

Министерство образования и науки Российской Федерации  
ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет»  
Институт управления  
Кафедра социологии и организации работы с молодежью  
Российское общество социологов  
Российское объединение исследователей религии

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей  
по материалам четвертой Международной научной конференции

12 сентября 2014 г.



Белгород  
2014

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1  
С 69

Редакционная коллегия:  
*С.Д. Лебедев* (ответственный редактор),  
*М. Благоевич, Л.Я. Дятченко, В.М. Захаров,*  
*И.С. Шаповалова, Л.Н. Шмигирилова*  
*В.В. Сухоруков* (технический редактор)

Рецензенты:  
доктор философских наук, профессор *М.В. Силантьева*;  
доктор социологических наук, доцент *М.Ю. Смирнов*

С 69      **Социология религии в обществе Позднего Модерна** : сборник статей по материалам четвертой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. – 408 с.

ISBN 978-5-9571-1007-1

Настоящий сборник содержит материалы четвертой Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна», прошедшей 12 сентября 2014 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

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

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1

При информационной поддержке  
Центра религиоведческих исследований Университета Белграда, Сербия  
(<http://instifdt.bg.ac.rs/crs/index.html>)  
Портала «Социология религии» (<http://sociologyofreligion.ru>)  
«Русского Журнала» ([www.russ.ru](http://www.russ.ru))  
Портала «Религия и СМИ» ([www.religare.ru](http://www.religare.ru))  
Некоммерческой исследовательской службы «Среда» ([www.sreda.org](http://www.sreda.org))  
Журнала «Новые исследования Тувы» ([www.tuva.asia](http://www.tuva.asia))  
Портала Еврорегиона «Слободжанщина» ([www.euroregion.ru](http://www.euroregion.ru))

ISBN 978-5-9571-1007-1

© Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет, 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

### 1. Социология религии в Европе и России: стратегические рефлексии научной отрасли

ДЕЙВИ Г., Великобритания, Эксетер. Размышляя социологически о религии в современном мире: европейский взгляд .....	9
ЛОПАТКИН Р.А., Москва. Об опыте советского периода отечественной социологии религии .....	14

### 2. Теоретические и методологические штудии

АРИНИН Е.И., Владимир. Термин «верующий»: лексема, социологические факты и парадоксы интерпретации .....	27
БАХАРЕВ В.В., Белгород. Российская социология религии в условиях религиозной реинституционализации: к постановке задач .....	37
ДУДАРЁНОК А.С., Беларусь, Минск. Сфера религиозного в условиях сетевого общества .....	44
КОВАЛЬСКАЯ К.В., Франция, Париж. Русская православная церковь и гендер: дифференциализм или равенство полов? .....	51
КОЖЕМЯКИН Е.А., Белгород. Проблема «невыразимости» религиозного знания: социально-конструкционистский подход .....	58
КОСТЫЛЕВ П.Н., Москва. К критике базовых понятий социологии религии: «Религиозность» .....	63
МЧЕДЛОВА М.М., Москва. Религия в современном мире: как возможен синтез глобального и традиционного .....	68
ПОДЛЕСНАЯ М.А., Москва. Теория «чужака» в изучении православного мигранта .....	74
ПРУЦКОВА Е.В., Москва. Религиозная социализация: проблемы концептуализации и соотнесения микро- и макро-уровней анализа .....	80
СГИБНЕВА О.И., Волгоград. Религиозная ситуация: основные параметры исследования .....	89
СУХОРУКОВ В.В., Белгород. Социологические интерпретации воцерковлённости .....	93
ТРОФИМОВ С.В., Москва. Религиозный индивидуализм и община. Д. Эрвьё-Леже .....	103
ШАПОВАЛОВА И.С., Белгород, КАМЕНСКИЙ Е.Г., Курск, МЕРЕЖКО А.А., Белгород. Социологические маркеры в исследовании социокультурных феноменов .....	113
МЕДВЕДЕВА Е.Н., Саратов. Роль религии в современных исследованиях по социологии медицины .....	122

### 3. Опыт количественных исследований в социологии религии

БАКРАЧ Вл., Черногория, Никшич. Сравнительный анализ религиозности студентов в Черногории и Сербии .....	126
БЕЛОВА Т.П., Иваново. Формальные и неформальные религиозные практики студентов .....	137
БЛАГОЕВИЧ М., Сербия, Белград, ЛЕБЕДЕВ С.Д., Россия, Белгород. Религия и нравственность в студенческой среде России и Сербии .....	143
БОГАЧЁВ М.И., Москва. Воцерковленность и политические предпочтения православных верующих: поиск взаимосвязи .....	153

ЖЕМЧУРАЕВА С.Ш., ИБРАГИМОВА Э.М., Грозный. Идентичность и формирование установок толерантного сознания и поведения студенческой молодежи Чеченской республики .....	166
КУБЛИЦКАЯ Е.А., Москва. Развитие процесса десекуляризации в мегаполисе (мониторинговые исследования) .....	171
ЛУНКИН Р.Н., Москва. Евангельские церкви в Европе .....	175
МЧЕДЛОВА Е.М., Москва. Что показывает социологическое исследование сознания верующих .....	186
ПОСПЕЛОВА А.И., Магадан. Сравнительный анализ религиозной ситуации в Магаданской области и данных службы «СРЕДА» .....	193
РАДИСАВЛЕВИЧ-ЦИПАРИЗОВИЧ Д., Сербия, Белград. Паломники в обществе Позднего Модерна: мотивы паломничества в Сербии .....	201
ТРИФУНОВИЧ В.С., Сербия, Ягодина. Православная идентичность и образование .....	208
ЮДИН В.В., Беларусь, Могилев. Динамика и направленность религиозных процессов в современном белорусском обществе .....	215

#### **4. Опыт качественных исследований в социологии религии**

БЁРДЖЕСС Дж., США, Питтсбург. Вера без принадлежности: новый социальный вызов северо-американским церквям .....	224
ВОРОБЬЁВА Н.Ю., Москва. Православный кинематограф как феномен духовно-нравственной культуры современной России .....	227
ДРОЗДОВ К.С., Москва. Материалы сектора истории религии и атеизма Института истории АН СССР: к истории советского периода отечественной социологии религии .....	234
ЖЕРЕБЯТЬЕВ М.А., Воронеж. Формирующийся приход епархиального молодёжного отдела и внеприходская община в номинально-православном средовом окружении (на примере Воронежа) .....	243
КИДАНОВА А.С., Белгород. Конфессиональное нерелигиозное поведение воцерковленных православных (на примере прихожан Преображенского кафедрального собора г. Белгорода) .....	253
КРУПКИН П.Л., Франция, Париж. К вопросу о «гражданской религии» РФ: локальные идентичности Ростова-на-Дону и Ярославля .....	257
ПОСПЕЛОВА С.В., Санкт-Петербург. Религиозный туризм на территории Санкт-Петербурга и Ленинградской области .....	261
РЯЗАНОВА С.В., ЗУБАРЕВА Е.А., Пермь. Сакральное пространство православной Перми: человек XXI в. в храме .....	264
УФИМЦЕВА Е.И., Саратов. Семейные практики религиозной социализации: исторический аспект .....	276
ФОЛИЕВА Т.А., Волгоград. Религиозная самосоциализация взрослых как бриколаж (по данным качественного исследования) .....	283

#### **5. Религия в контексте социального управления**

АРЗУМАНОВ И.А., Иркутск. Проблемы государственного регулирования интеграционных процессов в восточно-сибирском регионе XIX–XXI вв.: этноконфессиональный аспект .....	288
ГОТОВКИНА М.С., Москва. Социальное партнерство РПЦ и системы здравоохранения: проблемы и перспективы .....	296

КИСИЛЕНКО А.В., Белгород. Религиозный долг как мотив волонтерской деятельности молодежи.....	298
КОПЫЛОВ О.В., Пермь. Межрелигиозный диалог: анализ современной государственно-церковной политики в России.....	302
ШАРОНОВА С.А., Москва. Теологическая методология современных социальных технологий как основа для манипулирования религиозными ценностями.....	307
ГАЙДУКОВА Г.Н., Белгород. Барьеры использования краудсорсингового потенциала в региональном управлении .....	312
ТИМОФЕЕВ В.К., Белгород. Правовые регулятивы деятельности религиозных организаций, зарегистрированных органами юстиции Российской Федерации, на примере Белгородской области .....	318

## **6. Пограничный дискурс: актуальные идеи в смежных науках**

БАЙОВИЧ Т., Сербия, Белград. Постмодернистский секуляризм: политические ценности студентов в Сербии .....	324
ЗИНЧЕНКО В.В., Украина, Киев. Религиозные структуры в системе формирования институтов гражданского общества Украины .....	330
КЛИНЕЦКАЯ Н.В., Санкт-Петербург. Религия в контексте социальных наук .....	338
КОРНЕЕВА И.П., Белгород. Синергичная парадигма в исследовании религиозной целостности личности и социология религии .....	346
КОРОЧЕНСКИЙ А.П., Белгород. Церковь в медиатизированном обществе .....	350
ЛАМАЖАА Ч.К., Москва. Проявления архаизации и неотрадиционализма в регионах России .....	355
ЛИПИЧ Т.И., ЛИПИЧ Д.В., Белгород. Духовно-нравственное воспитание молодежи в контексте современного диалога государства и церкви .....	359
МИТРОФАНОВА А.В., Москва. Исламофобия и христианофобия как политические дискурсы .....	363
НАСТИНОВА Г.Э., Элиста. Экологические аспекты буддизма .....	369
ОЛЕЙНИКОВ А.А., Москва. Религиозно-нравственные основания моделей рыночной экономики и рационального хозяйства .....	373
ТИХОНОВА С.В., Саратов. Религия как объект правовой политики электронного государства .....	380
ТРИНЁВА О.С., Вознесенка. Взаимовлияние религии и общества на протяжении веков. Подходы к изучению религии и общества .....	385
ГЛЕБОВА Н.С., Москва. Культура современности в странах Арабского Востока: вызовы, проблемы и перспективы .....	388

## **7. Социологическая публицистика**

РОГОЗЯНСКИЙ А.Б., Санкт-Петербург. Ожидать ли демократизацию в РПЦ? .....	393
ПИТКА С.Н., Белгород. Русская православная церковь как фактор формирования ценностей российской молодежи .....	397
<b>Сведения об авторах</b> .....	402

## CONTENTS

### 1. Sociology of religion in Europe and Russia: strategic reflections on science

DAVIE G., United Kingdom, Exeter. Thinking sociologically about religion in the modern world: a European view .....	9
LOPATKIN R.A., Moscow. Towards the experience of soviet period of national sociology of religion .....	14

### 2. Theoretical and methodological studies

ARININ E.I., Vladimir. Term «believer»: lexeme, sociological facts and paradoxes of interpretations .....	27
BAKHAREV V.V., Belgorod. Russian sociology of religion in religious reinstitutionalization conditions: towards task setting .....	37
DUDARENOK A.S., Belarus, Minsk. The sphere of religion in circumstances of network society .....	44
KOVALSKAJA K.V., France, Paris. Russian Orthodox Church and gender: differentialism or gender equality? .....	51
KOZHEMYAKIN E.A., Belgorod. Unexpressivity in religion: several discursive manifestations .....	58
KOSTILEV P.N., Moscow. Towards critique for basic concepts in sociology of religion: «religiosity» .....	63
MCHEDLOVA M.M., Moscow. Religion in modern world: how is synthesis of global and traditional possible .....	68
PODLESNAYA M.A., Moscow. The theory of "stranger" in studying of the orthodox migrant .....	74
PRUTSKOVA E.V., Moscow. Religious socialization: the problem of conceptualization and analysis on micro- and macro- level .....	80
SGIBNEVA O.I., Volgograd. Religious situation: basic parameters of research .....	89
SUKHORUKOV V.V., Belgorod. Sociological interpretations of churchliness .....	93
TROPHIMOV S.V., Moscow. Religious individualism and community. Danièle hervieu-léger .....	103
SHAPOVALOVA I.S., Belgorod, KAMENSKY E.G., Kursk, MEREZHKO A.A., Belgorod. Sociological markers and sociological optics in the researches of sociocultural phenomena .....	113
MEDVEDEVA E.N., Saratov. The role of religion in contemporary researches on the sociology of medicine .....	122

### 3. Quantitative research experience in sociology of religion

BAKRACH V., Montenegro, Niksic. Comparative analysis of religiosity of the students in Montenegro and Serbia .....	126
BELOVA T.P., Ivanovo. Formal and informal religious practices of students .....	137
BLAGOEVICH M., Serbia, Beograd, LEBEDEV S.D., Belgorod. Religion and morality among Russian and Serbian students .....	143
BOGACHEV M.I., Moscow. Churchliness and political preferences of orthodox believers: search for interconnections .....	153

ZHEMCHURAEVA S.Sh., IBRAGIMOVA E.M., Grozny. Identity and formation of young students' tolerant consciousness and behavior in Chechen republic .....	166
KUBLITSKAJA E.A., Moscow. Development of desecularization process in megapolis (monitoring research) .....	171
LUNKIN R.N., Moscow. Evangelical churches in Europe .....	175
MCHEDLOVA H.M., Moscow. What does the research of believers' consciousness show? .....	186
POSPELOVA A.I., Magadan. Comparative analysis of the religious situation in the Magadan region and data research service «Sreda» .....	193
RADISAVLJEVICH –CIPARIZOVICH D., Serbia, Beograd. Pilgrims in the late modern society: motives for pilgrimage in Serbia .....	201
TRIFUNOVICH V.S., Serbia, Jagodina. Orthodox identity and education .....	208
JUDIN V.V., Belarus, Mogilev. Dynamics and directionality of modern religious processes in modern Belorussian society .....	215

#### **4. Qualitative research experience in sociology of religion**

BURGESS J., USA, Pittsburg. Believing without Belonging: The New Social Challenge to North American Churches .....	224
VOROBYOVA N.Y., Moscow. The orthodox cinema as a phenomenon of spiritual and moral culture in contemporary Russia .....	227
DROZDOV K.S., Moscow. Materials of history of religion and atheism sector of Institute of history of USSR ACADEMY of sciences: to history of the soviet period of national sociology of religion .....	234
ZHEREBJATEV M.A., Voronezh. Forming parish of eparchial youth department and outparish community in nominal orthodox ambience (case of Voronezh) .....	243
KIDANOVA A.S., Belgorod. Confessional unreligious behavior of churchlinessed orthodox Christians .....	253
KROOPKIN P.L. France, Paris. On a «civil religion» in Russian Federation: local identities of cities Rostov-na-Donu and Yaroslavl .....	257
POSPELOVA S.V., Saint Petersburg. Religious tourism to the territory of Saint Petersburg and Leningrad region .....	261
RJAZANOVA S.V., ZUBAREVA E.A., Perm. Sacral space of orthodox Perm: human of XXI century in temple .....	264
UFIMTSEVA E.I., Saratov. Family practice religious socialization: historical aspect .....	276
FOLIEVA T.A., Volgograd. Religious self-socialization of adults as bricolage (according to the data of qualitative research) .....	283

#### **5. Religion in social management context**

ARZUMANOV I.A., Irkutsk. Problems of governmental regulation of the integration processes in the east siberian region xix-xx centuries: ethnoconfessional aspect .....	288
GOTOVKINA M.S., Belgorod. Social partnership of roc and health care system: problems an prospects .....	296
KISILENKO A.V., Belgorod. Religious duty as a motive youth volunteer activity .....	298

KOPYLOV O.V., Perm. Interreligion dialogue: analysis of state-church politics in Russia .....	302
SHARONOVA S.A., Moscow. Theological methodology the sociotechnics – the soil for a manipulation religious consciousness .....	307
GAIDUKOVA G.N., Belgorod. The barriers of using crowdsourcing potential in regional management .....	312
TIMOFEEV V.K., Belgorod. Legal regulators of the activity of religious organizations are registered bodies of justice of the Russian Federation on the example of Belgorod Region .....	318

## **6. Border discourse: actual ideas in related sciences**

BAJOVICH T., Serbia, Beograd. Postmodern secularism: political values of students in Serbia .....	324
ZINCHENKO V.V., Ukraine, Kyiv. Religious structures in system of civil society institutes formation in Ukraine .....	330
KLINETSKAJA N.V., Saint Petersburg. Religion in the context of social sciences .....	338
KORNEEVA I.P., Belgorod. Believer in God: points of systematic approach .....	346
KOROCHENSKIY A.P., Belgorod. International christian media monitoring and media criticism in globalized world .....	350
LAMAZHAA Ch.K., Moscow. Forms of religious archaization and neotraditionalism in regions of Russia .....	355
LIPICH T.I., LIPICH D.V., Belgorod. Spiritual and moral upbringing for youth in context of modern state and church dialogue .....	359
MITROFANOVA A.V., Moscow. Islamophobia and christianophobia as political discourses .....	363
NASTINOVA G.E., Elista. Ecological aspects of buddhism .....	369
OLEYNIKOV A.A., Moscow. Religious and moral grounds of models of market economy and the national economy .....	373
TIKHONOVA S.V., Saratov. The legal pluralism and modern sociological law theories in methodology of the confessional legal policy .....	380
TRINEVA O.S., Voznesenovka. Interinfluence of religion and society during the centuries. Approaches to religion and society research .....	385
GLEBOVA N.S., Moscow. The culture of modernity in countries of the Arab World: challenges, problems and perspectives .....	388

## **7. Sociological journalism**

ROGOZYANSKIY A.B., Saint-Petersburg. Whether to expect democratization in Russian Orthodox Church? .....	393
PITKA S.N., Belgorod. Russian orthodox church as a factor of formation of values among russian youth .....	397



## РАЗДЕЛ 1. Социология религии в Европе и России: стратегические рефлексии научной отрасли

*Davie G.*

*(University of Exeter, Exeter, UK)*

### THINKING SOCIOLOGICALLY ABOUT RELIGION IN THE MODERN WORLD: A EUROPEAN VIEW<sup>1</sup>

**Abstract.** This article discusses the place of religious issues in modern societies. The author emphasizes the renewed significance of religion in the modern world order after its apparent absence for most of the twentieth century – recognizing that this is as much a function of perception as it is of reality. The main body of the article is concerned with the extensive body of research that has emerged as the result of this shift, and the questions that this material raises for the sociological study of religion.

**Key words:** study of religion, sociology of religion, secular, post-secular, research programmes, public agenda.

*Дейви Г.*

*(Университет Эксетера, Эксетер, Великобритания)*

### РАЗМЫШЛЯЯ СОЦИОЛОГИЧЕСКИ О РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ЕВРОПЕЙСКИЙ ВЗГЛЯД

**Аннотация.** В данной статье обсуждается место религиозных вопросов в современных обществах. Автор подчеркивает обновленное значение религии в современном мировом порядке после его видимого отсутствия в течение большей части двадцатого столетия – признавая, что это в такой же мере функция восприятия, как и реальности. Большая часть статьи обобщает обширную базу исследований, которые могут дать представление о результате этого сдвига, и вопросы, которые данный материал поднимает для социологического изучения религии.

**Ключевые слова:** изучение религии, социология религии, светское, постсекулярное, исследовательские программы, публичная повестка дня.

It is generally agreed that the final decades of the twentieth century mark a turning point in the visibility of religion in the modern world. Three pivotal events encapsulate this shift. These were the Iranian revolution of 1979, the fall of the Berlin wall in 1989, and the attack on the Twin Towers in 2001. All of them raised questions – unexpected ones – about religion.

Gilles Kepel, a distinguished French scholar writing in the 1990s, described this state of affairs in the following words: “Around 1975 the whole process [of secularization] went into reverse. A new religious approach took shape, aimed not only at adapting to secular values but at recovering a sacred foundation for the organization of society – by changing society if necessary. Expressed in a multitude of ways, this approach advocated moving on from a modernism that had failed, attributing its setbacks and dead ends to separation from God. The theme was no longer *aggiornamento* but a ‘second evangeli-

---

<sup>1</sup> This text is a shortened version of the following article which contains fuller details of the research programmes referred to below:

**Davie, Grace.** 2011. Thinking Sociologically about Religion: A Step Change in the Debate? (ARDA Guiding Paper Series). State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University, from <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp>.

zation of Europe': the aim was no longer to modernize Islam but to 'Islamize modernity'. Since that date this phenomenon has spread throughout the world." [7].

Simplifying a necessarily complex story, the situation can be summarized as follows: by this stage, religion (in all its diversity) was no longer invisible to the academic community; it was, however, increasingly constructed as a "problem." The problem moreover was more and more present in Western societies, not least in Europe – brought there by immigration. And if it was one thing to acknowledge changes taking place on the other side of the world, it was quite another to admit that they were there on the doorstep. A related point follows from this: these very evident trends were initially seen in terms of ethnicity rather than religion. In other words, the consequences of immigration were acknowledged in some respects, but not in others. Racial or ethnic differences, moreover, were easier for social scientists to deal with within their existing paradigms than their religious equivalents. Bit by bit, however, the mismatch between the perceptions of Western scholars, and the preferred identities of the incoming communities that were establishing themselves had to be acknowledged, a debate in which the presence of Islam was central. However unexpected, religion and religious differences became increasingly present in the public agendas of European societies. What followed was a delayed reaction. Denial gradually gave way to alarm, generating an impressive array of publically funded research programmes, a wide variety of government initiatives, and a flood of publications.

Before describing this body of work, two interconnected issues require attention. The first relates to the difference between reality and perception. Is it the case that religion has "returned" to a world from which it was absent for most of the twentieth century? Or is this primarily a question of perception? Western social scientists are now obliged to take notice of something that they had ignored for several decades. Or is it a combination of both these things? The third alternative seems to come closest to the truth: religion has been continually present in almost every part of the world (there can be no doubt about that), but it is currently asserting itself in innovative and very visible ways. This shift is nicely captured by looking at the evolution of the World Council of Churches (WCC) – a global organization that, by definition, has always paid attention to religion.

Officially established in 1948, the WCC became the channel through which the varied streams of ecumenical life that already existed in the churches were brought together. It was founded on two assumptions: first, that the world would become an increasingly secular place; and second, that the best way forward in this situation was for the churches most open to change and most attentive to the modern world (notably the liberal Protestants) to group together in order to sustain each other in a necessarily hostile environment. The churches that resisted "the world" would automatically consign themselves to the past. Both assumptions were incorrect. The world is not "an increasingly secular place"; it is full of very different forms of religious life, many of which are expanding rather than contracting. It is, moreover, the forms of religion least interested in ecumenism that are developing with the greatest confidence. Coming to terms with such shifts constitutes a major challenge to the WCC.

Social scientists are similarly discomfited. Not only must they acknowledge the renewed significance of religion in the modern world order, but they are obliged to accept the forms that it currently takes – whether or not they find these congenial. Such a statement brings us necessarily to the second issue. Is it possible for scholars of religion to move on from their present position? Is it possible in other words for religion, in all its inherent diversity, to cease to be a problem and to become instead an entirely "normal"

feature of the late modern world? In my own work I have tried to encourage this shift by arguing that it is as modern to draw from the religious to critique the secular, as it is to draw from the secular to critique the religious. *It is the quality of the argument that counts* [1].

Whatever the motivation, an unprecedented amount of work is now in progress. The following examples are selective but they are sufficient to indicate the kind of thing that is happening. For the most part, they draw from the European case in that the shift in perspective is even more striking here than in other parts of the world. Not only is Europe regarded as a relatively secular global region, it is European understandings of the Enlightenment that lie behind the paradigms that are predicated on the assumption that to be modern means to be secular. How, then, are European scholars, and those who fund their research, responding to the current situation?

It is important first of all to differentiate between projects and programmes. There have always been research *projects* relating to religion, many of which have yielded significant data, not to mention new ways of thinking. These have been valuable initiatives. In the last half decade, however, something rather different has appeared: that is, a series of research *programmes*, which are designed to gather together a wide variety of projects and to ensure that the latter add up to more than the sum of their parts. It is the systematic approach to the study of religion which is new.

In Britain the Religion and Society Research Programme, funded jointly by the Arts and Humanities Research Council and the Economic and Social Research Council, exemplifies the trend perfectly. Running from 2008 to 2012, it was designed to stimulate collaborative research across the arts, humanities, and social sciences, and has done precisely that – the range of projects is impressive. The purpose of the Programme was "to inform public debate and advance understanding about religion in a complex world." Specifically it aimed to further both research and research capacity in the field of religion, to facilitate knowledge exchange between the academic community and a wide variety of stakeholders (including the religious communities themselves), and to make links with similar ventures in different parts of the world.

Additional examples of large-scale research can be found in the emphasis on religion found in the Sixth and Seventh Framework Programmes of the European Commission, both of which have supported a series of projects relating to the growing diversity of Europe and its consequences for economic, political, and social life. It is important to note, moreover, that there is a strong, top-down emphasis in both programmes on policy-making, revealed amongst other things in the close attention paid to social cohesion.

Indeed the subtext, indicative perhaps of anxiety, is clear and can be summarized as follows. Is the growing religious diversity of Europe damaging to social cohesion, and if so, what is to be done? The projects themselves interrogate these questions in a wide variety of fields (politics, democracy, law, education, welfare), in which key values (tolerance, acceptance, respect, rights, responsibilities, inclusion, exclusion) are thoroughly explored. Many of these initiatives foreground the presence and aspiration of minorities in Europe and the reactions of host societies to these groups.

A third way of working can be found in university-wide programmes, which draw from the range of interests, skills, and training found in one institution, in order to foster imaginative and above all interdisciplinary work on the theme of religion.

The fact that so many initiatives have occurred at more or less the same time is evidence of a step change in activity in the study of religion. The numbers of scholars involved in these programmes, their individual and joint publications, the conferences that they both host and attend and the impact that their work will have outside as well as in-

side the academy will undoubtedly make a difference. New knowledge will be generated in abundance, a new generation of scholars will be trained, and new possibilities for collaboration will emerge. Quite apart from this, new fields of study are becoming apparent almost by the day: for example the growing significance of religion for law and law-making, new initiatives in medical practice, and the renewed attention to religion in connection with welfare. All three moreover require the input of very different groups of scholars and have come about at much the same time.

An important reason both for the activity in these fields and for the intractability of the underlying issues lies in the fact that they hover on the edge of the public and the private. Not only does this account for the renewed visibility of religion, it also reveals the inadequacy of previous policies. Simply deeming religion to be a private matter – the "traditional" European answer – is no longer an adequate solution, but what is? Serious attempts to resolve these questions drive a great deal of the current research agenda, in which many disciplines have a role to play. Reconciling both the rights and responsibilities of different groups of people requires insight from diverse bodies of knowledge.

It is hardly surprising that a shift of this magnitude prompts new questions for the sociology of religion. Three of these will be addressed as a conclusion to this paper: the notion of the post-secular, the degree to which theoretical approaches (both old and new) can be generalized, and the need to engage the mainstreams of social science in the study of religion.

The term "post-secular" is widely used, but to mean very different things. For a start, it raises once again the possibility that perception may be more important than reality: the world is *deemed* post-secular because we have chosen to take notice of religion rather than to ignore it. The religious situation itself has not changed that much. Post-secular, secondly, is rarely a neutral term. The increasing visibility of religion is welcome or less welcome depending on who you are, what you do, and where you are situated in society. Religion, thirdly, "returns" in many different ways – some of these are easier to accommodate than others, as indeed are the reactions they provoke. What has become known as the "new atheism," for example, is largely a response – a vehement one at that – to the re-emergence of religion in the *public* sphere. New atheists are much less concerned about private belief.

My own view is the following. I welcome the current debate concerning the post-secular and the growing body of literature that surrounds it. Both are signs that religion is taken seriously – that is a good thing. The notion of the post-secular needs, however, considerable refinement. In Europe, for example, two rather different things are happening at once. It is true that religion has re-entered the public square in new and unexpected ways and is demanding a response. It is equally true that the process of secularization is continuing – remorselessly so in many places. As a result, large sections of the European population have lost the concepts, knowledge, and vocabulary that are necessary to talk about religion just when they need them most. It is for this reason that the standard of debate in many parts of Europe is so poor – an evidently worrying feature.

A second strand of thinking draws on the work of David Martin: the post-secular, if it exists at all, is unlikely to be a single or unitary thing. It will be as patterned as its predecessor. Indeed for precisely this reason, Martin is highly suspicious of the term [8]. The interactions of the religious and secular should rather be seen in the long-term. "Religious thrusts" and "secular recoils" have happened for centuries rather than decades

and – crucially for Martin – *they work themselves out differently in different places*. Martin's more nuanced approach builds very directly on to his *General Theory of Secularization* (1978), a book which interrogates the varied pathways of secularization in different parts of the world. This, in turn, underpins the approach of Hans Joas, who dis-

tinguishes up to seven different meanings of the term “secular” [5; 6]. Such complexities must be squarely faced; it is in working through them that a better understanding of late-modern society will emerge, not in an exaggerated contrast between unitary, and thus distorting, understandings of secular and post-secular.

In 2007 I published the *Sociology of Religion* [2] using this text to introduce current debates in the sub-discipline. I considered this agenda to be critical – in two senses. It was vital that we understood the place of religion in the twenty-first century and its continuing role in the lives of countless individuals and the societies of which they are part. I, however, was critical of a sub-discipline that did not always rise to this challenge. It is my firm belief that the sociology of religion – indeed the study of religion in general – is now in better shape than it was in 2007. I welcome this shift unreservedly but remain sceptical about the motivations for much of the work being done. By and large, religion is still perceived as a problem – and in order to be better managed, it must be thoroughly researched.

Such a statement requires immediate qualification. It is more applicable in some places than in others, to some disciplines than to others, and to some researchers than to others. Broadly speaking the potential of religion to become a positive resource is most easily appreciated by those who know it best. Specifically, American scholars find it easier that their European equivalents and those who work in the developing world find it easier still – notably anthropologists and development workers. Right from the start, the former were less affected by the secular turn than their sociological cousins. The latter are practical people driven by the circumstances in which they find themselves – very often they work in places where religious networks are both more intact and more reliable than their secular equivalents. It seems, moreover, that researchers who “live” in the field (in whatever capacity and in whatever kind of society) are more likely to display a respect for their subjects and the lifestyles they embrace. Respect includes of course a critical perspective.

What next? Large numbers of researchers from many different disciplines are currently engaged in the study of religion, and much of their work is innovative and insightful. In itself, however, this success suggests a further step: the need to penetrate the philosophical *core* of the associated disciplines and to enquire what difference the serious study of religion might make to their ways of working. The size of the task should not be underestimated. Most of the disciplines in question have emerged more or less directly from the European Enlightenment, implying that they are underpinned by a markedly secular philosophy of social science. Interestingly it is precisely this point that Jürgen Habermas appreciates so clearly and addresses in his recent writing [4]. He insists, moreover, that others have a similar responsibility: that is, to rethink the foundations of their respective fields of study in order to accommodate fully the implications of religion and religious issues in their analyses of modern societies [4]. This, moreover, means accepting religion as it is, not as we would like it to be. Above all, it must be driven by the data, not by the assumptions of overly secular social science.

#### REFERENCES

1. Davie G. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World.* London: Darton, Longman and Todd, 2002.
2. Davie G. *The Sociology of Religion.* London: Sage, 2007. A revised edition appeared in 2013.
3. Davie G. *Thinking Sociologically about Religion: A Step Change in the Debate?* (ARDA Guiding Paper Series). State College, PA: The Association of Religion Data Archives at

The Pennsylvania State University, 2011. From <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp>.

4. Habermas J. 2006. "Religion in the public sphere." *European Journal of Philosophy*, 14/1:1–25.

5. Joas H. *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence*. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2002.

6. Joas H., Wiegandt K.W. (eds.) *Secularization and the World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press, 2009.

7. Kepel G. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Cambridge: Polity, 1994.

8. Martin D. *The Future of Christianity: Violence and Democracy, Secularization, and Religion*. Farnham: Ashgate, 2011.

*Лопаткин Р.А.*  
(ССА – РОС, Москва)

## ОБ ОПЫТЕ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

**Аннотация.** Статья представляет собой исторический очерк советского периода в становлении и развитии отечественной социологии религии. Масштабный обзор основных вех развития научной отрасли (исследовательских проектов, имён и публикаций) совмещается с методологической рефлексией и критической оценкой достигнутого. Благодаря уникальному жизненному и профессиональному опыту автора, являющегося одним из старейших и авторитетных социологов религии в России, в очерке сочетается взгляд на проблему изнутри и извне.

**Ключевые слова:** история и методология социологии религии, советский период отечественной истории, религия, религиозность, атеизм.

*Lopatkin R.A.*  
(*Russian Sociologist Society – Soviet Sociological Assotiation, Moscow*)

## TOWARDS THE EXPERIENCE OF SOVIET PERIOD OF NATIONAL SOCIOLOGY OF RELIGION

**Abstract.** The given article is a historical sketch of Soviet period during the formation and development of national sociology of religion. Amplitudinous review of the main milestones of scientific field development (research projects, names and publications) is combined with methodological self analysis and critical appraisal of the achieved issues. Due to the unique life and professional experience of the author being one of the oldest and most respected sociologists of Religion two views of a problem are mixed in the article: internal and external.

**Key words:** history and methodology of Sociology of religion, Soviet period of national history, religion, religiosity, atheism.

Что считать отечественной социологией религии? Сейчас, применительно к нашим дням, ясно – это *российская* социология религии, отрасль научного знания, функционирующая в современной России, Российской Федерации. Но на разных этапах исторического развития нашим отечеством были и Российская империя, и Советский Союз. Каждая научная дисциплина становится таковой не вдруг, а проходя длительный путь от предпосылок, первоначал – через период становления и развития – к ее ставшему состоянию. Это единый научно-исторический процесс, в

котором каждая ступень играет свою роль, становясь, образно говоря, необходимым кирпичиком или блоком в будущем здании научной дисциплины. Я делаю это предварительное замечание потому, что в 90-х годах, видимо, на волне религиозного бума (или возрождения, если хотите) к социологическому изучению религии обратилось сразу большое количество социологов, религиоведов, чиновников, многие из которых, страдая синдромом неопитов, были искренне убеждены, что именно с них начинается российская социология религии. Истоками этого заблуждения были или невежество (они не удосужились познакомиться с тем, что уже было вспахано и засеяно на этом поле до них), или идеологическая зашоренность (это, мол, писали атеисты, так я это и читать не буду, там-де все неправда). А незнание того, что делали твои предшественники, какие допускали промахи, действуя часто методом проб и ошибок, какие набивали себе шишки и как эти ошибки исправляли, обрекает таких исследователей на повторение тех же ошибок. А все это было опубликовано, надо только не лениться и не чваниться, а внимательно изучить опыт ваших коллег – предшественников. К тому же содержащиеся в публикациях и хранящиеся в архивах результаты социологических замеров могут служить точкой отсчета при исследовании динамики религиозных явлений и процессов в разных социально-экономических и политических условиях.

Итак, советский период отечественной социологии религии – важный этап ее становления как самостоятельной научной дисциплины, каковой она сейчас является. При этом надо принять во внимание, что в ее становлении участвовали не только россияне, но и ученые Украины, Белоруссии, Казахстана, и других республик Союза. Это было единое научное пространство, и работали мы все вместе, тесно и дружно, перенимая опыт и находки друг друга. В данном докладе я буду обращаться в основном к собственно российскому опыту, т.к. считаю, что об опыте украинских, белорусских и др. социологов религии лучше попросить рассказать их самих.

Собственно термин *социология религии* для обозначения особого направления исследований религии стал употребляться в СССР с начала 1960-х гг., может быть, даже с конца 50-х. Он пришел из западной социологии, и вначале употреблялся, как и термин *социология*, с уничижительным определением *буржуазная*. Не без упорной борьбы в научной и партийно-политической среде и социология, и социология религии в том числе, отвоевали свое место под научным солнцем и для вящей легитимации получили определение *советская*. За эту легитимацию особая признательность Ю.А. Леваде и Д.М. Угриновичу, которые, с одной стороны, первыми познакомили нас с опытом западной социологии религии, с другой стороны, закрепили за отечественными социологами и религиоведами право называть такие исследования соответствующим термином. Свой вклад в этот процесс внесли также А.И. Клибанов, Л.Н. Митрохин, И.Н. Яблоков, ученые Института научного атеизма.

Как я уже сказал, любая научная дисциплина возникает не вдруг и не на пустом месте, а имеет свои предпосылки и этапы становления. К таковым нужно отнести активно развивавшиеся в XIX веке этнографические и фольклористические исследования, преимущественно в крестьянской среде, народного быта, обычаев, верований и обрядов. Уже тогда были наработаны такие методы получения информации как интервью, наблюдение, сбор документов и различных артефактов, которые социологи позднее заимствовали у этнографов и фольклористов, краеведов. Большой вклад внесли писатели и публицисты, знатоки народного быта, такие как П.И. Мельников (Андрей Печерский), С.В. Максимов, Г.М. Успенский, А.С. Пру-

гавин, В.Д. Бонч-Бруевич. Собственно социологами были уже М.М. Ковалевский и П.А. Сорокин, переписывавшиеся с Э. Дюркгеймом. Из статистических материалов дореволюционного периода следует отметить результаты Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., содержавшие информацию о вероисповедании, и земскую статистику, учитывавшую расходы на удовлетворение религиозных нужд.

В послереволюционный период (20–30-е гг.) эпизодически проводились опросы различных групп населения на местах, в основном, видимо, силами актива Союза воинствующих безбожников. Так, мы обнаружили в Архиве Пензенской области сведения об опросе, проведенном в 1926 г. Сведения о некоторых опросах, в том числе школьников, встречаются на страницах журналов «Антирелигиозник» и некоторых местных изданий. В 1932 г. был издан сборник «Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет» (М., 1932), где есть статья об опросе московских рабочих. Есть упоминание о том, что в 20-х гг. разработал анкету и провел опрос сектантов Ф.М. Путинцев.

В основном в этот период полевые исследования проблем религии в разных регионах СССР проводили этнографы и краеведы. Здесь следует отметить особую роль Н.М. Маторина, ставшего первым директором Музея этнографии в Ленинграде. В 1931 г. вместе с А.А. Невским он разработал и опубликовал «Программу по изучению бытового православия», которая реализовывалась посредством организации ряда экспедиций в Поволжье и на Севере.

И, наконец, в 90-х гг. был снят гриф секретности с так называемой «репрессированной переписи» 1937 года, где был пункт об отношении к религии, который дал не ожидавшийся показатель высокого уровня (свыше 56%) приверженности к религии. Интересно, что вопрос об отношении к религии был вставлен в переписной лист лично И.В. Сталиным. Опрашиваемым предлагалось сделать выбор между двумя позициями: верующий – неверующий. Эта упрощенная умозрительная конструкция, как мы увидим дальше, повторялась и в первых социологических исследованиях религиозности населения.

После войны, в 50-е годы в партийно-политическом руководстве страны постепенно происходит осознание необходимости нового подхода к проблеме преодоления религии, отказа от парадигмы воинствующего безбожия, необходимости научного обоснования атеистической пропаганды и воспитания. Из партийно-идеологического лексикона и из директивных документов постепенно исчезают термины «антирелигиозная работа», «антирелигиозная пропаганда» и т.п. На их место приходят термины «научный атеизм», «научно-атеистическая пропаганда», «атеистическое мировоззрение» и «воспитание». Это направление занимает видное место в работе Всесоюзного общества «Знание». В вузах создаются кафедры научного атеизма. С 1959 г. Начинает издаваться журнал «Наука и религия». В 1964 г. ЦК КПСС принимает решение о создании в структуре Академии общественных наук при ЦК КПСС Института научного атеизма. Возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны, ЦК предпринимает все эти меры для интенсификации процесса преодоления религии, а с другой – создание религиозоведческих по своей сути научных учреждений открыло возможность для глубокого научного исследования реальной ситуации в этой сфере. Другой парадокс заключался в том, что курс на научное обоснование процесса преодоления религии и установки партийных постановлений на необходимость избегать оскорбления чувств верующих на деле сопровождались усилением администрирования в этой сфере, массовым закрытием церквей, преследованиями духовенства и верующих. Я говорю об этом для того,



чтобы была понятна вся сложность обстоятельств возникновения и развития реальной социологии религии в этих условиях.

Теперь сделаем небольшой обзор того, как развивались социологические исследования религии, как шло совершенствование методик и накопление эмпирического материала о религиозной жизни в СССР.

Первым наиболее значимым событием на этом пути стали экспедиции Института истории АН СССР под руководством А.И. Клибанова по изучению современного религиозного сектантства в Воронежской, Липецкой, Тамбовской и Рязанской областях в 1958–1960-х гг. Работали экспедиции в основном методами, заимствованными у этнографов. Результаты были опубликованы в институтских ежегодниках «Вопросы истории религии и атеизма» и в монографии А.И. Клибанова «Современное религиозное сектантство» (И., 1962). В этих экспедициях принимала участие группа научной молодежи, из которой выросли известные религиоведы: академик РАН Л.Н. Митрохин, Г.С. Лялина, И.А. Малахова, Э.Я. Комиссарова, В.Ф. Миловидов, З.А. Янкова и др.

Примерно в это же время начинают проводиться небольшие локальные опросы в масштабе отдельного села, трудового коллектива. Свои экспедиции организовали кафедра научного атеизма МГУ, сектор исследования религии Института философии АН СССР, Государственный музей истории религии и атеизма (Ленинград). Д.М. Табакару провел исследование в молдавском селе Копанка, было проведено исследование отношения к религии сельских жителей на базе одного села на Ставрополье (автора не помню) и др.

Серьезный импульс к развитию социология религии получила после создания в 1964 году Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. Большую роль в этом сыграл ректор АОН академик Ю.П. Францев. Сам известный религиовед, работавший ранее директором Музея истории религии в Ленинграде, он вместе с академиком А.М. Румянцевым добился признания отечественной социологии как легитимной науки. В АОН он ориентировал ряд аспирантов на выполнение своих диссертаций на основе конкретно-социологических исследований, инициировал разработку религиоведческой проблематики с применением социологических методов. На кафедре философии эти вопросы курировал тогда молодой доцент П.К. Курочкин, впоследствии доктор философских наук, профессор, заместитель директора и директор ИНА. С созданием Института научного атеизма все аспиранты кафедры философии, занимавшиеся религиоведческой проблематикой, стали аспирантами ИНА. В наборе 1963 года П.К. Курочкин образовал из трех аспирантов: Н.П. Андрианова, Р.А. Лопаткина, В.В. Павлюка – проблемную группу по комплексной теме «Особенности современного религиозного сознания» и предложил нам провести для ее раскрытия социологическое исследование. Сам он не был социологом, но предугадывал эвристические возможности этой науки для изучения религиозных явлений. И мы тоже впервые услышали об этом виде научного исследования. Но идея нас увлекла, и мы буквально вгрызлись в эту проблему. Сейчас смешно об этом говорить, но мы тогда не имели представления о репрезентативности, о выборке. Знали только одно – надо провести опрос достаточно большого числа людей, чтобы можно было сделать научные выводы. Мы решили, что все они должны быть верующими. Но где их было взять? Поступили следующим образом: отобрали пять областей – Ивановскую, Псковскую, Тамбовскую, Ярославскую в РСФСР и Ровенскую на Украине (из которых мы сами приехали или где имелись люди, на помощь которых мы могли рассчитывать). В каждой области с помощью партийных органов и общества «Знание» привлекли большое количество добро-

вольных активистов, которые согласились нам помочь. Это были лекторы общества «Знание», слушатели вечерних университетов марксизма-ленинизма, учителя, студенты. Им было предложено найти в своем ближайшем окружении одного, двух или трех верующих (родителей, дедушек-бабушек, соседей, сослуживцев, односельчан), с кем можно было бы без напряжения обсуждать эти тонкие темы, и побеседовать с ними по предложенному плану интервью. Эта программа содержала три блока: мировоззренческие установки и основные религиозные представления, религиозно-нравственные представления и религиозные чувства.

Нам поступило 906 отчетов. Опять-таки, мы не имели представления о машинной обработке информации, да и вряд ли такая возможность тогда была. Мы разложили на полу склеенные листы ватмана, расчертили их соответственно блокам и пунктам интервью, ползали на коленках по этой «простыне», отмечая палочками ответы из очередного отчета. Но самое ценное – это были записи конкретных суждений и объяснений самих верующих, которые содержались в отчетах. Позднее, и весьма скоро, мы поняли, что цифры, которые мы поместили в своих диссертациях и в монографии, недостаточно репрезентативны, поскольку не было репрезентативного отбора респондентов, но тем не менее они оказались очень информативны в плане выявления широкого набора вариантов представлений и установок, бытующих в сознании современных (того времени) верующих. По сути дела это были зачатки *качественного метода* в социологических исследованиях религиозности.

Часть полученных результатов были по тем временам настоящим открытием.

Прежде всего, это касалось веры в бессмертие души, в загробную жизнь и воскресение из мертвых. Мы были абсолютно убеждены, что если человек верит в бога, то он, само собой, верит и в бессмертие души. У нас же оказалось, что 13% верящих в бога не верят в бессмертие души и столько же сомневаются в нем. Это были реальные показатели ослабления веры, размывания религиозного сознания. Причем у этих же людей фиксировалось и ослабление признаков религиозного поведения. Позднее мы узнали, что это явление описано и зарубежными социологами, а современные отечественные исследования показывают, что таковых среди верующих – до 30% и более.

Другой новостью, с которой мы тогда встретились, было то, что некоторое количество опрошенных верят во Христа, но не относят себя ни к какой христианской конфессии. А также среди респондентов оказались и такие, которые верят в бога, в сверхъестественное, но не относят себя ни к какой конкретной религии.

Таким образом, это исследование, не претендуя на высокую репрезентативность количественных показателей, оказалось новаторским и очень полезным для качественной характеристики современной религиозности, что нам очень помогло впоследствии при разработке инструментария для Пензенского исследования 1968 г. Итогом нашей работы стала монография Н.П. Андрианова, Р.А. Лопаткина и В.В. Павлюка «Особенности современного религиозного сознания» (М.: Мысль, 1966).

Одновременно в таком же направлении на Украине проводил свое исследование А.С. Онищенко. Схожесть некоторых результатов позволяла уже говорить, что выявлялись некоторые общие тенденции размывания массового религиозного сознания. Нужно отметить, что это исследование и опубликованная по его итогам монография дали толчок и к целой серии исследований различных аспектов массового религиозного сознания, привлекло внимание к фигуре реального верующего человека того времени.

В этот же период в ИНА были выполнены еще два интересных исследования социологического плана. А.Г. Твалтвадзе защитил кандидатскую диссертацию на тему «Секуляризация как фактор общественного прогресса». В.Г. Пивоваров провел монографическое исследование церковного прихода в с. Саконы, Ардатовского района Горьковской области и написал работу «Религиозная группа прихожан в структуре церковного прихода (Опыт моделирования)», вошедшую в сборник «Человек, общество, религия» (М: Мысль, 1968).

Институтом научного атеизма была создана сеть опорных пунктов во многих республиках и областях страны, а также три филиала Института (в Киеве, Вильнюсе и Ташкенте), которые начали активно проводить социологические исследования религиозности (Воронеж – М.К. Тепляков, Казань – Р.Г. Балтанов, Пермь – М.Г. Писманик, Минск – Е.С. Прокошина, Вологда – Елфимов, Орел – Н.П. Алексеев, Рига – А.А. Подмазов, Петрозаводск – А.Я. Степанов, Алма-Ата – В.А. Черняк и др.).

Самым значительным было проведенное ИНА в 1968 г. социологическое исследование по теме «Процесс секуляризации в условиях социализма» в Пензенской области, которое сыграло большую роль как в развитии социолого-религиоведческих исследований, так и в оценке религиозной ситуации властными структурами. Из более 900 тыс. взрослого населения области было опрошено 9015 респондентов практически во всех населенных пунктах области. Кроме того, на этой же базе параллельно было проведено еще пять исследований, конкретизирующих проблему по отдельным группам населения, выполненных аспирантами института под темы своих диссертаций. Инструментарий исследования был тщательно разработан группой в составе П.К. Курочкина, В.И. Евдокимова, А.И. Клибанова, Д.М. Угриновича, А.Д. Сухова, В.Г. Пивоварова и Р.А. Лопаткина, предварительно апробирован на одном объекте и скорректирован.

Результаты исследования были весьма репрезентативны и во многом неожиданны как для научного сообщества, так и для партийных органов разных уровней (вплоть до ЦК). Дело в том, что внешние проявления религиозности уходили в тень, с одной стороны, под влиянием объективного процесса секуляризации, повышения уровня образования населения, пропаганды научного мировоззрения и достижений науки, с другой стороны, в силу жесткого административного давления на религиозные организации и верующих. Создавалось впечатление, что религия уже доживает свой срок, и появлялся соблазн для партийного руководства – еще немного поднажать и с религией будет покончено. Мол, верующие – это какие-то темные старики, которые скоро уйдут из жизни, а с ними уйдет и религия. И тут появляются наши результаты: верующие составили 19,6% опрошенных, колеблющиеся, то есть тоже в какой-то мере находящиеся под влиянием религии – 8,9%. Мы объединили их в одну группу *религиозного населения*, и уровень религиозности оказался 28,5%. Эти данные, хотя и были приняты с большим сопротивлением, но произвели отрезвляющее впечатление, что нашло потом отражение в тональности атеистической пропаганды и текстов партийных документов, меняло в сторону большей лояльности отношение к верующим. Результаты исследования были опубликованы сначала в сборнике под грифом *Для служебного пользования* «Атеизм и духовный мир человека» (Пенза, 1969), а затем в книге «К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества)» (М.: Мысль, 1970) и в целом ряде других публикаций. Разработанная нами методика, инструментарий исследования и типология отношения к религии и атеизму оказали большое влияние на последующие исследования в регионах.

Но поскольку во многих исследованиях на местах продолжался разноречивой в построении вопросников, терминологии, типологиях, институт в 1984 г. разработал и направил на места «Типовую методику изучения религиозных проявлений и состояния атеистического воспитания в городе, районе, трудовом коллективе».

Из других социологических исследований, проведенных институтом, отмечу два наиболее существенных: в 1983 году было проведено исследование в Ставропольском крае, где мы обследовали г. Невинномысск, Ипатьевский сельский и Карачаевский районы, и исследование состояния религиозности в регионах традиционного распространения ислама (Азербайджан, Дагестан, Татарстан, Таджикистан, Узбекистан и Туркменистан).

Большое исследование, охватившее всю Воронежскую область, провел в 1969–1970 гг. М.К. Тепляков, исследование городского населения в Ленинграде осуществил В.Д. Кобецкий. Там же Д.М. Аптекман изучил отношение к религии рабочих ряда промышленных предприятий.

Чрезвычайно интересной и информативной была практика повторных и мониторинговых исследований. В 1971 и 1981 гг. по одной программе провел исследования А.А. Лебедев в г. Калуге и Калужской области. Так же по одной программе В.С. Соловьев осуществил исследование духовного мира населения Республики Марий-Эл в 1973 и 1985 гг. Аналогичное исследование в Карельской АССР в 1975 и 1985 гг. провел А.Я. Степанов. В Перми уже несколько десятилетий, начиная с 60-х гг. и до настоящего времени, ведет мониторинговые исследования религиозности М.Г. Писманик.

Это только краткий обзор, но, надеюсь, что и он даст представление о реальном состоянии социологии религии в советский период нашей истории.

Теперь я хочу обратиться к некоторым проблемам и урокам того периода, которые, на мой взгляд, заслуживают внимания.

1. Мы с самого начала столкнулись с тем, что когда в одной шкале совмещаются отношение к религии и конфессиональная принадлежность, происходит абберация реальных показателей того и другого. Например, «Православный, мусульманин, протестант и т.д., неверующий». В этом случае многие неверующие отмечают себя как православных, мусульман и т.д., имея в виду не свою религиозность/нерелигиозность, а свою этнокультурную идентичность. И с тех пор мы разделили в вопросниках эти две шкалы. Однако и теперь бывают исследования, в которых они смешиваются.

2. **Типология отношения к религии.** Это трудная проблема, из-за которой сломано немало копий. Шли методом тыка и путем прозрений.

Сначала в первых опытах встречалось простое дихотомическое деление на **верующих** и **атеистов**. Однако вскоре стало ясно, что есть люди, затрудняющиеся определить себя в этой жесткой паре. Так появилась категория **колеблющихся**.

Однако и это не удовлетворяло на обоих полюсах типологии. Было очевидно, что и верующие неодинаковые, и далеко не все неверующие готовы назвать себя атеистами. Дело в том, что для многих людей старшего возраста, недостаточно образованных, для многих сельских жителей это слово *атеист* было незнакомо и как все незнакомое – отпугивало. Кто-то же еще по дореволюционной традиции и по пропагандистской лексике 20–30 гг. отождествлял его со словом безбожник, которое было ругательным и осуждающим. И наконец, среди тех, кто знал это слово, было немало таких, кто считал, что атеист – это тот, кто не просто не верит в бога, но ведет активную борьбу с религией, кто так для этого подготовлен, что в споре любого попа или сектанта в два счета положит на лопатки. И поэтому мы пришли к

необходимости разделить эту группу на две – *неверующих* и *убежденных атеистов*. Это сразу дало результат: в Пензенской области 11% назвали себя убежденными атеистами и 46% – неверующими.

Сложнее было с категорией *верующих*. Тут предлагалось много вариантов: и фанатик, и простой верующий, и верующий по традиции. Такие характеристики можно дать, наблюдая за поведением человека и беседуя с ним. Но вряд ли кто даже в анонимной анкете отметит себя в графе «ФАНАТИК». Поэтому для массовых опросов решили оставить категорию «верующий», а их дифференциацию производить по дополнительным показателям религиозного сознания и религиозного поведения.

Потом исследования показали, что есть и такая группа респондентов, которые безразлично относятся как к религии, так и к атеизму. Так в шкале типологии появилась категория *индифферентных (безразличных и к религии, и к атеизму)*. Но по сути это тоже нерелигиозные люди. Поэтому их вместе с убежденными атеистами и неверующими мы при определении уровня религиозности объединяли в укрупненную группу *нерелигиозного населения*.

И наконец, мы вернулись к группе *колеблющихся*. Исследования выявили существенную неоднородность этой группы. Ее представители сильно различались по наличию и характеру религиозных представлений, по степени связи с общиной, по интенсивности религиозных практик и переживаний, в конце концов, по самоощущению своей религиозности. Поэтому данную группу мы разделили на две: *колеблющиеся, но ближе к вере* и *колеблющиеся, но ближе к неверию*.

Так сложилась оптимальная, на наш взгляд, шкала отношения к религии.

Вообще надо отметить, что проблема типологии отношения к религии и критериев религиозности постоянно становилась предметом дискуссий, которые имели целью преодоление разнобоя в подходах и достижения сравнимости получаемых результатов. Среди них заметное место занимает дискуссия, организованная Институтом научного атеизма в апреле 1968 г., материалы которой были опубликованы в специальном выпуске «Информационного бюллетеня» № 2 (М., 1968).

**3.Критерий** или **критерии религиозности**. Эта проблема также вызывала много споров, а решение приходило на практике. Одна точка зрения состояла в том, что признание веры в бога (в сверхъестественное), самоопределение себя в качестве верующего – достаточное основание считать человека таковым. Ей противостояла точка зрения о необходимости не одного, а нескольких критериев. На ней особенно настаивал Д.М. Угринович. Он считал, что в критерий религиозности личности должны входить и признаки религиозного сознания, и признаки религиозного поведения. Мы с ним соглашались, сами пытались реализовать на практике этот подход, но всегда упирались в одну и ту же проблему: респондент отметил, что он верующий, но не соблюдает религиозных практик или соблюдает их минимально и от случая к случаю, или вовсе не относит себя ни к какой определенной религии или конфессии, но, тем не менее, определенно называет себя верующим. Какие же у нас основания не считать его верующим? Можно говорить о том, что степень его религиозности очень низкая, но это не исключает его самосознания в качестве верующего. То есть в таких случаях правильнее будет по дополнительным показателям саму группу верующих разбить на подгруппы в зависимости от силы и интенсивности проявления отдельных признаков и сознания и поведения.

Но этот вопрос для дискуссии не закрыт и сейчас, и его дальнейшее обсуждение, а главное – апробация в ходе практических исследований могут принести пользу нашей социологии религии. Надо только иметь в виду, что как в вопросе

критериев, так и в вопросе типологии отношения к религии для науки важна сопоставимость результатов, получаемых различными исследовательскими коллективами. На мой взгляд, решение этого вопроса в каждом конкретном случае будет зависеть от цели исследования. Если таковой является определение *уровня религиозности* на обследуемом объекте, то достаточно самоопределения респондента по типологической шкале отношения к религии. Это, так сказать, *минимальный количественный показатель религиозности*. Если же мы хотим иметь углубленную характеристику массового религиозного сознания и религиозной жизни в целом, выявить тенденции процессов, протекающих в этой сфере, их направленность и интенсивность, то нам потребуются применить *комплексный критерий*. А это в свою очередь потребует разработки специальных сложных шкал, которые позволят дать *качественную характеристику религиозности*.

**4. Проблема достоверности и надежности социологических данных того периода.** Очень часто высказывается упрек, что исследования того времени были идеологически ангажированными.

Но тут, во-первых, надо принять во внимание, что на начальном этапе формирования советской социологии, как и социологии религии, это было делом относительно небольшого круга энтузиастов-первопроходцев, которые не были профессиональными социологами. Тогда в СССР вообще отсутствовала система социологического образования. За дело взялись философы, историки, этнографы, экономисты, инженеры и др. При этом большинство слабо владело иностранными языками, да и западная социологическая литература была мало доступна, в основном оседающая в спецхранах. В этих условиях кто-то упорно искал информацию, набирался опыта и становился в большей или меньшей степени социологом-профессионалом, а кто-то застрял в своем развитии или просто следовал появившейся моде на проведение анкетных опросов, пользуясь примитивным инструментарием. Было много разных исследований, и не все они были профессиональными. Впрочем, и сейчас качество далеко не всех исследований можно считать вполне удовлетворительным.

Во-вторых, на качество ряда исследований того времени не могли не оказывать влияние собственные идейные позиции их авторов. И речь здесь идет не о подгонке методики под получение желаемого и заранее ожидаемого результата, а в том, что исходное представление о том, что религия – это пережиток, который должен быть преодолен (а кто-то выражался и грубее – искоренен), невольно ориентировало исследователя на поиск аргументов о вреде религии и пользе атеизма. Вероятно, нашему поколению социологов необходимо было пройти через это искушение, чтобы в итоге научиться разделять науку с идеологией, а тем более – пропагандой. Между прочим, я наблюдаю, что и ныне определенная часть социологов религии, особенно конфессионально ангажированных, испытывают то же искушение, только с обратным знаком. Искренне желаю им преодолеть это искушение, как в свое время преодолели его и мы. Во всяком случае, мы всегда стремились быть предельно объективными, давать реальную картину религиозной ситуации, независимо от того, соответствовала ли она представлениям заказчика или власти имущих. Я уже привел пример с Пензенским исследованием. Предоставление наших результатов и получение права на их публикацию стоило немалых нервов директору института проф. А.Ф. Окулову, да и нам самим. Однако это была важная ступень нашего научного роста, усвоения нравственных норм служения науке.

Но обстоятельства того времени неизбежно накладывали свой отпечаток на выбор проблематики, лексику, стиля изложения наших материалов, в которых ате-

истические пассажи нередко выпирали на первый план, снижая научный уровень отчета или публикации. Поэтому, когда вы берете в руки издания того времени, учитесь отделять зерна научных истин от плевел неизбежной тогда идеологической риторики. Часто сомнения вызывают процентные показатели уровня религиозности/нерелигиозности. Некоторые пытаются судить о достоверности тех исследований, меряя их сегодняшними мерками. Но дело просто в том, что изменилась социальная парадигма. Да, исследования советского периода показывали сокращение уровня религиозности в каждой более молодой возрастной группе респондентов. И очевидную обратную зависимость религиозности от уровня образования. Но так оно и было, а теперь тренд общественного развития изменился, изменились и показатели уровня и степени религиозности в различных слоях и группах населения. И дело сегодняшних социологов понять, осмыслить и объяснить этот процесс изменения отношения к религии в постсоветской России.

Кстати, там, где исходные материалы исследований советского периода сохранились, в архивах ли, или в виде публикаций, интересно было бы попытаться провести вторичный анализ этих публикаций и их методик, и вообще осуществить выборочную републикацию изданий советского периода, сохранив полученные данные и очистив от идеологической шелухи.

##### ***5. Об истории отечественной социологии религии.***

Любую научную дисциплину можно считать вполне состоявшейся только тогда, когда она будет иметь свою написанную историю. У отечественной социологии религии пока таковой нет, хотя уже сделаны первые шаги в этом направлении. Я имею в виду, прежде всего, ряд публикаций доктора социологических наук М.Ю. Смирнова. Эту проблему можно решить как путем создания фундаментального коллективного труда, так и подготовкой ряда кандидатских и докторских диссертаций, посвященных как истории нашей научной дисциплины в целом, так и её предпосылкам, отдельным этапам формирования и развития, отдельным методологическим направлениям и подходам, вкладу отдельных ученых и научных коллективов. Здесь мы столкнемся с рядом объективных трудностей. У нас нет специализированного архива материалов социологических исследований. Часть таких материалов хранится в архивах Института российской истории РАН, Института этнологии и антропологии РАН, Музея истории религии. Другая – не систематизированная и неописанная – возможно, сохраняется в шкафах различных кафедр и институтов, причем там часто уже нет людей, которые знали бы, что это за материалы и откуда они взялись. Вполне допускаю, что, наткнувшись на эти папки и не понимая их исторической и научной значимости, новые люди просто выбросят их или сдадут в макулатуру.

Часть архивов исчезла в 30-е годы. Социологический архив института научного атеизма, хранившийся в специальной комнате, бесследно исчез в августе – сентябре 1991 года, во время ликвидации Академии общественных наук при ЦК КПСС, её здание и его содержимое перешло в ведение Администрации президента РФ. Когда в октябре мы вернулись на свои рабочие места, то обнаружили, что богатейший архив исчез, а комната отдана для хранения инвентаря уборщиц. Сохранилось немного, что было заперто в моем шкафу.

Отчеты о многих исследованиях, проводившихся ИНА, имеются в Российском Государственном Архиве социально-политической истории (в фондах бывшего Центрального партийного архива ЦК КПСС), а также в фондах партийных комитетов в архивах областей, краев, республик РФ.

Часть таких материалов имеется в личных архивах социологов религии тех лет, ещё живущих и уже ушедших. Эти материалы постоянно находятся под угрозой полного исчезновения. Эту трагическую для нашей науки проблему можно было бы решить путем создания централизованного хранилища, но кто за это возьмется? Частично её можно было бы решить, инициировав передачу личных архивов в государственные, федеральные и местные.

И, наконец, для создания истории нашей научной дисциплины и для ее сохранения, неплохо было бы иметь свой сайт в Интернете и на нем раздел «Библиотека», в котором максимально полно выложить публикации прошлых лет и десятилетий по социологии религии.

#### **6. Проблема институционализации отечественной социологии религии.**

Для становления новой научной дисциплины, для получения ею академического статуса очень важен факт её институционализации. Для этого необходимы, на мой взгляд, ряд условий, реализуемых в процессе её развития.

Во-первых, наличие стационарного научно-исследовательского центра или центров (государственного, академического, общественно-научного – все равно), осуществляющего теоретико-методологическую разработку проблем данной дисциплины, систематическое проведение и координацию практических исследований.

Естественно, сразу такие центры не рождаются. На ранних этапах развития, говоря непосредственно об отечественной социологии религии, она становилась предметом интереса и деятельности отдельных ученых – энтузиастов, таких как А.И. Клибанов или Ю.А. Левада, вокруг которых образовывался круг их учеников и последователей. Постепенно социологическое изучение проблем религии в качестве отдельных тем завоевывало себе место в планах академических институтов, например, истории и философии, отдельных вузовских кафедр. На местах периодически создавались небольшие коллективы для проведения конкретного исследования, опять-таки при наличии такого энтузиаста (в Воронеже – М.К. Тепляков, в Казани – Р.Г. Балтанов и др.). Отдельными ступеньками по пути институционализации нашей дисциплины было создание в Институте научного атеизма специальной проблемной группы по социологии религии, на основе которой была затем создана социологическая лаборатория, преобразованная в 1984 г. в отдел социологии религии и атеизма.

Параллельно происходило институциональное оформление отечественной социологии религии в рамках научного социологического сообщества: в структуре Советской социологической ассоциации (ССА) в начале 60-х годов была создана *Центральная научно-исследовательская секция социологии религии (ЦНИС)*, которую возглавил Д.М. Угринович, а с 1984 по 2012 г. – Р.А. Лопаткин. ЦНИС стремилась к объединению и координации творческих усилий социологов-религиоведов, оказывать им методическую помощь, содействовала публикации их работ, установила и поддерживала связи с Исследовательским комитетом № 22 Международной социологической ассоциации. В начале 90-х годов преемник ССА – Российское общество социологов (РОС) подняло статус секции до уровня *Исследовательского комитета (ИК)*.

Все это способствовало институционализации отечественной социологии религии как самостоятельной научной дисциплины, хотя этот процесс на тот период вряд ли можно было считать завершенным.

В постсоветский период процесс создания научных центров и подразделений по социологии религии активизировался. Сначала сектор, а затем отдел социологии религии был образован в Институте социально-политических исследований РАН.



По инициативе и под руководством М.П. Мчедлова был создан Исследовательский Центр «Религия в современном обществе» в Российском независимом институте социальных и национальных проблем (Институте комплексных социальных проблем РАН), входящий ныне в структуру Института социологии РАН. Социолого-религиоведческая проблематика стала одним из важных направлений в работе ведущих российских социологических служб – Левада-Центр, ВЦИОМ, ФОМ. Успешно развивается деятельность службы «Среда», специализирующейся именно на социологии религии. То есть, в деле институционализации отечественной социологии религии сделан большой шаг вперед. Однако у нас до сих пор нет единого центра, который мог бы выполнять функцию координации исследований в этой области, а главное – мог бы создать единый архив и банк информации о результатах социологических исследований по проблемам религии и государственно-конфессиональных отношений.

Вторым важным элементом институционализации научной дисциплины является, на мой взгляд, наличие специального образования и аттестации кадров социологов религии высшей квалификации.

Я уже отмечал, что в советский период социологическими исследованиями проблем религии начинали заниматься люди самых разных профессий, не имевших специального социологического образования, тем более в области социологии религии. Отрадно, что с созданием в России системы социологического образования в социологию религии все больше приходит профессиональных социологов. Это дало существенный импульс повышению качества социолого-религиоведческих исследований. Но в государственном реестре профессий (специальностей) НАШЕЙ СПЕЦИАЛЬНОСТИ НЕТ, КАК НЕТ В ВУЗАХ СТРАНЫ НИ ОДНОЙ КАФЕДРЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ. Нет ее и в номенклатуре научных специальностей Высшей аттестационной комиссии. В стране всё больше защищаются кандидатских и докторских диссертаций, посвященных социологии религии, но они проходят по другим специальностям: философским, социологическим, историческим, культурологическим. Складывается парадоксальная ситуация: специалисты по социологии религии уровня кандидатов и докторов наук есть, и их уже немало, а специальности такой нет! Таким образом, институционализация отечественной социологии религии в этом важном ее аспекте находится пока в зачаточном состоянии.

Третий показатель институционализации научной дисциплины – это наличие постоянных (периодических) специальных изданий. В советский период более или менее регулярно статьи по социологии религии публиковались в «Вопросах научного атеизма» и Информационном бюллетене, издававшихся Институтом научного атеизма, в «Вестниках» МГУ и ЛГУ, изредка – в «Социсе». Однако специального периодического издания социологов религии как не было, так и нет.

В этой ситуации большую роль могут сыграть возможности, которые предоставляет Интернет, что уже прекрасно продемонстрировала социологическая служба «Среда». Именно посредством Интернета открываются возможности создания электронного банка данных, электронного оцифрованного архива материалов прошлых исследований, электронной библиотеки как отечественной, так и зарубежной литературы по социологии религии. Думаю, что инициативу в этом вопросе должен проявить наш Исследовательский комитет социологии религии РОС.

И наконец, четвертый существенный признак институционализации ставшей научной дисциплины – это наличие её написанной истории.

Первый и очень важный шаг в этом направлении уже сделал доктор социологических наук М.Ю. Смирнов, опубликовавший в 2008 г. «Очерк истории российской социологии религии». Думаю, что дальнейшая разработка этого направления наших исследований может дать темы для целой серии кандидатских и докторских диссертаций, монографий и статей, посвященных как истории социологии религии в России в целом, так и по отдельным периодам, регионам, научным центрам и школам. Возможны также работы, посвященные вкладу отдельных ученых. Желательны подготовка и издание учебников, учебных пособий и хрестоматии по истории российской социологии религии.

Силы для реализации этого направления в наших рядах уже есть, к этому подтягивается профессионально подготовленная молодежь. Надо дать им импульс и простор.

## РАЗДЕЛ 2. Теоретические и методологические штудии

*Аринин Е.И.*

*(Владимирский государственный университет, Владимир)*

### ТЕРМИН «ВЕРУЮЩИЙ»: ЛЕКСЕМА, СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТЫ И ПАРАДОКСЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

**Аннотация.** Эта статья содержит результаты социологического изучения религиозности студентов Владимирского университета.

**Ключевые слова:** религия, верующий, молодежь, типы религиозности.

*Arinin E.I.*

*(Vladimir State University, Vladimir)*

### TERM «BELIEVER»: LEXEME, SOCIOLOGICAL FACTS AND PARADOXES OF INTERPRETATIONS

**Abstract.** This article contains the results of a sociological study of religiosity of Vladimir university students.

**Key words:** religion, believer, youth, types of religiosity.

#### **История и филология**

Термин «верующий», который присутствует в большинстве публикаций по социологии религии, неразрывно связан со словом «вера» (Вѣра), восходящим к древней семантике индоевропейского корня «wēg» (истина, правда), исторически изначально относившегося к сфере «хозяйственной жизни» и носившего вполне «прагматичный» характер, когда приверженность одним богам и отвержение других было важной «делкой» и повсеместной практикой, да и сегодня каждый «верующий» в отношении «Своего Бога», должен быть «неверующим» в отношении «чужих богов», поскольку ожидается, что это «доверие» вернется человеку обратно как «Божия помощь» по принципу «я тебе, ты мне» [4]. Слово «Вѣра» зафиксировано в первых отечественных письменных источниках, к примеру, в «Слове о Законе и Благодати» (1037-1050) митрополита Иллариона (полное название: «О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала кагану нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей» //О законѣ Моисѣомъ данѣмъ, и о благодѣти и истинѣ Исусомъ Христомъ бывшии. И како законъ отиде, благодѣть же и истина всю землю исполни, и вѣра въ вся языки простресея и до нашего языка русаго, и похвала кагану нашему Владимиру, от негоже крещени быхомъ и молитва къ Богу от всеа земли нашеа. Пространные статьи «Вера» представлены в современных еврейской, католической и православной энциклопедиях, однако, все они не содержат термина «верующий» как, впрочем, нет его и в целом ряде научных религиозно-учебных изданий, в том числе и в энциклопедическом словаре «Религиоведение» [5; 6; 7; 11].

Филологический анализ показывает, что «верующий» – это, прежде всего, слово (лексема) современного русского языка, вошедшего в широкое употребление

только в XIX-XX вв. Как свидетельствует «Национальный корпус русского языка» годы «пикового» словоупотребления приходятся на 1821, 1882 и 2003 годы [16]. Так в знаменитом «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля (1863) нет отдельной статьи для этого слова, но оно приводится в статьях «вѣра» (где есть производное – «вѣрючий», т.е. «доверчивый, верующий, легковёрный, доверяющий») и «религия», где отмечается, что «религиозный человек, верующий» есть «твердый в вѣре» [9]. Тем самым, слово «верующий» в XIX веке оказывалось двойственным, обозначая как наивного («доверчивого») человека, так и убежденного и «твердого» приверженца («ревнителя»), готового «положить жизнь за вѣру», причем в разное время это могла быть «Российская Церковь» (в терминах «Духовного регламента» 1721 года), мистическое «единство народа христианского» Австрии, Пруссии и России (в терминах «Акта Священного Союза» 1815 года) или «Православная Кафолическая Греко-Российская Церковь» (в терминах второй половины XIX века), которые противопоставлялись «хладноверным», «суеверным», «двоеверным», «неверным» и т.п. современникам, описанным в таких литературных произведениях как, к примеру, «героическая комедия» 1761 года «Безбожник» М.М.Хераскова или всемирно известные романы Ф.М.Достоевского «Бесы» (1872) и «Братья Карамазовы» (1880). Тем не менее, все эти сограждане «приписывались», как в случае первой всероссийской переписи 1895 года, по их «природе» (происхождению, семейной традиции) к «господствующей Вѣре» или другим 15 статистически менее значимым тогда «рубрикам» [23].

Термин до начала XX века использовался скорее в разделительном, чем в привычном нам сегодня широком собирательном значении, обозначая «твердого в вере ревнителя государственного православия» или, по аналогии, приверженцев ряда «терпимых вероисповеданий», тогда как старообрядцев именовали «раскольники», иудеев – «жидами», ламаитов (буддистов) – «идолопоклонниками» и «язычниками», приверженцев духовно-мировоззренческих новообразований – «лжеучителями», «безбожниками», «отступниками», «атеистами», «сектантами», «еретиками» и т.п. (так, к примеру, именовали Л.Н.Толстого в печально известном «Определении с посланием Святейшего Синода № 557 от 20 – 22 февраля 1901 года» и т.п.), между которыми ничего общего не усматривалось. М.А. Рейсмер в 1905 году отмечал, что в России «по прежнему не существует ...человеческой личности с ее миром нравственной духовной свободы», «духовным энтузиазмом» и возможностью создать «религию для своей совести», которую не удовлетворяет «ни одна из существующих ‘вер’» [18]. Нравственная свобода «верующего» здесь выступила оппозицией как принудительной «казенной Вѣре», так и «темным суевериям».

Законодательное закрепление в государстве принципов веротерпимости и свободы вероисповедания в 1905-1917 годах завершаются революционным семантическим нововведением «Постановления Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и Совета Народных Комиссаров о религиозных объединениях» (от 08.04.1929), в котором формулируется понятие «религиозное объединение верующих граждан всех культов», после чего слово «верующий» входит в словари «советского» русского языка, становясь собирательным нормативным обозначением приверженцев любого вероисповедания («культы» православного, иудейского, сектантского или шаманистского): «верующий... признающий существование бога, религиозный человек» (позднее выражение «признающий существование бога» меняется на более широкое «признающий существование сверхъестественного») [21]. «Верующие» как собирательная категория противопоставляются «атеистам» как носителям «передового научного марксистско-ленинского мировоззрения» и

«строителям коммунизма». И.В. Сталин лично внес в опросные листы Всесоюзной переписи 1937 года позицию, выясняющую, считает ли гражданин себя «верующим» или «неверующим» в противоположность прежнему «природному» приписыванию, в результате чего выяснилось, что в стране после «пятилетки безбожия» и 20 лет утверждения новой идеологии оказалось 56,7% «верующих», что вызвало известные репрессии в отношении организаторов и запрет на публикацию полученных данных [8]. Позднее исследователи старались не вводить в анкеты такие прямые вопросы, используя термин «верующий» в аналитическом плане, т.е. не в качестве самоопределения опрашиваемых, но как интерпретацию убеждений тех респондентов, которые отвечали, что они «верят в Бога» [10].

В СССР разворачиваются многочисленные попытки создания универсальной «типологии верующих», целью которых было как изучение сходства и различий приверженцев различных религиозных движений, выявление «маркеров» и «индикаторов», характеризующих особенности их мировоззрения, поведения и интегрирования в специфические сообщества (церкви, приходы, общины и т.п.), так и использование этих знаний для успешного ведения работы по «атеистическому воспитанию трудящихся» и «преодолению религиозных пережитков». Вместе с тем очевидным было различие критериев «подлинных ревнителей» как в разных конфессиональных традициях, так и в типологически различных формах религии (к примеру, в «высоком» и «народном» христианстве, иудаизме или в шаманизме, которые виделись не столько сходными, сколько очевидно различными между собой для этнографов и фольклористов) или в «парарелигиозных феноменах» (идеологиях, «культурах звезд» и т.п.) в результате чего за советский период так и не удалось сформулировать научное определение термина «верующий», превратить интуитивно понятное слово разговорного языка в ясный элемент концептуальной системы, как и многие другие попытки представить сложный и динамичный внутренний мир глубинных переживаний личности более «ясным» и специфичным, чем он есть в действительности. «Верующий» для советской идеологии – это эмпирическое воплощение «религии» («мракобесия», «врага науки» и т.п.), препятствие на пути развития общества к коммунизму, требующее выработки точных критериев описания, выявления и последующих исправления, нейтрализации или уничтожения.

Оборотной стороной таких классификаций было ситуативное выделение или сокрытие особой категории «колеблющихся», которую либо «высвечивали», чтобы показать «недостатки в атеистической работе» конкретного региона, либо, наоборот, старались не замечать, отчитываясь «об успехах». Иронично-карикатурное описание фундаментальной неопишуемости динамичного и полиморфного «многообразия верующих» в позднем СССР было представлено М.Н.Эпштейном в книге «Новое сектантство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970 – 1980-е годы». Автор показывал, что такого рода «приверженность» возникает и исчезает практически ежедневно, и, соответственно, ее невозможно отследить, описать и «запротоколировать» в архивах тех или иных «ведомств национальной безопасности».

В мировой литературе XX века получило развитие широкое понимание термина «верующий», фокусирующееся именно на внутреннем мире личности, когда, как отмечал П. Тиллих, «число верующих людей в т.н. 'иррелигиозный' период может быть большим, чем в 'религиозный'» [20]. Известна Симона Вейль как «верующая вне конфессий» и множество других аналогичных примеров, свидетельствующих, что понятие «верующий» перестало быть частью понятия «религиозный» (в значении «приверженца конфессии», «ревнителя»), характеризуя людей,

кто искренне готов «подчинить свою жизнь требованиям его веры», будь то вера в Христа, коммунизм, гуманизм или научно-технический прогресс. Митрополит Антоний (Сурожский) задавал вопрос о том, кто был большим верующим христианином во время Второй мировой войны: тот, кто с крестиком на шее прятался в окопе или тот коммунист («безбожник»), который рискуя жизнью, пошел спасать немецкого ребенка (известный монумент в Трептов-парке в Берлине).

В постсоветские годы в России наблюдается новая тенденция в понимании слова «верующий», которое, с одной стороны, стало маркером подчеркиваемой и даже порой демонстрационной «духовности», «возвышенности», «причастности сакральному» и, соответственно, определенной «воли к власти», тогда как, с другой, «если о человеке говорят, что он ‘верующий’, это не значит, что ему вменяют в обязанность что-то делать и быть каким-то», в отличие от того, что «интеллигентный человек не может быть любым», т.е. «характеристики людей как верующих не несут нормативного аспекта», более того, в последние годы у понятий «верующий, религиозный, воцерковленный» появилась ассоциация со значением «обиженные», т.е. «верующие» – это люди, которые «обижены, оскорблены, обмануты, их не уважают» [12].

Логически, казалось бы, очевидно, что «верующий» не может быть «неверующими» или «сомневающимся», однако, не менее хорошо известно, что на практике не только каждый «верующий» в свой «образ Бога», является «неверующим» в другие «образы», но и в истории «неверующими» часто именовали просто «инакововерующих» и «инакомыслящих» (даже Сократ и первые христиане публично обвинялись в «атеизме» и «нечестивости»), а всем известная Мать Тереза, согласно ее недавно опубликованным дневникам и письмам, более 50 лет «сомневалась в существовании Бога» [14]. Социологам хорошо известно и то, что до 20% назвавших себя «православными», одновременно заявляют, что они «не верят в Бога» [15].

Традиционное (досоветское и советское) понимание слова сохранилось вплоть до словарей наших дней, где «верующим» считается 1) тот, кто верует в Бога или 2) религиозный человек (при этом может приводиться более 20 синонимов этого слова: адорант, благочестивый, боголюбец, пистевон, набожный и т.п.). Вместе с тем, в полемических публикациях атеистов сегодня тоже могут назвать «верующими» («верующими в отсутствие Бога»), а «верующих» сограждан противопоставлять «религиозным» (как более строгим приверженцам, собственно «ревнителям» определенной юрисдикции, к примеру, РПЦ МП и т.п.), в отличие от тех, кто «свободно почитает Бога (Абсолют, Трансцендентное, начало бытия и т.п.)» и чья «вера не вмещается в рамки какого-то вероисповедания». Таким образом, с одной стороны, слово «верующий» сегодня приобретает широкое антропологическое значение, поскольку каждый человек во что-то верит. С другой стороны, возродилась и семантика XIX века, где «верующий» есть именно «ревнитель» РПЦ МП, т.е. личность, «твердая в нашей Вере», которая должна активно демонстрировать «неверие» в другие «верования», в том числе и «детские» (так, вырастающие дети перестают верить в Деда Мороза, Бабу Ягу и т.п.). Те же словари, однако, в качестве антонимов слова «верующий», как и в XIX веке, указывают сегодня на слова «неверующий», «атеист», «безбожник», «агностик», хотя сегодня возникла такая парадоксальная самоидентификация как «православный атеист» (Л.Н. Митрохин, С.П. Капица и др.), а в 2012-2013 годах в интернете, особенно «православном», активно велась дискуссия о том, является ли «верующим» Б.Гребенщиков или он «эзотерик», «буддист», «окультист» и т.п.

Сегодня на уровне СМИ, ряда законотворческих инициатив и идеологиче-

ских проектов именно «православие» представляется символом предельно высокого социально-политического ранга, а социологи отмечают, что при этом «понятия ‘русский’ и ‘православный’ настолько сближаются, что становятся почти синонимами» и, более того, «в полном противоречии с ‘нормальной’ логикой и прямым значением терминов в современной России понятие ‘православный’ не является частью более широкого понятия ‘верующий’, а, скорее наоборот, понятие ‘верующий’ стало частью понятия ‘православный’», поскольку «людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих» [17]. Кажущееся парадоксальным преобладание «православных» респондентов над «верующими» отмечают и другие исследователи [1]. Исторически, однако, как было показано выше, в XIX веке соотношение этих понятий было именно таким, поскольку «верующими» назывались не все, но только «твердые в вере» православные, т.е. мы сегодня оказались в периоде своего рода реставрации «конфессиональной семантики» и ее соприсутствия с другими семантиками, в т.ч. «советскими» и собственно «социологическими». Наука, однако, требует разделять языки обыденного самоописания и экспертной интерпретации. «Верующий» для науки – это важнейший теоретический концепт, обозначающий элементарно-индивидуальное проявление религиозности, эмпирическое воплощение религии, требующее выработки корректной модели концептуального описания действительности в рамках которого и «неверующий» (согласно самоописанию) респондент оказывается так или иначе «религиозным» в более широком контексте.

### **Социологические факты и интерпретации**

В рамках реализации проекта РГНФ во Владимирском государственном университете в течение сентября и октября 2013 года было проведено исследование путем анкетирования, в котором приняло участие 808 студентов первого и второго курсов гуманитарных, технических и естественно-научных направлений (преимущественно бакалавриат) [3]. В рамках данного исследования мы исходили из самооценки опрошенных, т.е. приняли ряд рабочих определений терминов, где «верующие» – это те респонденты, которые выбрали в вопросе 1 вариант ответа «считаю себя верующим», тогда как «сомневающиеся» – выбравшие варианты ответа «скорее верующий», «скорее неверующий» или «еще только ищущую свою веру», а «неверующие» – выбравшие вариант ответа «неверующий» или «слишком занят насущными проблемами, чтобы думать о вере и религии». В целом, «верующих» и «скорее верующих, чем неверующих» оказывается 65,5%, «неверующих» и «скорее неверующих, чем верующих» 20,2%, а так или иначе дистанцирующихся от самой этой альтернативы («только ищущих» и «слишком занятых») – 9%. С другой стороны, эти же результаты говорят, что готовы определяться в своей идентичности (при всей условности этой самоидентификации) только 44,7 % (35,5 отнесли себя к «верующим» и 9,2 – к «неверующим»), тогда как 50% оказались не готовыми «рубрицировать» свои убеждения так или иначе, т.е. могут быть отнесены к «сомневающимся» («колеблющимся»). Последние категории, однако, отражают определенную «конфессиоцентрированность» распространенных исследований, поскольку предполагают, что человек в норме должен уметь себя четко конфессионально идентифицировать, т.е. «религию» и сегодня стремятся редуцировать к «Вѣре» в духе переписи 1897 года, тогда как действительная картина значительно сложнее.

Все наши респонденты принадлежат к «пост-советскому поколению», родившемуся в 90-е годы XX века, когда десятки миллионов «советских людей» всего за несколько лет осознали себя в качестве «верующих», «религиозных» и «пра-

вославных». Одновременно происходило бурное увлечение населения «таинственным» (эзотерикой, оккультизмом, мистикой и т.д.), подкрепляемое множеством программ ТВ (Лонго, Кашпировский, Чумак, целый канал ТВЗ-«Первый мистический» и т.п.), публикациями печатных СМИ, многочисленными сайтами и библиотеками в интернете. Одновременно возрождалась и «приходская жизнь» Владимирской епархии (с 2013 года: Владимирская епархия Владимирской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата), ряда других религиозных объединений региона (около 20 юрисдикций). С одной стороны, религиозная идентичность сегодня стала свободным выбором, который не регламентируется уголовным законодательством, как это было в России до 1905 года. С другой стороны, в регионе утвердился «проправославный консенсус», способствующий своего рода «конфессиональной реставрации», когда «придерживаться православия» считается «нормальным» и даже «престижным» самоопределением. Вместе с тем, на экспертно-аналитическом уровне точнее будет говорить о формировании трех «типов религиозности»: «проправославном» (конфессиональном), «просекулярном» (научно-этическом) и «проэзотерическом» (художественно-мистическом, магическом). Каждый респондент, так или иначе, сочетает в своем внутреннем мире некоторое отношение к «науке», «религии» и «таинственному».

Дополнительно анкета содержала ряд уточняющих вопросов, предполагая выявить особенности понимания того, как респонденты представляют себе, кого можно назвать «верующими» и «религиозными» людьми. Полученные результаты показывают, что семантически слово «верующий» соответствует исторически характерному для региона «православному контексту», где нормативной видится именно «вера в Бога» (3,74 из 5 баллов). При этом поддерживаются и другие позиции: «кто соблюдает традиции своей религии» (3,27) и «для кого вера стала главным смыслом жизни» (2,96). Характерно и согласие с расширенным значением в позиции, относящей к верующим «любого, поскольку каждый так или иначе верит в нечто» (2,23) или именно «православного человека» (2,12), в отличие от сравнительно меньшей численности тех, кто «лично сталкивался с таинственными явлениями» (1,75). Собственно опыта непосредственного взаимоотношения с «таинственными феноменами» у респондентов практически нет, и они, в основном, не признают саму такую возможность, что, вероятно, объясняется тем, что в отечественной культуре XIX-XX веков сложилась устойчивая дифференциация «вера/знание» (религия/наука), когда категорию «вера» относят именно к «миру незримого» (т.е. к «реальности», с которой невозможно «непосредственно взаимодействовать», в отличие от прагматичных и деловитых «магии», «колдовства» или «мантики»), т.е. бытию, о котором нельзя «знать», да и само христианство два тысячелетия боролось с «колдовством». Тем не менее, СМИ за последние четверть века совершили своего рода «эзотерическую революцию» в сознании респондентов или, другими словами, выявили пласт «проэзотерических» интересов у респондентов, относящих себя к категориям «верующий» (теоретически и статистически, в нашем регионе – «ревностный прихожанин храма РПЦ МП») и «неверующий» (теоретически – «убежденный атеист», «горячий энтузиаст научно-технического прогресса»).

В советское время велись известные дискуссии о том, как возможны «верующие ученые», что сегодня уже никого не удивляет, но, вместе с тем, даже в современном интернете невозможно найти текст со словосочетанием «верующий колдун» или «верующий шаман», хотя объявления о том, что отдельные «верующие» могут оказать «магические услуги» за «умеренную цену» встречаются не



редко, т.е. интуитивно считается, что «колдун» не может быть «верующим» (т.е. «верующие» – это «православные» и близкие к ним по типу приверженцы религии). Семантика противопоставления «магии» и «религии» была детально научно описана еще в начале XX века одним из основоположников современной антропологии Дж. Фрезером [22], который их рассматривал как «этапы развития человечества» к «науке», что, однако, после полевых исследований другого классика современной антропологии Б.Малиновского [13], стало осмысливаться как неразрывное сосуществование «магии-религии-науки» в качестве специфичных аспектов каждой личности в любую эпоху. Н. Луман тоже выделял три типа религиозности в зависимости от этапов коммуникативистского становления современного общества – культуры древних «сегментарных коллективов», религия городских «стратифицированных обществ» и конфессии массмедийного «общества обществ» [2]. Тем не менее, на уровне массового сознания отождествление «веры» с «бескорыстной религией», противопоставляемой «хозяйственной, т.е. корыстной, магии», сохраняется.

Если в XIX веке слово «верующий» относилось к «прихожанам», «православным христианам», «религиозным людям», «твердым в вере» т.е. беззаветно преданным «Православной Кафолической Греко-Российской Церкви», то сегодня респонденты, как показывают многочисленные опросы последних лет, практически не являются ни «прихожанами», ни «ревнителями». Они почти не участвуют в фактической приходской жизни, на первое место вынося утверждение, что «верующий» это, прежде всего, тот, кто «верит в Бога» (3,74), в отличие от тех, кто «верит в нечто таинственное» вообще (2,04), однако, с точки зрения «внешних» (назвавших себя «неверующими»), т.е. респондентов, смотрящих на проблему «со стороны», на первое место выходит «соблюдение традиций своей религии» (3,50), поскольку для них, как и авторов «Постановления...» 1929 года, различия в «духовно-мировоззренческих» аспектах менее значимы, чем сама «культовость» («традиционализм благочестия»), т.е. установившиеся еще в Средние века культурно-конфессиональные дифференциации «вера/суеверие», «христианство/язычество», «православие/инославие», «магия/религия» представляются менее важными, чем утвердившаяся в XX веке альтернатива: «религия (магия, культуры)/наука (коммунистическое строительство и технический прогресс)». Советская идеология ушла, но альтернатива «религия/наука» очевидно сохраняется.

С одной стороны, сегодня «православные», «буддисты», «мусульмане», «индуисты», «астрологи», «мистики», «окультисты», «эзотерики», «шаманисты» и т.п. считаются «приверженцами религии» (и изучаются, к примеру, в «религиоведении»). С другой стороны, различие «веры» (как «религии») и «магии» (как «суеверия») сохраняется как в массовом сознании, СМИ, так и в научной литературе, при этом «суеверные сообщества» («астрологи», «мистики», «окультисты», «эзотерики» и «шаманисты») практически вообще не подпадают на практике под действие Федерального закона от 26.09.1997 № 125-ФЗ "О свободе совести и о религиозных объединениях", ориентированного терминологически и концептуально именно на РПЦ и типологически сходные с ней «конфессии» («вероисповедания») [24, с. 3–4], Никто с них не требует «уставных документов», излагающих основы вероисповедания и нормы культовой практики, поскольку эти «основы» и «нормы» здесь ситуативны.

В отличие от трактовки слова «верующий», респонденты полагают, что «религиозный» человек – это, прежде всего, тот, кто «соблюдает традиции своей религии» (3,41), хотя очень близкой оказывается и позиция «верит в Бога» (3,39), при этом для женщин, «гуманитариев» и «верующих» второе несколько важнее перво-

го. Вероятно, в определенной мере это связано с тем, что слово «религия» вошло в русский язык только в XVIII веке, оставшись во многом в качестве «книжного» и официального, тогда как слово «вера», зафиксированное в памятниках древнерусской письменности, имеет богатейшую «народную» семантику. В этой связи выражение «религиозный человек» более коннотирует с приверженцем «официальной церкви» («влиятельной конфессии», книжной «догматики» и традиционного «богослужения» РПЦ), тогда как «верующий» – с интимным духовным миром личности, «мерцающим смыслами» (порой противоречивыми и альтернативными), что описывается как «вера» или «мировоззрение» («вера в Бога», «мистицизм», «двоеверие» и т.п.).

Содержание «веры» нами прояснялось в следующем уточняющем вопросе для тех, кто определил себя как «верующего» в отношении того, во что они, собственно, «верят». В целом, предпочтение «конфессионального» понимания веры характерно для 76,2% респондентов («вера в Бога»), при этом несколько больше (39,9%) воспринимают эту веру в рамках собственно объективной «доктринальной нормы» («верю в Бога, как о Нем учит вероисповедание»), тогда как 36,3% – более ориентированы на субъективном плане («верю в Бога, как Его понимаю сам»), 10% вообще затруднились определиться в этом вопросе. Для 9,3% близка компромиссная позиция («верю в Бога и таинственные силы») и только 4,3% ориентированы на «таинственные силы» сами по себе. При этом «мужчины» и «технари» несколько более «эзотеричны» и, одновременно, «секулярны», тогда как «женщины» и «гуманитарии» более «конфессиональны».

Последующие вопросы носили дальнейший уточняющий характер, проясняя некоторые характерные парадоксы современной религиозной идентификации. В целом, в данном ракурсе «конфессиональное» (3,56), «секулярное» (3,44) и «эзотерическое» (3,14) понимание специфики «веры» образуют своего рода «иерархию» мироотношения, при этом для «мужчин» и «технарей» важнее «секулярное», чем «конфессиональное», в отличие от «женщин» и «гуманитариев», которые к тому же и более «эзотеричны» (выше % веры в привидения, сны, сглаз и гадания), хотя первым, в свою очередь, оказываются несколько ближе «пришельцы» и «колдуны».

В целом можно отметить, что опрос показывает, что в молодежной среде намечаются различия между группами самоидентификации «верующие», «сомневающиеся» и «неверующие», когда три основных ответа для первой (Бог существует: 4,43; воскресение Христа произошло в действительности: 3,84; чудеса существуют: 3,45) существенно отличны как от лидеров второй группы (только наука приносит пользу: 3,48; Бог существует: 3,47; чудеса существуют: 3,15), так и третьей (только наука...: 4,06; пришельцы...: 2,59 и чудеса...: 2,42). При этом количество относительно «уверенных» и «неуверенных (колеблющихся)» почти совпадает. В аналитическом плане представляется более корректным говорить не столько об утверждении в молодежной среде перспективы «строгой приверженности» к той или иной из трех форм самоопределения (соответствующей «твердости в вере»), сколько о «проправославных», «просекулярных» и «проэзотерических» тенденциях в самоопределении респондентов, так или иначе «верующих». Можно полагать, что термин «верующий» характеризует любого «причастного к религии», что, однако, не означает отказа от «причастности к науке» или «причастности к волшебной силе искусства». В перспективе представляется эвристичным соотнести эти данные с идеями Н.Лумана о трех типах религиозности, коррелирующих с этапами коммуникативистского становления современного общества [2].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Общественно-политическая роль РПЦ в восприятии студенчества // Социологические исследования. 2013. № 10.
2. Аринин Е.И. Религия как «аутопойетическая» система в работах Никласа Лумана // Религиоведение. 2013. № 2.
3. Аринин Е.И., Петросян Д.И. Пилотное исследование особенностей религиозности студентов ВлГУ // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е.И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.
4. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.: Пер. с фр. / Общ. ред и вступ. ст. Ю.С. Степанова М.: Прогресс-Универс, 1995.
5. Вера / Еврейская энциклопедия // <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>
6. Вера // Православная энциклопедия. – М. : Церковно-научный центр Русской православной Церкви «Православная Энциклопедия», 2004. – Т. VII. – С.669-695.
7. Вера // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т.1. – М. : Больш. рос. энцикл., 1993. – С. 352-355.
8. Волков А.Г. Перепись населения 1937 года: вымыслы и правда // Перепись населения СССР 1937 года. История и материалы/Экспресс-информация. Серия "История статистики". Выпуск 3-5 (часть II). М., 1990.
9. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I и IV. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955.
10. Иванов А.И. Религиозность населения Владимирской области эпохи «завершения советского периода» // Религия и религиозность во Владимирском регионе: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. Т.2. – Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2013.
11. Католическая Энциклопедия. – М.: Изд-во Францисканцев, 2002. – С. 923-927.
12. Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. Религиозные // <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/> (дата обращения 28.05.2014).
13. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский ; [пер. А. П. Хомик ; науч. ред. О. Ю. Артемова]. – М. : Рефл-бук, 1998.
14. Мать Тереза сомневалась в существовании Бога // <http://christforum.info/news-view-50.html> (дата обращения 28.05.2014).
15. Мчедлов М.П. От редакционной коллегии // Религии народов современной России: Словарь / Ред. кол.: Мчедлов М.П. (отв. ред.) Аверьянов Ю.И., Басилов В.Н. и др. – М.: Республика, 1999.
16. Национальный корпус русского языка// <http://ruscorpora.ru/> (дата обращения 28.05.2014).
17. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К.Каариайнена и Д.Фурмана; М.; СПб.: Летний сад, 2007.
18. Рейсмер М.А. Государство и верующая личность. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011.
19. Религиоведение : энцикл. слов. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 197.
20. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.
21. Толковый словарь русского языка. Под редакцией Д.Н. Ушакова. М, 1935.
22. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003.
23. Чумакова Т. «Карта религий» для неудавшейся Всесоюзной переписи 1937 г.: забытая страница советского религиоведения // Государство. Религия. Церковь. 2012. № 3-4(30).
24. Шахов М.О. Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» и старообрядчество // Старообрядец. 1998. № 9. С.3-4.

## REFERENCES

1. Andreeva L.A., Andreeva L.K. Socio-political role of Russian Orthodox church in students' perception // Sociological researches. 2013. № 10.
2. Arinin E.I. Religion as «autopoietic systems» in Niklas Luhmann's works // Religious Studies. 2013. № 2.
3. Arinin E.I., Petrosyan D.I. Pilot researches of the students' religiosity peculiarities // Religion and religiosity in Vladimir region: multi-authored monograph / under the edition of E.I. Arinin. V.2. – Vladimir: Publishing house Vladimir state university, 2013.
4. Benvenist E. Dictionary of Indo-European social terms. Translated from French/Edition and introduction of Y.S. Stepanov M.: Progress-universe, 1995.
5. Faith / Jewish encyclopedia // <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=10890&query=%C2%C5%D0%C0>
6. Faith // Orthodox encyclopedia. - M. : Ecclesiae –scientific center of the Russian orthodox church «Orthodox encyclopedia», 2004. - V. VII. – P.669-695.
7. Faith // Orthodox: encyclopedia dictionary: In 3 v. V.1. - M. : Big Russian Encyclopedia., 1993. – P. 352-355.
8. Volkov A.G. Population census of 1937: fiction and truth // Population census of the USSR 1937. History and materials /Express-information. Series "History of statistics ". Edition 3-5 (part II). M., 1990.
9. Dal V. Defining dictionary of the vivid great Russian language. V. I and IV. M.: State publishing House of foreign and national dictionaries, 1955.
10. Ivanov A.I. Population religiosity of Vladimir region during the period of «finishing of soviet period» // Religion and religiosity in Vladimir region: multi-authored monograph / under the edition of E. I. Arinin. V.2. – Vladimir: Publishing house Vladimir state university, 2013.
11. Catholic encyclopedia. – M.: PH Franciscans, 2002.– P. 923-927.
12. Lyubarsky G.Y. Faith. Religion. Church. Continuation: cultured vs. religious // <http://polit.ru/article/2012/09/21/cogniometry/>(assessed date 28.05.2014).
13. Malinovsky B. Magic, science and religion / B. Malinovsky; [translated by A. P. Khomic ; scientific editor O. Y. Artemova]. – M. : Refl-book, 1998.
14. Mother Teresa doubted the existence of God // <http://christforum.info/news-view-50.html> (assessed date 28.05.2014).
15. Mchedlov M.P. From the editorial board // Peoples' religion in modern Russia: Dictionary / editorial board: Mchedlov M.P. (responsible editor) Averyanov Y.I., Basilov V.N. and others- M., Republic, 1999.
16. National corpus of Russian language // <http://ruscorpora.ru/> (assessed date 28.05.2014).
17. New churches, old believers – old churches, new believers. Religion in Post-Soviet Russia / Ed. Kimmo Kaariajnen, Dmitry Furman - M. ; Saint Petersburg .: Summer Garden, 2007 - 416 p.
18. Reismer M.A. State and faithful personality. M.: Book house «LIBROKOM», 2011 .
19. Religious Studies: encycl. dictionary. – M. : Academical Project, 2006. – P. 197.
20. Tillikh P. Favourite. Theology of culture. M.: Yurist, 1995.
21. Defining dictionary of the Russian language. Under the edition of D.N. Ushakov. M, 1935.
22. Freser D.D. Golden bough: researches of the magic and religion. – M.: LLC Publishing house AST, 2003 г.
23. Chumakova T. «Map of religions» for failed All-Union tabulation of census data 1937 г.: forgotten page of soviet religious studies // State. Religion. Church. 2012. №3-4(30).
24. Shakhov M.O. Law «Concerning Freedom of Conscience and Concerning Religious Associations» and Old Belief // Old Believer. 1998. № 9. P.3-4.

*Бахарев В.В.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## РОССИЙСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В УСЛОВИЯХ РЕЛИГИОЗНОЙ РЕИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ: К ПОСТАНОВКЕ ЗАДАЧ

**Аннотация.** Автор показывает изменение правового положения части религиозных объединений («Аум Синрикё», ваххабиты) вследствие совершаемых ими террористических актов. В качестве конструктивного противовеса рассмотрена социальная, военная, международная деятельность Русской православной церкви (Московский патриархат).

**Ключевые слова:** социология религии, православие, закон, русский мир.

*Bakharev V.V.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## RUSSIAN SOCIOLOGY OF RELIGION IN RELIGIOUS REINSTITUTIONALIZATION CONDITIONS: TOWARDS TASK SETTING

**Abstract.** Author shows changing of the laws about any religion (“Aum Shinrikyo”, wahhabis) because of their terrorist acts. As a constructive counterweight social, military, international activity of Russian orthodox church (Moscow patriarchy) is examined.

**Key words:** sociology of religion, orthodoxy, law, Russian world.

Со времени, когда марксизм-ленинизм, культивируемый в обществе в качестве государственной идеологии как единственная позитивно воспринимаемая коммунистическим руководством страны мировоззренческая парадигма, утратил свою былую значимость в России, прошло четверть века. Перед религией, некогда бывшей изгоем в системе эталонных духовных ценностей советского народа, были широко распахнуты двери больниц, учебных заведений, воинских частей и др. Сегодня можно говорить о произошедшей за истекший период реинституционализации религии и религиозных объединений конкретных конфессий в современном нам «постсекулярном» российском обществе.

Исходя из понимания социального института как «правил игры» в обществе, задающих структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия [2, с. 428], жизнь нашего общества за последнюю четверть века обогатилась новыми правилами. Одним из «режиссёров» и главных реализаторов этих правил выступают активизировавшиеся религиозные объединения, руководимые соответствующим культово-вероучительным «габитусом». В то же время они не могут считаться с фундаментальным фактом асимметрии светско-религиозной репрезентации, в соответствии с которым культурные позиции светских и религиозных социальных субъектов в современном обществе неравноправны [4, с. 88]. Как следствие, «для успешной адаптации к светской социокультурной среде любая религиозная социокультурная система вынуждена специально рефлексировать в нескольких жизненно важных направлениях» [5, с. 129–142]. Институциональные рамки религиозной активности определяются привычным нам светским мейнстримом, но в то же время в этих границах утверждаются не вполне привычные формы концептуальных обоснований и ритуальных действий.

Особую значимость и актуальность приобретают, во-первых, развитие социально конструктивных инициатив, исходящих от институций традиционных религий и конфессий (среди которых наиболее авторитетной, влиятельной и «задающей тон» всем прочим традиционным религиозным объединениям выступает Русская православная церковь Московского Патриархата – РПЦ МП), во-вторых, всестороннее партнерское взаимодействие этих религиозных объединений с государственными структурами и нарождающимися институциями гражданского общества. Важными задачами социологии религии, в данной связи, представляются концептуальный анализ, систематический мониторинг и прогнозирование процессов в соответствующих подсистемах и аспектах религиозной ситуации, как на уровне государства, так и на уровне регионов, прежде всего, приграничных. Настоящая статья посвящена постановке задачи и первичному обзору направлений исследований в данной сфере.

В недалекой ретроспективе процесс взаимных религиозно-светских контактов в стране не отличался особой избирательностью. Гостиными вузов, колледжей, больниц, пансионатов и домов для пожилых и престарелых граждан, детских домов и социально-реабилитационных центров для несовершеннолетних, воинских коллективов были представители не только традиционных для России конфессий, но и зарубежные религиозные миссионеры. Для этого периода характерно не критическое восприятие светскими гражданами, в т.ч. должностными лицами государственных властных структур, и общественно-политическим дискурсом всего того, что преподносилось в сакрализованном религиозном обрамлении. В региональной социокультурной среде стали появляться различного рода религиозные движения и социальные институты, многие из которых спонсировались зарубежными религиозными центрами. Совместные конференции, выступления религиозных деятелей и духовенства перед учащимися и студентами, военнослужащими, заключенными и др., культовая практика в учреждениях образования, здравоохранения и социальной защиты населения, в местах лишения свободы и дислокации воинских частей и другие формы взаимных контактов стали привычным явлением для регионального социума.

Направление вектора общественного сознания постепенно начало меняться после террористического акта в токийском метро, совершенного адептами зарегистрированного и в России религиозного движения Аум Синрике. Его жертвами стали десятки ни в чем не повинных людей. Это событие послужило серьезным основанием к пересмотру получившей широкое распространение в первые постсоветские годы позиции, которая сводилась к обобщенно-синкретической трактовке религии как панацеи от духовных болезней российского общества [3, с.111–119].

Как бы это ни казалось кому-то странным, но одной из первых на деструктивные тенденции в религиозной жизни российского общества, ставшие весьма заметными в последнее десятилетие, указала РПЦ МП. Иерархи РПЦ МП (далее в тексте – Церковь) выразили свою озабоченность по поводу активной миссионерской деятельности, осуществляемой на ее «канонической территории» представителями как инославных традиционных конфессий, так и нетрадиционных для России религий, руководящие центры которых находятся за пределами Российской Федерации. Только вслед за этим отреагировала на происходящие процессы и законодательная власть, приняв Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997), предусматривающий, в сравнении с Федеральным Законом «О свободе вероисповеданий» (1990), ряд ограничений в деятельности иностранных религиозных миссий и организаций.

Окончательно российское общество в вопросе о соотношении конструктивного и деструктивного в религии «прозрело» в связи с экспансией на территорию России «чистого» ислама в форме ваххабизма, нашедшего себе в 1990-е гг. питательную среду у определенной части приверженцев суфизма и политиков Чечни. С 2000 года в результате терактов на территории РФ погибли 1175 человек и более 3200 получили ранения [9].

Современная диалектика причинно-следственных связей возникновения и преодоления угроз в пограничных и соприкасающихся с ними пространствах Российской Федерации аккумулируется сегодня в понятии «международный терроризм», имеющий в своем сакральном обрамлении исламские корни. Об этом достаточно наглядно свидетельствуют активизация исламских экстремистских группировок в их стремлении к политическому лидерству, а также террористические акты в России, послужившие отправной точкой, например, для контртеррористической операции российских войск в Чечне.

Судя по событиям последних лет, угрозы пограничной безопасности со стороны международных террористических организаций, сакрально-идеологическим содержанием которых выступает исламский фундаментализм, становятся доминирующими. В числе этих организаций:

- «Братья мусульмане», сеть групп которых прикрывается названиями: «Общество социальных реформ», «Комитет исламского призыва», «Аль-Игаса», которые действуют на территории стран Центральной Азии и Закавказья;
- «Комитет мусульман Азии», функционирует на территории России и стран Центральной Азии;
- «Хизб ут-Тахрир аль Ислами», активно проявляющий себя в России, Азербайджане, Белоруссии, Казахстане, Киргизии, Узбекистане, Украине;
- «ХАМАС», действует в местах компактного проживания мусульман в России и в странах Центральной Азии;
- Благотворительный фонд «Ибрагим Бен Адул Азиз Аль Ибрагим», активен в основном в России;
- «Акромиды» – религиозное течение, характерное главным образом для Узбекистана;
- «Центр исламского развития», облюбовал для себя территорию Киргизии;
- «Адолат уюшмаси», раскинул свои сети в основном на территории Узбекистана;
- «Товба» – экстремистское течение, действующее на территории Азербайджана, Киргизии, Узбекистана.

Так как безопасность приграничного региона, каковым, в частности, является в России Белгородская область – системное образование, а религиозный фактор – понятие интегративное [6, с. 79-89], вполне закономерна постановка вопроса о том, как соотносятся звенья системы с факторными составляющими. Общероссийское и региональное законодательство «де-юре» отражает многоконфессиональный характер религиозной жизни жителей региона. Провозглашение Конституцией России светского характера государства утвердило равенство всех религиозных организаций перед законом. Вместе с тем, «де-факто» их общественная значимость определяется численностью конфессий, их интегрированностью в историю регионального социума, а также отношением руководства страны и региона к тем или иным вероисповеданиям.

Не является открытием факт того, что РПЦ МП в этом отношении по праву занимает приоритетные позиции. Иерархи Церкви обязательно присутствуют на знаменательных для государства и региона событиях. Так, дата 7-е января – православное Рождество Христово, законодательно закреплена в качестве государственного праздника, руководители страны и региона принимают участие в православных торжествах по случаю Рождества, Пасхи; в свою очередь, Патриарх РПЦ МП и правящие архиереи приглашаются на важные государственные и региональные торжества. В ряде российских регионов с сильным преобладанием православия взаимодействие светских властей и церковных институций приобрело особенно активный характер [7, с. 290–294]. Всё это является манифестацией, отражающей реалии институциональной составляющей религиозной ситуации в государстве.

*Социальное служение Церкви.* То, что говорилось выше о ряде аспектов деятельности Церкви, является в определенной мере её социальным служением. Однако данный аспект вопроса можно выделить и в специальный блок. Направлений социального служения Церкви много; мы не ставим задачу рассматривать их все в рамках одной статьи, а лишь обозначим ключевые аспекты.

Прежде всего, следует отметить, что в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» указаны следующие области сотрудничества:

1) миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами;

2) забота о сохранении нравственности в обществе;

3) духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание;

4) дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ;

5) охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры;

6) диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для Церкви и общества, в том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений;

7) попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание;

8) труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы;

9) наука, включая гуманитарные исследования;

10) здравоохранение;

11) культура и творческая деятельность;

12) работа церковных и светских средств массовой информации;

13) деятельность по сохранению окружающей среды;

14) экономическая деятельность на пользу Церкви, государства и общества;

15) поддержка института семьи, материнства и детства;

16) противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества [8, с. 13].

В данной связи следует отметить, что взаимодействие между государственными и церковными институциями в России в последние годы выходит на *новый организационно-правовой уровень*. Как прецедент, характерно заключение соглашения о социальном партнерстве между Святейшим Патриархом Московским и



всёя Руси Кириллом и Полномочным представителем Президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе Н.А. Винниченко. Впервые документ такого рода имеет всеобъемлющий характер и официально называется «Соглашением о социальном партнерстве». Особенность этого документа состоит в том, что он затрагивает большое количество сфер общественной жизни, охватывая вопросы укрепления нравственных, семейных, общественных, гражданских и патриотических ценностей, развития милосердия, сохранения объектов исторического и культурного наследия, укрепления безопасности и стабильности общества, созидания морального духа и авторитета воина – защитника Отечества, развития научных исследований. Очень важно отметить, что в «Соглашении...» предлагается содействовать заключению и реализации других региональных соглашений между епархиями Русской православной церкви, с одной стороны, и органами исполнительной власти, органами местного самоуправления, государственными и муниципальными учреждениями российских регионов, с другой стороны [1, с. 252].

Церковь организует в приграничных регионах, как и в стране в целом, симпозиумы, конференции, выставки, форумы с социальной тематикой. Она способствует открытию социально-значимых государственных учреждений (школ, больниц, музеев и т.д.). Особое внимание уделяется кампаниям социальной рекламы и публикациям, посвященным благотворительной и образовательной деятельности православной церкви.

Поддерживается разработка методических комплексов и пособий, проведение мероприятий по обмену опытом с зарубежными приграничными отделениями РПЦ и его распространению. Поддерживаются проекты, направленные на развитие библиотечного дела и пополнение библиотечных фондов Русской православной церкви, а также внедрение в православных библиотеках новых технологий и повышение квалификации библиотечных работников.

Церковь не устремляется от помощи пострадавшим в различного рода катаклизмах: природных, техногенных, будь то пожары, наводнения, землетрясения и т.д. Только один пример такой помощи – пострадавшим в Кубанской трагедии (наводнение, июль 2012 г.). В Екатеринодарской епархии РПЦ МП был создан штаб по оказанию помощи пострадавшим. Как рассказал руководитель епархиального социального отдела архимандрит Трифон (Плотников), священники оказывают духовную и психологическую помощь жертвам наводнения. В рамках соглашения епархии и регионального МЧС 34 представителя епархии (священники и миряне) прошли специальные курсы подготовки для оказания помощи в чрезвычайных ситуациях. В Крымск из Краснодара епархия направила машину с гуманитарным грузом, с продуктами питания. Был объявлен сбор средств в помощь пострадавшим от наводнения. Гуманитарная помощь, по словам пресс-секретаря отдела по церковной благотворительности и социальному служению Московского Патриархата Василия Рулинского, уже оказана отделом по церковной благотворительности в Москве. А первый вице-губернатор Кубани Джамбулат Хатуов на встрече с жителями Крымска рассказал, что на улицах города уже работают 1,5 тысячи волонтеров, а прибавится к ним еще три тысячи [11].

*Церковь «работает» в армии.* На территориях армейских частей построены и действуют храмы, проводятся богослужения.

Введен армейский пост помощника командира по работе с верующими. Вообще прохождение службы в армии священнослужителями регулируется светским законодательством. Существует отсрочка в призыве. По этому поводу принято По-

становление Правительства Российской Федерации от 4 октября 2012 г. №1004 г. Москва «Об утверждении Правил предоставления священнослужителям права на получение отсрочки от призыва на военную службу и Правил прохождения священнослужителями специальной подготовки, необходимой для исполнения обязанностей по должности помощника командира (начальника) по работе с верующими военнослужащими» [12].

Насколько серьезно Церковь занимается социальным служением, видно из того, что 9 июля 2012 г. в Москве проходил Общецерковный съезд по социальному служению. Съезд возглавил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. В работе съезда кроме представителей 125 епархий принимали участие государственные деятели. Синодальный Отдел по церковной благотворительности и социальному служению возглавляет епископ Смоленский и Вяземский Пантелеймон. Он сказал, что служение включает в себя различные начинания, которые зачастую по своей значимости и организации могут конкурировать с государственными проектами. Церковь взяла под опеку несколько детских домов для детей-инвалидов и психоневрологических интернатов. В Марфо-Мариинской обители открылся медицинский центр «Милосердие» для детей, страдающих ДЦП. Привлекаются добровольцы, занимающиеся реабилитацией наркоманов, алкоголиков, бездомных. Третий год существует антикризисная программа «Друзья милосердия», которая заключается в том, что люди перечисляют одну сотую часть своих доходов. Создаются новые проекты. В Церкви уже накоплен опыт помощи семье: работают приюты для беременных и женщин с детьми, появляются добровольческие организации, гуманитарные центры. Отдел проводит конкурс региональных социальных проектов в сфере защиты семьи общим бюджетом 15 млн. рублей.

Об *активизации международной деятельности* Церкви также свидетельствуют многие факты. Приведем некоторые из них (за последние годы):

1) На встрече Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Архиепископом Юзефом Михаликом (Польша) было заявлено: «Мы – народы-братья». Это заявление было сделано в качестве обращения к народам России и Польши [14].

2) В марте 2011 г. в Вюрцбурге состоялся IV Международный конгресс, в работе которого принял участие глава Отдела внешних церковных связей РПЦ Митрополит Волоколамский Иларион. Он сказал, что православным и католикам сегодня необходимо воспринимать друг друга не как соперников, а как союзников в деле защиты прав христиан. Общим полем миссионерской деятельности является современная Европа, утратившая свои религиозные, нравственные и культурные корни. Это особенно важно, – подчеркнул Иларион, – в свете тех общих вызовов, которые стоят и перед православными, и перед католиками. Это, прежде всего, вызовы расцерковленного мира, который враждебен сегодня и православным, и католикам, вызов агрессивных течений ислама, вызов морального растления, распада семьи, отказа очень многих людей в традиционно христианских странах от традиционного семейного уклада, либерализм в области богословия и нравственности, который разъедает христианское сообщество изнутри. На эти и целый ряд других вызовов, по мнению Митрополита Илариона, нужно отвечать вместе. Между православными и католиками существуют всем известные различия в области богословия, но есть общие позиции по нравственным вопросам и социальной тематике, которые сегодня не разделяют многие представители либерального протестантизма. Поэтому-то взаимодействие необходимо между православными и католиками, что является стратегическим альянсом [10].

3) 3 ноября 2012 г. состоялась VI Ассамблея Русского мира. Она собрала во едино более тысячи представителей «русского мира» из-за рубежа, и из России: школьных учителей и преподавателей вузов, ученых, деятелей культуры, политиков, общественных деятелей, публицистов, дипломатов, священнослужителей.

Русский мир объединяет сегодня около 300 миллионов человек. Фонд существует 5 лет. За это время им открыто 94 Центра в 43 странах мира [13]. И вот в таком пространстве осуществляют свою миссионерскую деятельность священнослужители. Надо отметить, что «Русский мир» объединяет людей не по этничности, а по духу, по культуре – всех, кто думает, говорит, пишет на русском языке и проявляет интерес к русской культуре.

Подводя итог, необходимо сказать, что в условиях Российской Федерации взаимодействие между государством и Церковью в стране в целом обрело новые черты, новые качества, созвучные времени и запросам эпохи. В приграничных регионах страны такое взаимодействие носит особенно актуальный характер в связи с обостряющейся ситуацией экспансии радикального ислама и идущего с ним рука об руку экстремизма и терроризма. События последних нескольких месяцев на Украине также могут стать одним из факторов дестабилизации социальной ситуации, которой потенциально подвержены регионы Юго-Запада России. В этой связи важным ресурсом сохранения стабильности, противодействия аномии, развития социально конструктивных инициатив представляется деятельность традиционных религиозных объединений, заинтересованных в укреплении своих социальных позиций. Выявление, научное сопровождение и прогнозирование перспективных «точек роста» во взаимодействии последних с общественными и государственными субъектами – одна из актуальных задач современной российской социологии религии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Зимова Н.С., Лебедев С.Д. Институт социального партнерства в государственно-конфессиональных отношениях постсоветской России // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2012. № 3 (8). С. 244-252. С. 252.
2. Крупкин П.Л. Россия и современность: проблемы совмещения. – М.: Наука – Флинта, 2010. С. 428.
3. Лебедев С.Д. Духовное versus культурное? К пониманию религиозного возрождения в России // Россия и современный мир. 2004. № 3. С. 111-119.
4. Лебедев С.Д. Отношение учащейся молодёжи к религии // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 87-96.
5. Лебедев С.Д. Рефлексивный потенциал православной культуры в России, 1990–2000-е гг.: к социологическому анализу проблемы // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 129-142. С. 130.
6. Лопаткин Р.А. Социологическая интерпретация понятия «религиозная ситуация» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – М.: Изд-во РАГС, 2004. № 1-2 (33-34). С. 79-89.
7. Лункин Р.Н. Изменение религиозной ситуации в российских регионах в зеркале полевых исследований // Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной). Материалы Третьей Международной научной конференции. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 290-294.
8. Основы социальной концепции Русской Православной церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (специальный выпуск). 2000. №8. С. 13.

9. Панов В. Ваххабизм атакует Россию // Столетие. – [http://www.stoletie.ru/rossiya\\_i\\_mir/vahkhabizm\\_atakujet\\_rossiju\\_586.htm](http://www.stoletie.ru/rossiya_i_mir/vahkhabizm_atakujet_rossiju_586.htm)
10. Российская газета. 2011. 23 марта.
11. Российская газета. 2012. 9 июля.
12. Российская газета. 2012. 8 октября.
13. Российская газета. 2012. 1 ноября.
14. Российская газета. 2012. 2 ноября.

#### REFERENCES

1. Zimova N.S., Lebedev S.D. Institute of social partnership in church-state relations in post-Soviet Russia // News of Irkutsk State University. An issue of "Political Science. Theology." 2012. № 3 (8). P. 252.
2. Krupkin P.L. Russia and modernity : the problem of combining. - М .: Science - Flint, 2010, pp 428.
3. Lebedev S.D. Spiritual versus cultural? To understanding of the religious revival in Russia // Russia and modern world. 2004. № 3. P. 111-119.
4. Lebedev S.D. Students' attitude to religion // Sociological researches. 2007. № 7. P. 87-96.
5. Lebedev S.D. Reflexive potential of Orthodox culture in Russia, 1990-2000: to the sociological analysis of the problem // Sociological journal. 2012. № 3. P. 129-142. P. 130.
6. Lopatkin R.A. Sociological interpretation of the "religious situation" concept // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. Information-analytical bulletin.- М .: PH of RAGS, 2004. № 1-2 (33-34). P. 79-89.
7. Lunkin R.N. The change of the religious situation in the Russian regions in the mirror of the field researches // Sociology of religion in the late modern society (memory for Y.Y. Sine-lina) : Materials of III International scientific conference / Resp. editor S.D. Lebedev. Belgorod: PH «Belgorod», 2013. P. 290-294.
8. Bases of the Social Concept of the Russian Orthodox Church // Newsletter Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (special issue). 2000. №8. S. 13.
9. Panov V. Wahhabism attacks Russia // Century. -[http://www.stoletie.ru/rossiya\\_i\\_mir/vahkhabizm\\_ataku..](http://www.stoletie.ru/rossiya_i_mir/vahkhabizm_ataku..)
10. The Russian newspaper. 2011. March, 23
11. The Russian newspaper. 2012, July, 9
12. The Russian newspaper. 2012. October, 8
13. The Russian newspaper. 2012. November, 1
14. The Russian newspaper. 2012. November, 2

*Дударёнок А.С.*

*(Академия управления при Президенте Республики Беларусь, Минск)*

### **СФЕРА РЕЛИГИОЗНОГО В УСЛОВИЯХ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА**

**Аннотация.** В работе рассмотрены предпосылки трансформации сферы религиозного со второй половины XX века, проанализировано влияние сетевого информационного общества на формирование новой культурной парадигмы во взаимоотношениях людей с сакральным.

**Ключевые слова:** религия, сетевое общество, общество потребления, массовая культура, контркультура, секуляризация, киберрелигия.

## **THE SPHERE OF RELIGION IN CIRCUMSTANCES OF NETWORK SOCIETY**

**Abstract.** In this article the preconditions of transformation of the sphere of religion from the 2<sup>nd</sup> half of XX century considered, the influence of network informational society on the formation of new cultural paradigm in people's interrelations with sacral analysed.

**Key words:** religion, network society, consumer society, mass culture, counterculture, secularization, cyberreligion.

Информационная сфера и информационное общество выступают тем полем, на котором осуществляются процессы коммуникации между источниками информации в различных сферах: экономика, политика, общество, культура, религия – а также на различных уровнях: межличностном, межгрупповом, массовом.

Следствием развития информационного общества, где главной ценностью и носителем культурных образцов является информация, выступает постепенное, но все более ускоряющееся и всепроникающее распространение сетевых структур разного рода. Современная культура приобретает сетевой характер, появляются новые социокультурные идентичности, внедряются «белые» и «черные» маркетинговые стратегии в процессы социального взаимодействия и в целом – формирование нетократического (основанного по принципу сетей) общества. На волне значительного экономического роста произошли серьёзные социально-культурные изменения, затронувшие религиозные институты. Изменились представления о месте и роли религии в культурных преобразованиях социума XXI в. Данный процесс затронул также сферу конфессиональных отношений как основополагающую часть культуры.

Выявление социально-экономических и культурно-идеологических предпосылок трансформации религиозной культуры во второй половине XX – начале XXI в., анализ изменения сферы религиозного под влиянием информационных технологий и новой парадигмы общественного сознания, представляет собой важную исследовательскую задачу.

Переход от традиционного общества к современному связывается исследователями, прежде всего, с социально-экономическими процессами: научно-техническим прогрессом, индустриализацией, урбанизацией, социальной дифференциацией, рационализацией, секуляризацией. На волне значительного экономического роста произошли серьёзные социальные изменения. Начавшись на Западе, данные процессы впоследствии распространились на другие регионы планеты.

Как отмечает Р.А. Быков, прогресс, связанный с научно-техническими достижениями, имел не только положительные последствия. Отчуждение труда усилилось и трансформировалось в самоотчуждение личности, «бегство от свободы». Одиночество в толпе, индивидуализация, унификация и прочие феномены современности опровергали «золотые» идеи прошлых эпох [1, с. 85].

С середины XX века начинается стремительное развитие массовой культуры, которая становится тотальной, экспансивной и космополитичной. Многочисленные локальные культуры выходят на глобальный уровень. Культурные преобразования находят отражение и в отношении религии. Ярким проявлением данного процесса стали различные молодежные контркультурные движения, зародившиеся на Западе

как ответ на кризис общества потребления. Их массовое распространение продолжалось вплоть до начала 1980-х гг.

Э. Тоффлер еще в 1970 г. в поисках причин кризиса работы с молодежью писал, что «несмотря на свои экстраординарные успехи в искусстве, науке, интеллектуальной, моральной и политической жизни, США являются страной, в которой десятки тысяч молодых людей спасаются от действительности, выбирая наркотическое оупение; страной, в которой миллионы взрослых ввергают себя в постоянный телевизионный ступор или в алкогольный туман; страной, в которой легионы пожилых людей прозябают и умирают в одиночестве; в которой бегство из семьи и от принятой ответственности становится массовым; в которой широкие массы подавляют свои страстные желания различными транквилизаторами» [7, с. 398].

Стремление части молодежи к персональному освобождению выразилось в попытках создания новой культуры, которая давала возможность избежать антигуманистических последствий потребительского общества и технократии. Новая молодежная культура, получившая название «контркультура», демонстрировала открытое презрение к ценностям и удобствам среднего класса, который представлял собой основу потребительского общества, стремилась к обретению нового духовного опыта. Квазирелигиозная природа психоделических опытов многих молодых людей привела к тому, что в молодежной среде резко возросла популярность восточных философских систем (йоги и дзен-буддизма), а также западных оккультных течений (астрологии, таро, гадания, магии и колдовства) [6, с. 45].

Ученые, анализируя мировоззренческие установки современной американской молодежи, отмечают растущее ощущение духовной пустоты, когда религиозные институты кажутся излишне ритуализированными, не связанными с жизненными дилеммами молодых людей, и уже не способны эффективно противостоять натиску массовой культуры, проповедующей моральную распущенность. С.Шапиро, один из руководителей программы «Социальные основы образования», следующим образом определяет влияние потребительского общества на морально-этические установки подрастающего поколения: «Проникающее влияние рынка на организацию нашего мира разрушает и приватизирует наши жизни. Акцент рынка на соревновательный индивидуализм порождает культуру, в которой личный интерес и личная выгода являются более значимыми, чем ощущение взаимозависимости и связи между людьми. И нигде эта философия не является более влиятельной, чем в школьном классе, который служит теплицей, где заботливо лелеется культура конкуренции и личного интереса» [6, с. 41].

Во многом по этой причине масштабный и массовый по сравнению с прошлым характер в этот период приобрел феномен нетрадиционной религиозности, или новых религиозных движений. Следует отметить, что хотя возникновение и развитие новых религий в большей части мира обычно относят к XIX в., 1960–70е гг. XX в. часто характеризуют как время религиозного ажиотажа, возникновения множества новых и широкого распространения старых сект и культов [1, с. 84].

Тогда же, с начала 1960-х гг., наблюдается повышение внимания к вопросам социологии религии, активное внимание науки к проблемам нетрадиционной религиозности, религии в целом. Так, в соответствии с теорией социального действия Толкотта Парсонса религия предстает как функциональная универсалия общества, устанавливающая связь между обществом и содержанием культуры, обеспечивающая культурную легитимацию на определенных стадиях развития социального процесса. Религия рассматривается с этих позиций как гарант стабильности и жизнеспособности общества. По существу, она идентифицируется

с функцией обеспечения «следования образцу», поскольку выполняет эту функцию посредством соотнесения нормы с безусловно значимыми ценностями, укорененными не в тех или иных конкретных социокультурных системах, а в общих «универсалиях» человеческого существования [2, с. 14, с. 148]. В этом отношении изменения в социально-экономической сфере не могли не вызвать трансформаций социально-культурного измерения человеческой деятельности.

Распространился академический и общественный дискурс, согласно которому современное социальное развитие неизбежно ведет к секуляризации мира, ослаблению значимости религии для доминирующего мировоззрения и утраты ею центрального положения в публичных пространствах с последующим полным уходом религии из публичной сферы [10, с. 34]. По мнению Брайана Уилсона, одного из самых авторитетных социологов религии второй половины XX века, изучение примеров европейских обществ позволило исследователям сделать однозначный вывод о том, что модернизация неминуемо ведет к упадку религии, то есть к секуляризации, понимаемой как «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают своё социальное значение». Исследователь также отмечает, что по мере того, как технические, экономические и политические изменения, произошедшие на Западе, начинают происходить и в других местах и характеризовать иные культуры, мы можем ожидать ослабления социальной значимости религии [8, с. 10].

Концепция секуляризации как постепенного процесса угасания религии оказалась не в состоянии объяснить всплеск интереса к религиозным исканиям, особенно среди молодого поколения, что нашло свое отражение в распространении новых религиозных движений и исследований «десекуляризации» [1, с. 84].

По мнению российского ученого Д.А. Узланера, в основании подобных изменений лежали:

- дифференциация общества на функциональные подсистемы (институты);
- рационализация всех сфер общества (тенденция к подчинению всех сфер общества идеалам *ratio* и их переустройство в соответствии с критерием эффективности);
- плюрализация единой системы ценностей общества и конкуренция между образовавшимися системами.

Данные изменения влекут за собой определенные процессы, затрагивающие религию:

- автономизация, уход различных сфер общества от религиозных требований;
- приватизация религии, её вытеснение в частную жизнь, индивидуализация религиозных отношений;
- релятивизация религиозных убеждений и формирование т.н. «рынка религий», соревнующихся друг с другом за внимание потенциальных клиентов [8, с. 11–13].

Таким образом, глобальные социально-экономические изменения напрямую оказали влияние на сферу религии. Тем не менее, необходимо отметить, что сегодня происходит не уход, а трансформация институтов и характера влияния религиозного на политические и социальные процессы. Трансформация места религии в жизни общества в условиях глобализации, развития новых электронных средств массовой информации, взаимопроникновения культур начала сопровождаться взрывным распространением транснациональной децентрализованной сети новых религиозных форм восприятия, практик и способов участия [10, с. 37]. В эпоху перехода к глобальному сетевому информационному обществу религия вновь акти-

визирована, деприватизирована и все больше влияет на политику и поведение людей.

В числе наиболее значимых трендов в сферах социальных проявлений религии и изучения современного религиозного нарратива начала XXI столетия, получивших выражение на XVII Всемирном социологическом форуме международной социологической ассоциации, состоявшемся в 2010 г. в Швеции, И.Г. Каргина называет:

- процессы десекуляризации, респиритуализации, деприватизации, «возвращения религий», «духовной революции», сопровождающиеся расширением спектра новых типов религиозностей, изменениями религиозного ландшафта, формирующие новые образы религий, в том числе и христианства;

- трансформация современных практик институтов традиционных религий, когда, в частности, христианские религиозные институты активно распространяют маркетинговые стратегии для сохранения и расширения сфер влияния в секулярных и сакральных областях, становясь менее ортодоксальными и более интегрированными в социальные и политические процессы;

- влияние глобальной иммиграции на изменения религиозного пейзажа, идентичностей, как следствие, на процессы интеграции и дезинтеграции, социальные конфликты;

- ислам и христианство;

- новые религиозные движения [5, с. 186–187].

Как можно видеть, данные тренды в значительной степени взаимосвязаны с формированием сетевого информационного общества, которое также связано с возникновением организационных структур нового типа, их трансформацией, использованием как «белых», так и «черных» маркетинговых стратегий во взаимодействии с обществом, появлением новых форм социокультурных идентичностей.

Информационная сфера и информационное общество стали тем полем, на котором начали осуществляться процессы коммуникации между источниками информации в различных сферах, в том числе религиозной, при этом в соответствии с принципами и способами сетевой организации. Ш.Эйзенштадт отмечает, что хотя эти разнообразные движения, группы и течения не были организованы в какие-либо общие национальные или международные структуры, все же между ними установилось множество «транснациональных» связей, ставших новым элементом общей глобальной сцены [10, с. 36]. Российские ученые А.Г. Зуев и Л.А. Мясникова также отмечают революционизирующее влияние сетевых технологий, причину которого в современную эпоху видят, прежде всего, в коммерциализации сети Интернет на фоне исторического резонанса, создаваемого такими процессами, как интернационализация, глобализация и интеграция мировой экономики [3, с. 24–26]. На фоне ускорения прохождения информационных потоков и увеличения их объемов происходит развитие новых организационных форм, в первую очередь, коммерческой направленности, но также и в сфере религии, отличающихся большей гибкостью и интенсивностью реагирования на внешние изменения.

Информационное общество остается массовым по своим основным характеристикам, но одновременно все больше индивидуализируется. В подобных условиях потребительское общество переходит на новый ценностный уровень существования. На смену культуре ограниченного предложения на рынке местного сообщества приходит культура безграничного выбора разнообразных товаров в магазинах-мегамаркетах и позднее – через онлайн-торговлю [4, с. 182]. Исследования показывают, что новые религиозные движения превратились в религию городов. В свою



очередь, под влиянием урбанизации между НРД обостряется конкуренция, что вынуждает их адаптировать свой публичный образ и религиозные предложения к специфике конкретного города для того, чтобы быть более полезными своей целевой аудитории [5, с. 192].

Следствием развития информационного общества, где главной ценностью является информация, выступает постепенное, но все более ускоряющееся и всепроникающее распространение сетевых структур разного рода, приобретение современной культурой сетевого характера, и в целом – формирование нетократического общества. По мнению Ш.Эйзенштадта, на фоне увеличения потоков миграции, связанных с процессами глобализации, а также развития новых электронных средств массовой информации, происходит не просто взрывной рост подобных диаспоральных сетей и организаций, многие из которых являются абсолютно новыми. Масштабные трансформации касаются еще и структуры данных сетей, форм участия в них, равно как и их присутствия в национальных и международных публичных пространствах и формирования современных коллективных идентичностей. Все эти сообщества и идентичности, включая фундаменталистские, общинно-национальные и сектантские, характеризуются новыми децентрализованными паттернами религиозной власти, форм подчинения и членства [10, с. 37].

А.Н. Юркин отмечает, что развитие новых, ранее не существовавших каналов распространения информации привело к появлению такого феномена, как электронная церковь. Под этим термином понимаются религиозные теле- и радиопередачи, использование компьютерных технологий при проведении религиозных обрядов, служб и т.д. Исследователь приводит пример США, в которых электронная церковь собирает большую паству, чем все храмы страны вместе взятые, а воскресные проповеди протестантского проповедника Дж.Фолуэлла слушают 25 млн. американских граждан [11, с. 110]. В связи с этим знаковой спецификой современности является формирование и распространение нового типа религиозных общин и киберрелигиозности в информационном пространстве Интернета. Наличие интернет-технологий революционизирует инструменты и способы, с помощью которых религиозные организации уже сейчас соревнуются друг с другом за своих сторонников, вынуждая традиционные конфессии качественно реформировать себя. Об этом говорит исследование «Маркетинг религии в киберпространстве» С.Кэйли (Университет Сиднея, Австралия), в котором исследователь подчеркивает, что основными чертами киберрелигии являются широкий выбор между огромным количеством вариантов духовных практик, доступных в Интернете, а также связанная с этим глобальная конкуренция на религиозном рынке [5, с. 191].

Как отмечает Е.В. Щетинина, современное виртуальное пространство представляет собой не только площадку для межрелигиозного диалога, но также и способ распространения идей со стороны новых религиозных движений, которые (в отличие от традиционных конфессий) нуждаются в собственной презентации и продвижении. При этом различные маркетинговые тактики в рамках саморекламы и привлечения новых клиентов занимают как организации НРД, так и экстрасенсы, целители, маги и др., которые используют сферу религиозного как средство зарабатывания денег [9, с. 110]. Процветать на этом конкурентном рынке будут те, кто обеспечит точное позиционирование. Проще говоря, Интернет потребует от религиозных поставщиков стать «проницательными бренд-менеджерами». В то же время уже сейчас назревает проблема для свободной и честной конкуренции в религиозной киберсреде с антимонопольной точки зрения. Более богатые религиозные конфессии платят большие деньги, чтобы в рекомендованных различ-

ных поисковых системах попадать на «топовые» позиции, что сужает ассортимент предложений, хотя потребители требуют большего выбора [9, с. 192]. По мнению Е.В. Щетининой, межкультурная конкуренция стала мощным толчком к развитию религиозного маркетинга, где главной задачей является удивить, заинтересовать современного «клиента» простотой идей и возможностью быстрого решения всех проблем при малочисленных физических и духовных потерях. Большинство пользователей социальных сетей – это молодые люди от 15 до 30 лет, поэтому маркетинговая тактика зачастую направлена именно на эту возрастную категорию людей: описание молодежных служений, туристических туров, вечерних музыкальных мероприятий и др. [9, с. 111].

Таким образом, в числе основных факторов, повлиявших на трансформацию сферы религиозного в период зарождения и становления информационного общества, можно отметить высокие темпы мирового научно-технического прогресса, распространение либеральной модели экономического развития, трансформацию социально-политического и культурно-религиозного пространства, интенсификацию процессов глобализации, транснационализации и информатизации общества, кризис традиционных ценностей и идеологий, широкое распространение идеологии общества потребления и массовой культуры (на фоне «потерянного поколения», появившегося после Второй мировой войны), расширение процессов секуляризации, а также снижение авторитета религиозных конфессий.

Можно говорить о возрастании степени использования культурных и религиозных ценностей в сетевых структурах. Социально-культурное измерение сетевого общества включает в себя организационный и коммуникационный аспекты деятельности. В рамках сетевых структур начинают формироваться свои особые субкультуры, универсальные для её членов вне зависимости от места их нахождения и социальной принадлежности. Данный процесс не мог не затронуть сферу конфессиональных отношений и религию как гаранта стабильности и жизнеспособности общества, которые претерпевают в современном мире глубокие внутренние изменения.

Религиозные практики и представления лежат в основе привлечения внимания определенных объектов сетевого воздействия, выстраивания коммуникации с ними и, тем самым, развития сетевой структуры и культуры сетевых сообществ религиозной или эзотерической направленности. Информационная сфера и информационное общество стали тем полем, на котором начали осуществляться процессы коммуникации между ними.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Быков Р.А. Исторические условия формирования новых религиозных движений в России / Р.А. Быков // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 360. – С. 84–86.
2. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей / В.И. Гараджа. – М.: ИНФРА-М, 2005. – 348 с.
3. Зуев А.Г. Кризис информационной революции / А.Г. Зуев, Л.А. Мясникова // Мировая экономика и международные отношения. – 2005. – № 3. – С. 24–27.
4. Капустина Л.Б. Парадоксы «глобальных культур»: глобализация в экономике, политике и культуре / Л.Б. Капустина // Управленческое консультирование. – 2011. – № 1. – С. 178–189.
5. Каргина И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И.Г. Каргина // Вестник МГИМО Университета. – 2012. – № 2. – С. 186–193.
6. Соловьев А.В. Общество потребления и движение контркультуры в США во второй половине XX века / А.В. Соловьев // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. – 2011. – № 30. – С. 37–46.

7. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
8. Узланер Д.А. От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности / Д.А. Узланер // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – №1. – С. 8-32.
9. Щетинина Е.В. Интернет-маркетинг новых религиозных движений (на примере анализа интернет-ресурсов Челябинска) / Е.В. Щетинина // Вестник Челябинского государственного университета: История. – 2013. – № 6. – Вып. 54. – С.110-113.
10. Эйзенштадт Ш. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / Ш. Эйзенштадт // Государство. Религия. Церковь. – 2012. – №1. – С. 33-56.
11. Юркин А.Н. Государство и верования / А.Н. Юркин // Власть. – 2013. – № 3. – С. 108-110.

#### REFERENCES

1. Bykov R.A. Historical conditions of new religious trend formation in Russia/ R.A. Bykov // Forerunner of Tomsk State University. – 2012. – № 360. – P. 84–86.
2. Garadzha V.I. Sociology of religion: tutorial for students and postgraduates of humanitarian specialties / V.I. Garadzha. – М.: INFRA-M, 2005. – 348 p.
3. Zhev A.G. Crisis of informational revolution / A.G. Zhev, L.A. Myasnikova // World economy and international. – 2005. – № 3. – P. 24-27.
4. Kapustina L.B. Paradoxes of «glolocal cultures»: globalization in economics, politics and culture / L.B. Kapustina // Managerial consulting. – 2011. – №1. – P. 178-189.
5. Kargina I.G. New religiosities: sociological reflections / I.G. Kargina // Forerunner of Moscow National Institute for International Relations. – 2012. – № 2. – P. 186–193.
6. Soloviev A.V. The society of consumption and movement of counterculture in the USA in the second half of XX century / A.V. Soloviev// Forerunner of Ryazan state university named after S.A. Esenin. – 2011. – № 30. – P. 37–46.
7. Toffler E. Shock of the future / E. Toffler. – М.: АСТ, 2002. – 557 p.
8. Uzlaner D.A. From secular modernity to “multiples”: social theory of balance between religion and modernity / D.A. Uzlaner // State. Religion. Church. – 2012. – №1. – P. 8-32.
9. Schetinina E.V. Internet–marketing of new religious movements (based on the example of Internet resource analysis of Chelyabinsk) / E.V. Schetinina// Forerunner of Chelyabinsk state university: History. – 2013. – № 6. – Edition 54. – P.110-113.
10. Eisenshtadt Sh. New religious constellations in the structures of modern globalization and civilized transformation / Sh. Eisenshtadt // State. Religion. Church. – 2012. – №1. – P. 33-56.
11. Yurkin A.N. State and convictions / A.N. Yurkin // Power. – 2013. – № 3. – P. 108–110.

**Ковальская К.В.**

*(Groupe Sociétés, Religions, Laïcités GSRL-EPHE, Centre d'études turques, ottomanes, balcaniques et centrasiatiques CETOVAC-EHESS, Laboratoire Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances HASTEC, Paris, France)*

### **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ГЕНДЕР: ДИФФЕРЕНЦИАЛИЗМ ИЛИ РАВЕНСТВО ПОЛОВ?**

**Аннотация.** В статье рассматривается позиция Русской Православной Церкви по отношению к проблеме гендера и, в частности, православная интерпретация прав женщин. С одной стороны, Русская православная церковь стремится соответствовать современным

нормам и вынуждена вести диалог с институтом прав человека, признавая равенство в правах мужчин и женщин. Одновременно православие представляет оппозицию институту прав человека, отстаивая «традиционные ценности» и различия «естества» мужчин и женщин при помощи теологической аргументации. Эта позиция нашла отражение и в современно российской политике.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, гендер, права человека, феминизм, традиция, гендерная политика.

*Kovalskaja K. V.*

*(Groupe Sociétés, Religions, Laïcités GSRL-EPHE, Centre d'études turques, ottomanes, balcaniques et centrasiatiques CETOBAC-EHESS, Laboratoire Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances HASTEC, Paris, France)*

## **RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AND GENDER: DIFFERENTIALISM OR GENDER EQUALITY?**

**Abstract.** The article discusses the position of the Russian Orthodox Church in relation to the problem of gender and, in particular, the orthodox interpretation of women's rights. On the one hand, the Russian Orthodox Church strives to meet modern standards and is forced to engage in a dialogue with the Institute for Human Rights and recognizes the equal rights of men and women. At the same time, Orthodoxy is in opposition to the Institute of Human Rights and defends "traditional values" and differences "nature" of men and women through a theological argument. This position is also reflected in contemporary Russian politics.

**Key words:** Russian Orthodox Church, gender, Human Rights, feminism, tradition, gender politics.

### **Контекст и проблематика**

Гендерные вопросы стали все чаще подниматься Русской православной церковью в текстах Московского Патриархата и высказываниях православных лидеров. Если в начале и середине 1990-х годов основными темами, интересующими представителей РПЦ, были свобода совести и религиозное возрождение, то с конца 1990-х годов Московский Патриархат все чаще делает акцент на «духовные» и «традиционные ценности», важной составляющей которых являются «семейные ценности». Именно через призму семьи РПЦ рассматривает многие гендерные вопросы, такие как права женщин, практики искусственного оплодотворения и суррогатного материнства, однополые отношения.

Рост внимания к теме гендера со стороны православия стал ответом на процессы, происходящие в постсоветской России. В 1990-е годы общий курс на «модернизацию» и «демократизацию» страны сопровождался ориентацией на опыт стран Западной Европы и США и, соответственно, на такие его особенности, как расширение прав меньшинств, изменение роли женщин и мужчин в обществе, изменение подходов к рождению детей. Поскольку подобные изменения в обществе противоречат позиции РПЦ, тексты Московского Патриархата отражают оппозицию этим тенденциям с консервативной стороны. Подобное сопротивление стало возможным, в том числе, благодаря общему фону «религиозного возрождения» и постепенной стабилизации позиций Московского Патриархата РПЦ к концу 1990-х годов. Но дискурс РПЦ и других религиозных организаций в этот период отличается акцент на права человека, что становится понятным, если учитывать положение религии в советский период. Ближе к началу 2000-х годов и по настоящее время

вектор государственной политики стал постепенно меняться в сторону умеренного консерватизма, и позиция РПЦ стала во многом соответствовать официальному курсу светской администрации. В особенности это относится к сфере семейной политики.

Учитывая все вышесказанное, особый интерес вызывает то, какую стратегию в сфере гендерных отношений выбирает Русская православная церковь в условиях светскости государства. Второй интересующий нас вопрос касается того, какую роль играет тема гендера во взаимоотношениях религиозного и политического в современной России.

### **«Истинная природа», или гендерный дифференциализм Русской Православной Церкви**

Затрагивая тему взаимоотношения полов, Московский Патриархат позиционирует себя с позиций дифференциализма и в этом смысле противопоставляет себя гендерной теории, согласно которой гендер является социальным конструктом, отличным от биологического пола. В отличие от Католической церкви, Русская православная церковь не использует терминов из гендерной теории. Разница между мужчиной и женщиной обозначается как «комплементарность». Это означает, что мужчина и женщина дополняют друг друга и выполняют разные функции. В частности, во время встречи кандидата в Президенты Владимира Путина с представителями «традиционных» религий в феврале 2012 года Патриарх Кирилл дает определение функции женщины, которое сводится к семейным обязанностям: «женщина – это хранительница домашнего очага, это определенный центр в жизни семьи». Основным отличительным признаком женщины, согласно высказыванию Патриарха Кирилла, является материнство, которое связывается с Отечеством: «...если разрушается эта чрезвычайно важная функция женщины, то вслед за этим разрушается все – и семья, и в широком смысле – родина». Разница между мужчиной и женщиной формулируется в виде вектора их внимания: «Мужчина своим взором обращен вовне, он должен работать, зарабатывать деньги, а женщина всегда обращена вовнутрь, там, где ее дети, ее дом» [9].

Для обоснования своего отношения к взаимоотношениям полов православные тексты и комментарии священников на интернет-форумах традиционно используют теологическую аргументацию, а именно известные строки из Послания Св. Апостола Павла к Ефесянам «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви» (Еф. 5: 22, 23). Брачный союз, таким образом, уподобляется отношениям акторов внутри христианского учения. Поскольку подобные цитаты нередко воспринимаются в современном контексте как слишком консервативные, авторы православных текстов часто цитируют ту часть из Послания, где говорится о любви мужчины к женщине: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя» (Еф. 5: 25, 28). Кроме того, акцент делается на особую роль женщины в православии на теологическом уровне, поскольку всякая женщина ассоциируется с Девой Марией. По православному учению, благодатная Мария, благословенная между женами (Лк. 1: 28), явила Собою ту высшую степень нравственной чистоты, духовного совершенства и святости, до которой смогло подняться человечество и которая превосходит достоинство ангельских чинов. В Ее лице освящается материнство и утверждается важность женского начала. При участии Матери Божией совершается тайна Воплощения; тем самым Она становится причастной к делу спасения и возрождения человечества» [6].

По мнению православной активистки Елены Жосул, «христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления», поскольку в рамках «христианской антропологии» не делается акцента «на системе распределения общественных функций». Характерно, что Елена Жосул использует термин «антропология», что является ссылкой на академическую традицию. При этом нужно отметить, что автор не стремится придать своему тексту наукообразность и большинство аргументов являются теологическими.

Важность роли женщины проявляется также на символическом уровне в образе Отечества: «Недаром мы говорим Родина-мать. Это ведь совершенно не случайно, потому что женщина – хранительница дома» [9]. Отметим, что слово «отечество» происходит от корня «отец», а не «мать». Наконец, Патриарх Кирилл неоднократно подчеркивал роль, которую сыграли женщины в сохранении православия в советский период и таким образом идея об особенной роли женщин переходит на уровень истории конкретного государства [7].

Представление о приоритете материнства и «особой роли» женщины связано с идеей об «истинной природе» женщины, созданной «по Божьему замыслу». Отклонение от этой «природы» является отказом следовать этому замыслу, спровоцированным желаниями эгоцентрического «я». Именно поэтому тяжкими грехами являются суррогатное материнство, сознательный отказ иметь детей и особенно аборт, который приравнивается к убийству, так как эмбрион в рамках православия эквивалентен живому существу. Стоит отметить, что аборт без согласия мужа является основанием для церковного развода, а муж, давший свое согласие на аборт, совершает столь же тяжкий грех, что и жена [6].

В целом, православный взгляд подразумевает разделение человеческой природы на женскую и мужскую и, соответственно, необходимость придерживаться определенной схемы присутствия каждого пола в общества: «Церковь ... усматривает назначение женщины не в простом подражании мужчине и не в соревновании с ним, а в развитии всех дарованных ей от Господа способностей, в том числе присущих только ее естеству» [6]. Однако существование определенной «женской природы» не противопоставляется, согласно видению РПЦ, равенству женщин и мужчин в правах.

### **Равенство полов и православный диалог с правами человека**

Несмотря на то, что многие положения концепции прав человека оспариваются РПЦ, тексты и высказывания, исходящие из Московского Патриархата, неизбежно ведут диалог с правами человека, поскольку в современном контексте игнорировать эту систему идей невозможно. Это происходит также из необходимости продемонстрировать в определенной мере свое соответствие современным нормам. С одной стороны, Социальная концепция РПЦ подчеркивает важность защиты прав матерей и призывает к определенным мерам, таким как введение зарплат и пенсий для многодетных матерей. При этом права женщины не рассматриваются отдельно от прав ее детей, и женщина становится объектом защиты только после рождения ребенка. Права женщины, связанные с нарушением основного предназначения женщины (право на аборт, суррогатное материнство, однополые отношения), не признаются.

Православие предлагает также свои аргументы в пользу равенства мужчин и женщин, настаивая на том, мужчины и женщины «в равной степени носителями образа Божия и человеческого достоинства» и, как и все христиане, равны в «страхе Божиим» и в «доступе к спасению». Но «фундаментальное равенство достоин-

ства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе». В Социальной концепции также говорится о равенстве в правах мужчин и женщин на рождение детей, что является одним из аргументов отрицательного отношения к абортам [6].

Тем не менее, защита прав женщин в рамках феминистического движения воспринимается отрицательно: «Считаю очень опасным явление, которое называется феминизмом. Потому что феминистические организации провозглашают псевдосвободу женщин, которая в первую очередь должна проявляться вне брака и вне семьи. В центре феминистской идеологии – не семья, не воспитание детей, а иная функция женщин, которая нередко противопоставляется семейным ценностям. Наверное, не случайно большинство лидеров феминизма – это незамужние женщины» [8]. Таким образом, даже движение за права женщин рассматривается относительно к материнству. Кроме того, Патриарх считает «большим заблуждением» то, что «все тонкости человеческих взаимоотношений – любовь, верность, забота, ответственность – идеологи феминизма сводят к отношениям социальных, политических, денежных и распределению власти и влияния». Это значит, что сфера «деятельности» женщин – это область эмоций, а не политика.

Для анализа позиции Православной церкви по отношению к феминизму интересно рассмотреть мнение заведующей кафедры журналистики и PR Российского православного университета Елены Жосул, которая представляет православную оппозицию феминизму: «Права и особый ранг обычно отстаиваются теми, кто чувствует себя ущемленным в своем достоинстве. Танец феминисток перед алтарем одного из самых важных православных храмов Москвы выявляет глубокую внутреннюю неудовлетворенность его участниц окружающим миром и неспособность найти в нем собственное место. Однако в Русской православной церкви у женщин нет никаких причин беспокоиться о своей предполагаемой неполноценности. А если такое случается, то это говорит о неспособности женщины ценить то, что ей было даровано, в том числе и церковью» [1]. Елена Жосул пишет о том, что «гармония мира основана на разнообразии и порядке». Мир является законченным и не подлежит изменению, а человек должен находить свое «место» в этом мире и «ценить то, что было даровано». Поскольку «истинная мудрость женщины состоит в том, чтобы принять те дары, которые она получила от Бога именно как женщина», отстаивают свои права те, кто чувствует себя «ущемленными». Именно поэтому «современные православные женщины не нуждаются в особом ранге, дополнительных правах и власти в церкви». Елена Жосул признает, что доступ к священничеству закрыт для православных женщин, но поскольку этому есть теологическое обоснование, для православных женщин «немыслимо» отстаивать это право [1].

Таким образом, принцип равенства в правах мужчин и женщин принимается российским православием в рамках представлений об «истинной природе» мужчин и, в особенности, женщин. Этот подход с определенного момента используется также некоторыми российскими политиками, вдохновленными православными ценностями в своей деятельности.

### **Православные ценности и гендерная политика**

Основное противоречие феминизма православной парадигме заключается в том, что он, по мнению Патриарха, является результатом эгоизма, отказа от смирения и противоречит «традиционным семейным ценностям», которые являются одним из новых брендов, разрабатываемых российской администрацией. Неслучайно Форум православных женщин отмечает в ряду своих целей «восстановление и развитие культуuroобразующих традиционных ценностей общества» и «воспита-

ние уважения в обществе к традиционной роли женщины в повседневной жизни» [10].

Эта позиция отразилась и на некоторых официальных документах, в частности на Концепции государственной семейной политики, изданной рабочей группой под руководством депутата от партии «Справедливая Россия» Елены Мизулиной. Концепция сравнивает семью с «малой церковью», а «русское православие» называется религией, которая «усиливает духовное содержание рода и семьи». В Концепции используются и другие отсылки к религии, как, например, в главе, посвященной критике аборт, которые нарушают принцип «святости брака и святости материнства». Традиционные ценности определяются в концепции как «ценности брака... заключаемого супругами с целью продолжения рода, рождения и совместного воспитания трех и более детей». При этом брак может быть зарегистрирован государственными органами или совершен «в соответствии с религиозными традициями». Издание Кодекса законов о браке, семье и опеке 1926 года, узаконившего «гражданский брак» и нарушившего «связь между браком, религией и церковью» представляется как «удар по институтам брака и семьи» [4].

### **Заключение: Православный взгляд на гендер и российский традиционализм**

Являясь важной темой внутри дискурса Православной церкви, гендерная проблематика играет важную роль в развороте светской идеологии в сторону традиционализма и тем самым выступает неким связующим звеном между Православной Церковью и политическим курсом страны. Несмотря на апелляцию к равенству полов в правах, Русская Православная Церковь делает упор на разницу между полами и соответствующее разделение сфер деятельности, а также критику определенных прав, касающихся контроля над развитием плода. Подобная интерпретация гендерной тематики вписывается в общую стратегию РПЦ, делающую упор на сохранение и возрождение «традиционных ценностей», которые отличают «русскую цивилизацию» от «западной» [5]. Одним из продуктов «западной» цивилизации является, в частности, институт прав человека, который противопоставляется «традиционным цивилизационным ценностям» «Русского мира... способного противостоять разрушительным глобалистским тенденциям», осуществляемым «на условиях доминанты западной политико-экономической модели» [2].

Российская администрация использует понятие «традиционные ценности», важной составляющей которого являются «ценности брака», в движении к консервативному подходу в политике. Частотность слов «традиция» и «традиционный» в официальном дискурсе заметно возросла в течение 2000-х годов, и в большинстве случаев их употребление связано с религиозной сферой («традиционные религии», «исторические традиции», «религиозные традиции», «традиционный ислам») [3]. Несмотря на то, что Российская Федерация остается светским государством, где де-юре религия отделена от государства, призыв Президента Владимира Путина «уйти от вульгарного понимания светскости» [9], по-видимому, был услышан российской общественностью.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Жосул Е. Не ищите женщину // Российский православный университет. 2013. URL: <http://ппу.рф/index.php/publikatsii/ne-ishchite-zhenshchinu.html>.
2. Заявление участников III Форума православных женщин // Официальный сайт Московского Патриархата. 2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3664449.html>.



3. Ковальская К. Традиционное и нетрадиционное в религиозной жизни Российской Федерации. От Бикина до Бамбалюмы. Из Варяг в Греки. СПб.: Нестор-История, 2014. С. 393–406.
4. Мизулина Е. Концепция государственной семейной политики Российской Федерации на период до 2025 года. М., 2013.
5. Обращение дискуссионного клуба Всемирного Русского Народного Собора к мыслящим людям России: Верим в себя, в свой народ, в свою цивилизацию. // Всемирный русский народный собор. 2013. URL: <http://www.vrns.ru/experts/2559/#.U9jhYLHy7Z4>.
6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. 2005. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>.
7. Православие в советское время сохранилось благодаря женщинам – убежден Патриарх Кирилл // Православие.RU. 2013. URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/61645.htm>.
8. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с делегацией Всеукраинской общественной организации «Союз православных женщин» // Официальный сайт Московского Патриархата. 2013. URL: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-feminizm-svodit-lyubov-i-otvetstvennost-k-politike-i-raspredeleniyu-vlasti-i-vliyaniya/#ixzz3AwkDZLpK>.
9. Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России // Официальный сайт Московского Патриархата. 2012. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html>.
10. Цели Союза православных женщин // Союз православных женщин. 2014. URL: <http://союзправославныхженщин.рф/>.

#### REFERENCES

1. E. Zhosul Do not look for a woman // Russian Orthodox University. 2013. URL: <http://рпу.рф/index.php/publikatsii/ne-ishchite-zhenshchinu.html>.
2. Statements of the III Orthodox Women Forum // official website of the Moscow Patriarchate. 2014. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3664449.html>.
3. K. Kowalska Traditionalisms and non-traditionalisms in the religious life of the Russian Federation. From Bikin to Bambalyuma. From the Varangians to the Greeks. St.Petersburg: Nestor-Istoria, 2014 pp. 393-406.
4. E. Mizulina State Family Policy Concept of the Russian Federation for the period until 2025. М., 2013.
5. Call of All-World Russian People's Council to thinking people of Russia: Believe in yourself, in your people, in your civilization. // All-World Russian People's Council. 2013. URL: <http://www.vrns.ru/experts/2559/#.U9jhYLHy7Z4>
6. Basics of Social Concepts of the Russian Orthodox Church // official website of Moscow Patriarchate. 2005. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>
7. Orthodoxy in Soviet times survived thanks to the women – says Kirill // Pravoslavie.RU. 2013. URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/61645.htm>
8. Compellation of His Holiness Patriarch Kirill during meeting with a delegation of All-Ukrainian public organization "Union of Orthodox women" // official website of the Moscow Patriarchate. 2013. URL: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-feminizm-svodit-lyubov-i-otvetstvennost-k-politike-i-raspredeleniyu-vlasti-i-vliyaniya/#ixzz3AwkDZLpK>
9. Transcript of the meeting of Russian Prime Minister Vladimir Putin and Patriarch Kirill and leaders of traditional religious communities in Russia // official website of the Moscow Patriarchate. 2012. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html>.
10. Orthodox women Union objectives // Union of Orthodox women. 2014. URL: <http://союзправославныхженщин.рф/>.

*Кожемякин Е.А.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## **НЕВЫРАЗИМОСТЬ В РЕЛИГИИ: НЕКОТОРЫЕ ДИСКУРСИВНЫЕ ПРОЯВЛЕНИЯ**

**Аннотация.** В статье обсуждаются ключевые теоретические утверждения о проблеме религиозного дискурса. Богословские, референтные, лингвистические, операциональные эпистемические черты религиозного дискурса обозреваются в статье в терминах решения центральной интегральной проблемы религиозного дискурса, т.е. проблемы невыразимости религиозного опыта и неприменимости рациональных процедур к правдиво утверждаемым тезисам в религии.

**Ключевые слова:** религиозный дискурс, религиозное познание, религиозное знание, дискурсивная практика, эпистемология.

*Kozhemyakin E.A.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## **UNEXPRESSIVITY IN RELIGION: SEVERAL DISCURSIVE MANIFESTATIONS**

**Abstract.** The paper discusses the key theoretical claims on the issue of the religious discourse. The theological, referential, linguistic and operational epistemic features of the religious discourse are observed in the paper in terms of the solution of the core integral problem of the religious discourse, i.e. the problem of unexpressivity of the religious experience and inapplicability of rational procedures onto truth-claiming thesis in religion.

**Key words:** religious discourse, religious cognition, religious knowledge, discourse practice, epistemology.

Any discourse, as a historically, socially and culturally determined speech and thinking activity, is enacted in regard of a communicational and cognitive problem. The need for finding the solution for the explicitly or implicitly posed question or a set of questions is what constructs the content, type, manner and the room for the discourse. The problem forces the epistemic operations and communication. The lack of problem indicates the “over-evidence” of cognitive and communicational operations and makes the discourse superfluous or legitimizing what is already known or discussed.

The solution of such core problem of the discourse is defined in communication which means it depends essentially on cultural, social and psychic experience of communicants. A discourse has some identifying features in a concrete historical and cultural epoch. More over, its content may often be marked as “inappropriate”, “untrue”, “dangerous”, etc. It shows that different core questions grounds the discourse in different historical, cultural and social conditions. Therewith, the type of the communicational and cognitive problem both grounds and integrates discursive items (concepts, images, enunciations, terms, etc.) into the whole communicational-cognitive unit.

In communicational terms the discourse problem is expressed and experienced by agents as a discursive conflict (“lack of means of expression”): an agent faces difficulties in topical developing, expressing and shaping knowledge, affiliating with views and speech norms, evaluating the communicational context, etc. This discursive conflict is an indicator of agentive understanding of the discourse problem and it results from the mo-

tives of an enunciator to adopt his linguistic and textual potential to the changing context, including the existential context.

These considerations come in full force with the core problem of the religious discourse. Further in this paper we are discussing the determination of the religious discourse by its core communicational and cognitive problem.

To clarify, we interpret the religious discourse as a speech and cognitive activity under regulation of historical, cultural and social codes and aiming at shaping, translation and development of the dogmatic thought, sacral worldview and mystic experience.

The religious discourse concerns the matter of belief. This matter appears in rational indefensibility of the true-claiming thesis while the truth is regarded in the religious discourse as the ultimate value. It is referred to the contradiction between the understanding of mystical experience and psychic cognition of supernatural phenomena, on one hand, and the principal inapplicability of rational communication to cognition and translation of such. The emotional experience of the mystical experience is laid here as the subject of communication since the translation (narration and understanding) of this experience is set in this discourse as of the key conditions of reproduction of the religion. But still, the verbal shape of this experience does not principally coincide with its conceptual content and deserves non-rational means of expression while the language and speech are not to be such by default. In other words, the religious experience is “un-narratable”, but at once it must be narrated since the religion essentially needs reproduce the grounding values.

These features of the core problem of the religious discourse let explain its some general patterns.

*Goals of the religious discourse.* This discourse, in functional terms, is the activity for the search and confirmation of ways to set the connection with the Absolute as the terminal reason of the being. Let us mark that the interpretation of the Absolute in religion differs from the conception of the truth in science. The Absolute here is not constructed, it cannot be interpreted as “a subjectivity” (Kierkegaard) or “ideological construction” (Althusser). The Absolute is entity or even “super-entity” which imposes itself to subjective minds. To this extent, the religious discourse is shaped according to the ideal idea and in line with the ways of its “true” perception.

The religious discourse is about description and interpretation of religious worldview claims, including specifying values, norms, ideas, myths and narrations. To represent the knowledge of the basic dogmas, of the institutional construction of religion, of the means of mystical experience and the ways of attainment the Absolute (e.g. Christian Testimonium) means to confirm the verity of this claims, whether explicitly or implicitly. Since the religion supposes the translation of the sacral knowledge (where “sacral” often metaphorically and practically means “for chosen ones”), it is in contemplation to identify the status of addressers: their enunciations are to be perceived as adequate to the content of the religious doctrine and the addressers themselves are to possess the requisite mystical experience or the urgent status in the church hierarchy. The religious personages are clothed with the status of the media between the humans and the Absolute, and therefore are perceived as those with authorities to estimate the set of things. The estimation in the religious discourse is strictly normalizing and confirming the demands for the individual and collective actions. In this regard, the religious discourse is seen as the mechanism of preservation and reproduction of the social and cultural order.

To a certain degree, all religions have the tools for representation of how to organize human experience which can differ from maxima and demands to technological specifications (e.g. the Buddhist “Book of Dead” is a sort of the detailed specifications for dying).

Conservation and translation of sacral knowledge in the religious discourse assume to enact the complex of references which put together the subject domain of the discourse. The link between goals and subjects of the religious discourse is provided, on one hand, by the intentions of communicants (e.g. the idea of God can mean the intention to become eternal and thus, to structure the personal experience in order with canons), and, on another hand, by the social representations and collectively rooted images and stereotypes.

*Subject domain (system of references) of the religious discourse.* Since the core problem of this discourse is the matter of belief, the subject domain includes rationally unknown phenomena which are often treated as “truly existing” and apprehensible through the mystic experience. But in as much as an agent do rationalize phenomena in the discursive practice there is always a conflict between the nature of the subject domain of the religious discourse and its content. To say in other words, the religious discourse is specified with the necessity to talk and think about belief which is principally “unsatisfied” in semiotic terms.

The religious discourse has a rather complex system of references which include at least two levels – apprehensible objects and phenomena (physical, social and psychic ones) and irrational essences which are supposed to be the reason of the first level phenomena. From the religious point of view, the apprehension of physical, social and psychic phenomena as autonomous ones represent a naïve view on the set of things. Semiotically speaking, the objects of the first level are significant for the second level objects which are enacted as “super-signified”.

This feature determines a higher conventionality of religious discourse representants: it is not by chance that it is in the religious discourse where tokens, omens and portents are typical representations of the reality. In a certain degree, the medical discourse has the similar feature as the diagnostic procedures are based on the “significant” (symptomatic) representations of processes and phenomena. But the evident difference is that the medical discourse does not “overpass” the physical (or psychic) reality: some physical phenomena are symptoms of other physical phenomena while the religious discourse is specific with its “ontological shift” in the object domain (the objects of one ontological domain are presented by objects of other ontological domains).

Meanwhile, some types of the religious discourse do not juxtapose physical and spiritual objects, thus their central object is not “spiritual phenomena” but “eternal phenomena”. Such are, for instance, the gods of the Ancient Pantheon which were treated then as “beings” (also “material”), while they differed from other, “terrestrial”, beings in death overcoming and in eternal existence. But still, we deal here with the supernatural category which fixes the breakage of physical laws, the “mystery”, and therefore, does not refer to the physical object domain and represents the reason or the condition of the physical (“material”) world.

The complex system of objects and references of the religious discourse presupposes that the agents have to have the mystical irrational experience or to take attempts to imagine a reality which is different from the apparent one. The system of such imaginaries is exposed as the irrational virtual object domain which dominates in the religious discourse while other object domains are subordinated. It is important to mark that virtuality is taken here as the cognitive condition of an agent (not as an ontological attribute).

The virtual object domain contains the phenomena expressed in categories as “God”, “redemption”, “soul”, and “virtue”. These categories are shaped by the action of belief. In other words, the object of belief is what cannot be perceived rationally and can be experienced as the value. Both the psychic “getting into” the object of the belief and

perceiving of them as real, or even super-real, indicates the system to be specified by the system of virtual and psychic references.

*Language of religious discourse.* Lexical, grammar, stylistic and speech means of the religious discourse are used by the agents to express the referential system. Since the mystical experiences cannot be principally formalized in semiotic systems, the linguistic parameter of the religious discourse represents only a degree of approximation of the utterance in regard to the content of the mystical experience.

The problem of unexpressivity of religious experience tends to be solved at least with two means of the religious language. First, there are plenty euphemisms, tropes, expressive lexical items, fascinating speech facilities, expressive speech acts, judgments nominatives which are widely used in the religious discourse. These means contribute to the “intuitional comprehension” of the utterance reference. The emotional and intuitional reference helps interiorize the conceptual content of the religious discourse. Second, the dogmatic aspect of the religious discourse is seen in active usage of “conservative” linguistic strategies such as the usage of outdated lexical items, specific religious terms, sacral texts citing. “The conservation” of the linguistic usage (and therefore, of semantic structures) contributes to retain the dogmatic potential of the discourse and to orient at the precise reproduction of the sacral text containing the “true value”.

Meanwhile, being esthetically rich and emotionally abundant, the religious discourse excludes invective, taboo or downgraded items. It is resulted from the sacral, “godlike”, ultimate “nature” of referential system of the discourse. Such treatment to the character of references in religious communication does not redound to represent them in “down-to-earth” terms, since they are always “over” the mundane and deserve specific nominations and epithets.

In terms of speech acts, the religious discourse is rich with performative utterances. To use sacral nominations and texts means to enact the mystical transcendent experience, a kind of conjuring the world. Pragmatically, prayers, mantras, invocations, etc. are to make an attempt of irrational passing from mundane to sacral and mystical. The performativity of the religious discourse is also in abundant usage of institutionally performed utterances. Cursing, clerication, repentance, chrismation, confession are verbalized and suggest the cliché utterances; in certain cases (confession, anathema, and invocation) are exceptionally reduced to speech acts. It makes us compare the religious discourse with the juridical or, partly, political discourses which also use speech acts as full-rate institutional acts.

*Epistemic operations of the religious discourse.* What is specific to the religious discourse is an open articulation of norms and values of life and religious communication. The religious discourse fully disposes the argumentation means. One of typical epistemic operation of the religious discourse is interpretation (e.g. of the sacral text). The argumentation helps adopt the canonic and dogmatic grounds of the religious doctrine to the concrete mundane situations. The religious discourse is constructed to the extent that every routine situation can be evaluated in doctrine terms, while arguments back the judgment acts.

Many authors [1; 2; 3; 4; 5] refer to the presumption of personal verity as one of the key features of the religious discourse. The utterances of the religious agent can be treated as “false” or “true”, “right” or “wrong” but never as “deluding” or “manipulating”. An agent, from the point of religious discursive practice, can be wrong but never lies if he or she argues in the religious discourse “regime”. It exclusively makes the religious discourse differ from the political discourse and conciliates it with the scientific discourse. Let us mark that the verity of an interpreting utterance in the religious dis-

course is linked to the authentic meaning of the sacral text knowledge which is shared in a social milieu imposed with the certain mystical experience.

*Generalization and concretization* are used in the religious discourse to distinguish the classes of phenomena in the object domain and to operate with abstract nominations. The meaning of abstract notions (“God”, “redemption”, “sin”, “good”, “evil”) is often represented in concretized utterances which inductively adopt them to everyday situations. And otherwise, everyday situations are deductively generalized in the religious discourse to let unify all possible actions, intentions and interests of religious communicants and to bring them together to the general religious ideological framework.

The operations of generalization and concretization in the religious discourse function to demonstrate not only real but also due states of things. The synchronous usage of the both operations makes religious texts conform the standards of “moral reflection” when a case (concretization) is compared with an absolute value (generalization). Moreover, the concrete is often treated in the religious discourse as a derivative from the general (the Absolute). This is what makes the religious discourse different from the political discourse with its tendency to construct the general as the sum of concrete cases (compare religious “We all are under the God” and political “The nation depends on your choice”).

Categorization is another frequent operation in the religious discourse. Both for political and religious discourse it is common to use the categories of “us” and “them”. In religion, “us” refers to the individuals of the same confession or religion or even all believers, while “them” refers to those of other confessions, religion or unbelievers.

The “supernatural beings” are often categorized, too. There are religions where it is normal to hierarchize “the upper beings” in order of the degree of their sacrality and closeness to the Absolute. Moreover, the religious discourse tends to distribute categorical statuses among the physical and social objects. It orders in a special way the physical objects according to their place in religious narratives, the individuals according to their “goodness”, and the clergy according to the way and intensity of the mystical experience).

Convention as the epistemic operation is aligned with the normalization aspect of the religious discourse. As distinct from other types of discourse and due to the high dogmatic degree, it almost does not operate with the conventional norms. Its normalization potential is shaped with rather decisive and put into writing prescriptions, principles and commandments. But still. The religious discourse avoids using sharp definitions of terms. It can be explained by the institutional attitude to use more efficient (in terms of impact and interiorization) means such as “ipse dixit” arguments, appeals to emotions and canons. The definitional operation typify the rational cognition which does not mark the religious discourse with its principles of emotional, existential and experiential interpellation of addresses into the institutional field of religion.

*Conclusion.* The teleology, reference system, language and epistemic operations of the religious discourse represent its “inner tension” and attempts to express the mystical experience in language, and these attempts are a priori forlorn. At the same time, the religious discourse is a highly reflective activity, but its reflectivity does not exclusively reduce to the rational schemata of validation and explanation (the theological discourse) but also refers to the dogmatic norms of interpretation (the mythological discourse).

The condition of belief exacts of an agent an internal force to enact the religious discursive practice, while in other institutional discourses it is common to use an external constraint for the agents’ discursive practices.

## REFERENCES

1. Bobyreva, E.V. Religiozniy diskurs: tsennosti, zhanry, strategii [Religious discourse: values, genres, strategies]. Dissertation. Volgograd, 2007.
2. Bugaeva, I.V. Yazyk pravoslavnykh veruyuschikh v kontse XX nachale XXI veka [The language of Orthodox believers in the end of the XX-th – the beginning of the XXI-st centuries]. Moscow, 2008.
3. Karasik, V.I. Religiozniy diskurs [Religious discourse]. In: Yazykovaya lichnost [Linguistic identity: issues of lingvoculturology and functional semantics]. Volgograd: Peremena, 1999.
4. Mechkovskaya, N.B. Yazyk i religiya [Language and religion]. Moscow: FAIR, 1998.
5. Subiri, K. Vokrug problemy boga [Around the problem of God]. In: Chelovek. 2002. №6. P. 115-128.

***Костылев П.Н.***

*(Философский факультет МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва)*

## **К КРИТИКЕ БАЗОВЫХ ПОНЯТИЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ: «РЕЛИГИОЗНОСТЬ»**

**Аннотация.** Статья посвящена критике базовых понятий социологии религии на примере понятия «религиозность» и представляет три возможных стратегии критики этого понятия.

**Ключевые слова:** социология религии, религиоведение, критика базовых понятий.

***Kostilev P.N.***

*(Faculty of Philosophy in Lomonosov Moscow State University, Moscow)*

## **TOWARDS CRITIQUE FOR BASIC CONCEPTS IN SOCIOLOGY OF RELIGION: «RELIGIOSITY»**

**Abstract.** This article includes a critique of the basic concepts of sociology of religion at the example of the concept of religiosity and presents three possible strategies of criticism of this concept.

**Key words:** sociology of religion, religion studies, critics of basic concepts.

Вне зависимости от различного типа теоретических конструкций, устанавливающих корректное – в том или ином смысле – соотношение между социологией религии и религиоведением, базовые понятия социологии религии аксиоматизируются в рамках собственно социологии религии и не становятся предметом осмысленного рассуждения. В каком-то смысле можно утверждать, что «родовой травмой» религиоведения является проблема определения «религии» (лишь частично снимаемой введением типологии определений – множественное число! – религии), в пределе приводящей исследователя к отказу от работы с проблематикой общих понятий.

Базовые понятия социологии религии, подобно «религии» для религиоведа, оказываются для социолога религии своего рода «табу», зачастую употребляются к месту и не к месту (как божба в бытовом религиозном дискурсе), а сомнение в их осмысленности или хотя бы однозначности приводит критически настроенного исследователя в область само собой разумеющихся норм, «бессознательное» науки.

Реакция исследовательского сообщества на критику само собой разумеющихся норм дисциплины всегда агрессивна, поскольку ученый, принадлежа к определенной дисциплине, почти никогда не вскрывает ее оснований, интуитивно ощущая бесперспективность подобной тактики для собственной научной деятельности.

Если же, несмотря на все опасности подобного подхода, ученый осмеливается на переосмысление базовых понятий, он может стать основателем нового направления в рамках своей области научного знания, сменить парадигму дисциплинарного знания и / или создать конкурирующую исследовательскую программу. Впрочем, гораздо чаще подобного рода критик подвергнется обструкции, результаты его исследований обесценятся, да и сам он канет в Лету, поскольку посягает на самое святое любой науки – ее основания, закрепленные в системе не подвергающихся сомнению базовых понятий.

Как и всякая критика, наша может показаться огульной и необоснованной, но во многом она опирается на позиции т.н. «наивного понимания», подчас вызывающего сомнение в, казалось бы, многократно переосмысленных базовых понятиях. В рамках настоящей заметки мы хотели бы указать на возможные стратегии критического осмысления такого базового понятия социологии религии как «религиозность».

Для примера классического понимания религиозности хотелось бы привести определение И.Н. Яблокова: «социальное качество индивида и группы, выражающееся в совокупности их религиозных свойств (признаков). Такое понимание фиксирует определенность религиозных индивидов и групп: они таковы именно в силу данного качества, а теряя его, перестают быть тем, чем являются. Это качество отличает религиозные индивиды и религиозные группы от нерелигиозных» [10, с. 122]. Далее И.Н. Яблоков определяет понятия «степень религиозности», «распространенность религиозности», «динамика религиозности», «характер религиозности», после чего обращается к осмыслению «религиозного сознания» и «религиозного поведения» (культового и внекультового) и, наконец, представляет оригинальную модель типологии религиозности.

Из огромного числа исследовательских программ, анкет и опросов нам известны основные показатели религиозности, вполне соответствующие классификативной модели, представленной выше. На наш взгляд, попытки представить наиболее ясное обществу видение процента верующих в обществе, доли представителей конкретных религиозных традиций и качества религиозной жизни, активно принимаемые основными российскими социологическими центрами, не могут дать достоверные результаты, поскольку основываются на определенных базовых установках, не выдерживающих серьезной критики. Продемонстрировать этот тезис нам хотелось бы на одном простом примере: **процент верующих в России составляет 71% [3] – 77% [7].**

#### *Стратегии критики.*

**1:** Вопрос по этому поводу звучал следующим образом: «Считаете ли вы себя верующим человеком? Если считаете, то какую религию вы исповедуете?» (Левада-центр) или «Считаете ли вы себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) себя относите?» (ФОМ).

Первая проблема заключается в том, что *считать* себя кем-либо и *быть* кем-либо – это две не обязательно совпадающие реальности. Представим, что подобный опрос проводился бы на тему «Считаете ли Вы себя умным?» или «Считаете ли Вы себя красивым?» – большинству исследователей было бы понятно, что



результатом такого рода опросов были бы *мнения*, но не *факты*. Возникает вопрос: является ли религиозность феноменом *мира мнения* или фактом *мира знания*?

На этот вопрос ответить нелегко, но наиболее близким к реальности, на наш взгляд, ответом было бы «и да, и нет». Так, наличие религиозных представлений говорит *скорее* в пользу гипотезы о религиозном сознании респондента. Однако известны граничные феномены – к примеру, философская вера в Бога (К. Ясперс) или безрелигиозное христианство (Д. Бонхёффер). Но уверенность в своей причисленности к сообществу верующих (кстати, не вполне отрефлексировано отличие верующих *религиозно* от верующих в любом ином смысле) не обещает *реальной* к ним причисленности.

Но что значит *реальной*? Что является критерием объективности в вопросе включения или исключения респондента из сообщества верующих? Один критерий – это соответствие догматическим критериям, но это критерий не научный, а теологический. Этому критерию социологические данные не соответствуют иногда в вопиющей степени: так, согласно данным Всероссийского центра исследований общественного мнения (далее – ВЦИОМ) 14% россиян, исповедующих христианство, являются некрещеными (включая 6% православных и 42% неправославных христиан-респондентов), а еще 2% *затрудняются ответить* [6]. С другой стороны, 39% неверующих являются крещеными [6]. Второй критерий – совпадение респондента с некоторой *идеальной моделью* верующего, выстроенной конкретным исследователем по тому или иному лекалу. Вообще говоря, оба этих критерия носят консенсуальный характер [2, с. 153–168]. Можно ли быть верующим наполовину? На треть? Можно ли быть верующим по одной модели и не быть верующим согласно другой? На эти и подобные вопросы количественная социология религии не дает никакого, насколько нам известно, внятного ответа, предлагая довольно сомнительные с логической точки зрения типологии верующих.

Вторая проблема, порожденная формулировкой вопроса, заключается в установлении тождества между *быть верующим* и *исповедовать определенную религию*. Так, более тонко настроенное исследование ВЦИОМ предлагает вариант ответа «Являюсь верующим, но какой-либо конкретной конфессии не принадлежу», с которым соглашается 3% респондентов [5].

**2:** Вторая стратегия критики носит общесоциологический характер и связана с обоснованием выборки – святая святых не только количественной социологии религии, но и количественной социологии вообще. Из данных исследований мы видим, что исследования всегда проводятся по определенной выборке респондентов, настраиваемой довольно сложным образом. Однако онтологическое условие выборки как методического приема количественной социологии, впрочем, никогда, к несчастью, не проговариваемое вслух исследователем или в исследовании, можно сформулировать следующим образом: **во-первых, определенное количество людей, представляющих срез населения по возрастному, этническому, гендерному и иным социальным показателям, всегда ответит на вопросы исследования так же, как и другое так же определенное количество людей; во-вторых, данные исследования этого количества людей правомочно масштабировать на все население.**

Это условие научно (поскольку теоретически может быть подвержено фальсификации), но оно основывается на представлении, что все представления конкретных людей, осознаваемые ими как уникальные и – в случае представлений о религии и религиозности – как интимные, относящиеся к наиболее глубоким слоям личности, легко и просто укладываются в несколько вопросов анкеты. Речь идет об

отрицания значения индивидуального типа религиозности; ведь индивидуальная религиозность специфического типа никогда не будет видима в результатах исследования, построенного по принципу закрытой анкеты с выбором из нескольких предписанных исследователем пунктов. К примеру, антропология религии (в России часто именуемая этнографией или этнологией религии) давно вышла за пределы подобного рода представлений, искажающих мировосприятие респондента и грубо втискивающих их в прокрустово ложе социологической модели. Справедливости ради следует отметить, что отдельные системно мыслящие социологи религии в России сегодня подходят к пониманию этой проблемы [1, с. 88–89]/

Таким образом, базовое представление, лежащее в основе применения выборки к исследованию религиозных представлений и поведения, может быть сформулировано так: **все верят более-менее одинаково**. Какое отношение это представление имеет к реальной действительности, сказать трудно.

**3:** Если же нам потребуется выяснить, **в какой степени и как конкретно религиозны** те верующие, о которых говорят социологические данные, становится актуальна третья критическая стратегия, акцентирующая внимание на *качестве религиозной жизни* верующих. Наиболее рельефно эта стратегия может быть представлена на примере вопроса о степени воцерковленности православного населения России.

Согласно данным ФОМ, 16% православных практически никогда не посещают храм, тогда как еще 15% посещают его реже раза в год. 60% православных практически никогда не причащаются (*sic!*), причащаются реже одного раза в год 14% православных. 83% православных практически не соблюдают постов, 28% – практически не молятся, 52% – никогда не читали Библии [3]. По сообщению недавно ушедшего от нас блестящего социолога Б. Дубина (Левада-центр), «из тех, кто с готовностью признают себя православными, в бога верят лишь 40%» [9].

Возникает вопрос: мы говорим о верующих, но **о каких верующих мы говорим?** Мы позволим себе оставить этот вопрос открытым.

\*\*\*

Продолжить критическое осмысление базовых понятий социологии религии можно было бы на примере концепта «этнически исповедуемых религий» (разные стратегии применения данного концепта дают нам, к примеру, раза в два отличающееся количество мусульман России) или понятия «религиозной организации», не совпадающего ни с теологическим концептом «Церкви», ни с комплексом юридических терминов, как то: «религиозное объединение», «религиозная организация», «религиозная группа» (в терминологии Федерального закона №125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях»). Другой проблемный концепт, претендующий на базовый характер – появившееся с легкой руки Ю. Хабермаса, активно развиваемое современными зарубежными и российскими теологами и некритически воспринимаемыми исследователями представление о т.н. «постсекулярном мире». Но это уже темы других возможных заметок.

Значит ли представленный нами критический анализ, что базовые понятия социологии религии, в частности, понятие «религиозность», не могут служить целям научного познания религиозной действительности? И да, и нет. Наука, лишенная базовых понятий, опрокидывается сама в себя, превращаясь в бесконечное теоретизирование (российским религиоведам хорошо известны бесконечные, «бессмысленные и беспощадные» дискуссии, разворачивающиеся вокруг определения религии). С другой стороны, некритическое восприятие базовых понятий превращает научную дисциплину в аналог дисциплины теологической, в силу отсутствия

аргументов убеждающую ученых и общественность в осмысленности собственной деятельности не вполне научными методами.

С нашей точки зрения, российская социология религии уже способна перерасти общественно-политический заказ на «проценты верующих» и перестать ориентироваться на количественные методы анализа, освоив для начала современный инструментарий мировой социологии религии [8, с. 24–44; 4, с. 170–189]. Однако общественно-политическая польза от такой социологии религии может оказаться меньше, чем от стандартизированных исследований, результаты которых так хорошо приложимы к отчетам, предвыборным программам и интернет-дискуссиям.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 88-89.
2. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. №4. С. 153-168.
3. Материал Фонда общественного мнения (далее – ФОМ) «Ценности: религиозность. Сколько россиян верят в Бога, посещают храм и молятся своими молитвами?», основанный на опросе граждан РФ от 18 лет и старше от 07.04.2013, 43 субъекта РФ, 100 населенных пунктов, 1500 респондентов (<http://fom.ru/TSennosti/10953>, режим доступа: 24.08.2014).
4. Опалев С.А. Критика теории секуляризации в теории рационального выбора // Религиоведческие исследования. 2010. №3-4. С. 170-189.
5. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1116 «Религия в жизни россиян» от 10.12.2008 (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>, режим доступа: 24.08.2014).
6. Пресс-выпуск ВЦИОМ №1461 «Верим ли мы в Бога» от 30.03.2010, основанный на опросе от 23-24.01.2013, 42 субъекта РФ, 140 населенных пунктов, 1600 респондентов (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365>, режим доступа: 24.08.2014).
7. Пресс-выпуск Левада-центра «Россияне о религии», основанный на опросе населения РФ от 18 лет и старше от 15-18.11.2013, 45 регионов, 130 населенных пунктов, 1603 респондента (<http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii>, режим доступа: 24.08.2014).
8. Сафронов Р.О. Современные социологические теории религии в США и Европе // Религиоведческие исследования. 2009. №1-2. С. 24-44;
9. Фаликов Б. Православие для галочки ([http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18\\_a\\_4630085.shtml](http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18_a_4630085.shtml), режим доступа: 24.08.2014).
10. Яблоков И.Н. Социология религии. М.: 1979. С. 122.

#### REFERENCES

1. Lebedev S.D. Paradoxes of religiosity in the world of late modernity // Sociological researches. 2010. № 12. P. 88-89.
2. Lebedev S.D. Religiosity: in search of «Rubicon » // Sociological journal. 2005. №4. P. 153-168.
3. Materials of Public Opinion Foundation (POF) «Values: religiosity. How many Russian believe in God, visit temples and pray?», based on the survey of RF from 18 and older dated 07.04.2013, 43 territorial entities of the RF, 100 localities, 1500 respondents (<http://fom.ru/TSennosti/10953>, access mode: 24.08.2014).
4. Opalev S.A. Critics of secularism theory in the theory of rational choice // Theological researches. 2010. №3-4. P. 170-189.
5. Press-edition Russian Public Opinion Research Center №1116 «Religion in the life of Russian» dated 10.12.2008 (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=11099>, access mode: 24.08.2014).

6. Press-edition Russian Public Opinion Research Center №1461 «Do we believe in God» dated 30.03.2010, based on the survey dated 23-24.01.2013, 42 territorial entities of the RF, 140 localities, 1600 respondents (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365>, access mode: 24.08.2014).

7. Press-edition of Levada-center «Russians about religion», based on the survey of RF from 18 and older dated 15-18.11.2013, 45 regions, 130 localities, 1603 respondents (<http://www.levada.ru/24-12-2013/rossiyane-o-religii>, access mode: 24.08.2014).

8. Saphronov R.O. Modern sociological religion theories in the USA and Europe // Theological researches. 2009. №1-2. P. 24-44;

9. Phalikov B. Orthodoxy for tick ([http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18\\_a\\_4630085.shtml](http://www.gazeta.ru/comments/2012/06/18_a_4630085.shtml), access mode: 24.08.2014).

10. Yablokov I.N. Sociology of religion. M.: 1979. P. 122.

***Мчедлова М.М.***

*(Москва, Российский университет дружбы народов,  
Институт социологии РАН)*

## **РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: КАК ВОЗМОЖЕН СИНТЕЗ ГЛОБАЛЬНОГО И ТРАДИЦИОННОГО**

**Аннотация.** Статья содержит эпистемологические и политические возможности синтеза глобального и традиционного измерений сквозь призму религии. Особое внимание уделено современной онтологической трансформации и поиску новых объяснений.

**Ключевые слова:** современность, традиция, глобализация, религия, космополитизм.

***Mchedlova M.M.***

*(Peoples' Friendship University of Russia,  
Institute of Sociology RAS, Moscow)*

## **RELIGION IN MODERN WORLD: HOW IS SYNTHESIS OF GLOBAL AND TRADITIONAL POSSIBLE**

**Abstract.** The article contains the epistemological and political possibilities of the synthesis of global and traditional measurements through the prism of religion. Particular attention is paid to modern ontological transformation and the search for new explanations.

**Key words:** modernity, tradition, globalization, religion, cosmopolitanism.

Сегодня, в условиях цивилизационного многообразия, для любого общества актуально естественное сращивание традиционной культуры с требованиями современности. Интерпретации данной позиции многочисленны, на крайних полюсах которых могут находиться различно идеологически окрашенные мыслители, отстаивающие либо примат традиционности, либо наоборот, усматривающие в традиции и апелляции к традиционализму преграду прогрессу и императивам политического развития «Третьей волны». К первому полюсу можно отнести представителя консервативного течения французских «новых правых» Алена де Бенуа. Он настаивает на положительном переосмыслении коллективной идентичности, которую можно противопоставить «потере корней», характеризующей эпоху модерна [2]. К другому полюсу можно отнести концепцию «Культурной свободы» А. Сена, чья основная цель состоит в ослаблении традиционной предопределенности этнической и религиозной идентичностей посредством замещения ценностями либерализма

[5, с. 17–34]. Следует подчеркнуть, что концепция «культурной свободы» хоть и была с энтузиазмом воспринята определенными научными и политическими кругами, однако, не получила повсеместного распространения и не легла в основу политических практик. Вопрос о плюральности как качественной характеристике современности пересекается с необходимостью изучения роли и места традиции и традиционализма в современном мире в его различных проявлениях.

Существующий разброс мнений по поводу положительного или отрицательного воздействия традиций на современный мир опосредован не только гносеологическими, но и идеологическими предпочтениями авторов, но общим знаменателем является признание необходимости совокупности культурных норм и ценностей, обеспечивающих существование общества. В онтологической проекции данный вопрос можно рассмотреть через призму соотношения универсализма и партикуляризма, во многом являющимся ключевым при определении политических нарративов и стратегий: гражданского общества, модернизации, глобализации, мультикультурализма, диалога цивилизаций, а также моделей миропорядка с определением центров социальной и политической силы. При этом в зависимости от исходного признания конфигурации взаимоотношения партикулярного и универсального выстраиваются конкретные политические проекции и практики. В данном ракурсе актуализируется проблема устойчивости как критерия поддержания самобытности определенных социокультурных оснований, в политической проекции порождающих новые формы политического взаимодействия: от возвращения традиций в качестве легитимации политических стратегий до переосмысления глобального пространства современности в гражданских координатах. Наиболее стабильной является цивилизационная устойчивость, позволяющая цивилизациям создавать тот мощный фундамент, параметры которого переживают менее долговечные политические и экономические образования, а также сохраняют свои сущностные характеристики в условиях видоизменения внешних параметров бытия. Религия, являясь одной из глубинных констант идентичности, начинает во многом представлять и как фактор цивилизационной устойчивости, и как традиция, и как ключ к пониманию нового мира.

Одним из фундаментальных вопросов методологического порядка является проблема сопряжения изменений как ключевого принципа современности, возникновения нового качества социальности, инициированного глобальными и универсальными тенденциями, и основаниями плюрализации социально-политического пространства.

Глобализация, с целью достижения наибольшего результата, была нацелена на эксплуатацию, как ни парадоксально, именно различий: социально-культурных, этнических, религиозных и т.д., акцент на которых привел к повышению их значимости как таковых, в культурно-политической проекции, придав им форму архаичного понимания «свой-чужой» как наиболее устойчивой и доступной, с опорой на то, что в течение веков казалось незыблемым: этничность и религию.

Крайними точками достаточно широкого спектра мнений о сущности и алгоритмах проявления идентификационного параметра в условиях глобальных трансформаций являются оптимистические утверждения глобализационной сущности как унификационной, стирающей цивилизационные различия, и проблема деструктивных ответов, ведущих к архаизации политических практик. По мнению Б.Г.Капустина, «цивилизационные проекты» можно представить как разновидности политики идентичности и борьбы за признание, хорошо известную из мультикультурального опыта запада... Она направлена на защиту и экспансию существующих

ющей идентичности, а не на ее отрицание в пользу новой нравственно более богатой... Поскольку «цивилизационные» проекты не имеют перспективы снятия нынешней идентичности в пользу завтрашней, постольку в них нет тенденции к универсализации, предполагающей «включение Другого» в те новые формы «взаимного признания», которые становятся возможными благодаря обретению новых идентичностей обеими конфликтующими сторонами. Поэтому в таких проектах нет потенциала создания будущего» [3, с. 111]. Мануэль Кастельс приходит к выводу, что глобализация порождает два типа идентичности: идентичность сопротивления и проектную идентичность, ориентированную на адаптацию к новым реалиям. В настоящее время стратегии развития большинства политических и общественных организаций строятся на протестной идентичности. Тем не менее, некоторые из таких объединений способны в перспективе перейти к проектной идентичности, формируя глобальное гражданское общество. По мнению Мануэля Кастельса, активизация национального и религиозного сознания, представляющая собой вполне естественную реакцию на разрушение связей с традиционной общностью, ослабление национального государства, проникновение «чуждых» идей, ценностей и моделей поведения, отнюдь не свидетельствует о формировании идентичности сопротивления как единственно возможной. Преодолеть ее можно путем проведения политики культурного синтеза (диалога): традиционные ценности помогут в определении своего «я», а новые – ориентироваться в новом глобальном социуме, сохранив свою идентичность. Таким образом, глобализация, культурный плюрализм и дифференциация являются вовсе не противоречащими, но взаимодополняющими и взаимообуславливающими явлениями глобального социально-политического и культурного пространства [4, с. 458–462].

Религия, особый системообразующий элемент цивилизационной матрицы, представляет большой интерес как устойчивая часть традиции, определяющая цивилизационные характеристики социума, и одновременно как носитель космополитической идеи прав человека, тесно вплетенной в религиозную доктрину. Актуализация религиозной составляющей социокультурного развития стимулирует более объемные теоретические обобщения, формируя более всеобъемлющие представления о «глобальности», «глобальном обществе», «глобальной культуре», «глобальной идентичности». Качественно новая ситуация культурного плюрализма и современных трансформационных социально-политических сдвигов привела к возвращению религии в публичное и политическое пространство в совершенно иных формах: традиционные религии оказались равноположены светским институтам, новым религиозным движениям, частным манифестациям отдельных индивидов. Многообразие форм присутствия религиозного фактора в современных общественных и политических процессах, а также эволюция самой религии, в том числе ее возрождение, которое мы наблюдаем в различных странах и регионах, требуют с особым вниманием относиться к политическим практикам и стратегиям, учитывающим религиозное измерение. Современные характеристики социально-политического пространства свидетельствуют о насущной необходимости диалога между светским и религиозным мировоззрением, между религиозными организациями и государственными, международными и общественными институтами, а также между самими религиями.

Концептуальной схемой, пытающейся примирить противоречия современно социально-политического процесса, связанного, с одной стороны, с плюрализмом реальности, подчеркиванием религиозного разнообразия, с другой стороны, с выстраиванием глобального политического процесса, является новый космополитизм,

имеющий иные звучание и значение теоретических параметров, чем традиционные. «Глобальное общество дает импульс для космополитизма... Даже быт становится космополитичным: люди должны наполнять свою жизнь смыслом посредством общения с другими, а не только себе подобными» [1, с. 24]. Ключевым посылом являются глобальные риски, ликвидирующие барьеры государственных границ и заставляющие культурное разнообразие доминировать в социально-политическом процессе, т.е. космополитизм рассматривается как новая методологическая концепция для изучения социального пространства, которое формируется в эпоху второй модернити. Речь идет, прежде всего, о преодолении классических схем гуманитарного знания, которые более не в состоянии интерпретировать состояние общества и политического процесса... Космополитическая привилегия субъекта может рассматриваться в двух ракурсах: возможность менять места, перемещаясь из одного культурного контекста в другой, и возможность конструировать свое место, синтезируя различные культурные контексты. Глобальные интересы становятся частью повседневного локального опыта и «моральных жизненных миров» людей. Как подчеркивает Ульрих Бек в одном из своих интервью, «космополитизм представляет собой совокупность глобальных отношений и транснациональный словарь символов, но также и глубокое вовлечение в локальную деятельность, локальное сознание, связь с локальным населением. У него одновременно есть и корни, и крылья... Национальное должно быть по-новому исследовано как интернализированное глобальное» [9, с. 180]. В этом и заключается смысл внутренней глобализации, что оборачивается серьезными этическими и политическими вопросами, ибо очевиден кризис легитимации посредством дизъюнкции теорий Модерна.

То, что ранее было идеалом и утопией (космополитизм Просвещения) может рассматриваться как повседневная практика, размывает границы между глобальным и локальным, радикально меняя формы конструирования идентичностей, стили мышления и жизни. «Космополитизм есть отношение к самому разнообразию, к сосуществованию культур в индивидуальном опыте. Космополитизм есть, прежде всего, ориентация, стремление принять «Другого»... Имеется в виду состояние готовности, способности принять иную культуру на основе слушания, смотрения, проникновения и осмысления» [11, с. 239]. Современная теория космополитизма может быть в определенной мере приравнена к новому универсализму (в проекции концепции прав и свобод человека), которая, в отличие от партикуляризма нации более эффективно поддерживает идентичность граждан мира [12]. По мнению Ю.Хабермаса [8; 10], формы солидарности в глобальную эпоху более концептуально не связаны исключительно с национальным государством, а опираются на утверждение постнациональной, транснациональной или глобальной демократии. Возможность использования подобных построений обусловлена тем обстоятельством, что на протяжении многих веков именно религии принадлежала сама идея глобального, и поэтому именно внутри религий проблематика соотношения универсализма и партикуляризма отражается наиболее ярко: в некотором смысле, само понятие «глобализации» имеет некоторый религиозный, или точнее, квазирелигиозный подтекст. Примечательно, что первые теоретические контуры в осмыслении глобализации были сделаны в социологии религии. Р. Робертсон и Дж. Чирико были, возможно, первыми, кто в 1985 г. включил понятие глобализации в академический оборот, и это произошло в статье о религии, за которой последовали другие работы [14, с. 219–242]. Сочетая в себе космополитизм и традицию, являясь одновременно воплощением глобального и локального, религия отражает в себе основные тенденции современного переустройства социальности и политики.

Феномен религии есть, прежде всего, уникальное воплощение локального и глобального, традиции и космополитической глобальной этики. Возможно, именно поэтому религия приобретает особое значение в идентификационных поисках современного мира. Сочетая в себе космополитизм и традицию, являясь одновременно воплощением глобального и локального, религия сегодня становится своеобразным проводником в современном мире. Глобализация, несомненно, изменяет традиционные характеристики религиозной референции. Религия в эпоху глобализации все меньше привязана к той или иной территории. Можно сказать, что ее динамика разворачивается поверх традиционных конфессиональных, политических, культурных и цивилизационных границ [13]. Как отмечал Рональд Робертсон, «религия включается в «глобальный порядок» не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий «жанр коллективной или индивидуальной идентичности» [14, с. 219–242]. Глобализация в определенной мере придает традиционной религиозной референции универсальное космополитическое прочтение, актуализируя этический компонент, лежащий в центре религиозного мировоззрения. Признание общечеловеческих ценностей является важной задачей, стоящей перед современным глобальным миром. Объективные потребности межэтнического и межнационального взаимодействия в условиях нарастающей глобализации все больше требуют единого языка, способного удовлетворять этим требованиям, так же как и общей этики совместного сосуществования. Как замечает кардинал Поль Пупар, возглавлявший Папский совет по культуре: «На протяжении многих тысячелетий религиозный феномен в силу своей универсальности, сочетающейся с поразительным разнообразием, питал человеческую мысль и побуждал человека ставить основополагающие вопросы, раздвигая границы великих социокультурных пространств... Человек информационной эры с помощью религиозного опыта открывает для себя сакральность, которая придает осмысленность его существованию и преодолевает конечность его земного бытия» [7, с. 5].

Рубеж XX и XXI веков стал поворотным пунктом в развитии межрелигиозного сотрудничества, создав совершенно новые исторические условия для позиционирования каждого религиозного учения на основе духа открытости и одновременно верности своей духовной традиции. Сказанное относится, прежде всего, к монотеистическим (мировым) религиям, между которыми сегодня активно развивается многоуровневый межрелигиозный диалог. Религия как совмещение универсально-космополитических и локально-традиционных черт и как устойчивая константа цивилизационно-идентификационной иерархии переопределяет параметры политического процесса по различным структурным осям. Координаты теории «нового космополитизма» пересекаются с концептуальными основаниями политической стратегии межкультурного диалога, признающего социокультурное разнообразие, но меняющего само отношение к нему и внутри него, а также пытающегося снять существующие противоречия и конфликтности посредством добавления гражданской координаты и универсальности прав и свобод человека. Вероятно, именно это порождает необходимость рационального внедрения принципов этих идеологий и практик, поскольку в них также заложено противоречие современности: между универсализмом европейского проекта (прав и свобод человека) и видоизменениями социально-политической реальности в сторону плюральности, смещением критериев социального прогресса от линейности к многообразию и усложнению, противоречиями между политическими практиками и необходимостью учета социокультурной составляющей.



Традиция внимания к вопросам прав и достоинства личности не является новой и для Русской Церкви. Так, на рубеже XIX–XX веков эта проблематика активно разрабатывалась в трудах русских религиозных философов, и в частности Н.А. Бердяева, который задолго до принятия Всеобщей декларации прав человека призвал к созданию особой «Декларации прав» человеческой личности, связанной с понятием Богосыновства человека. Новый импульс разработка концепции понимания прав человека получила в ходе X Всемирного русского народного собора, принявшего Декларацию о правах и достоинстве человека. Русская Православная Церковь предложила свою концепцию достоинства, свободы и прав человека, опирающуюся на традиционную христианскую сотериологию; эта интерпретация отчасти совпадает, а отчасти не совпадает с той, что является общепризнанной в светских параметрах. Русская Православная Церковь обращает внимание на одно из основных противоречий, связанных с реализацией концепции прав человека и актуализацией проблематики их справедливости и универсальности: «Для этого реализация прав человека не должна вступать в противоречие с богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью. Индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи. Осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа» [6].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бек У. Инсценировка глобальных рисков // UNION-magazin. – 2009 . №1. С. 24.
2. Бенуа А. Речь на шестом Евразийском интеллектуальном конгрессе, посвященном четвертой политической теории. 25.11.2008. <http://www.konservatizm.org/speech/benua/251108173541.xhtml> .
3. Капустин Б.Г. Политические смыслы «цивилизации» // Критика политической философии: Избранные эссе. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С.111.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2000. 458-462 с.
5. Культурная свобода в современном многообразном мире. Доклад о развитии человека 2004 для ПРООН / пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. – С.17-34.
6. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека / <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 25.11.2008).
7. Пупар П. Религии. – М.: Весь мир, 2003. С. 5.
8. Хабермас Ю. Ах, Европа. – М.: Весь мир, 2012.
9. Beck U. Qu'est-ce que le cosmopolitisme? – Paris: Aubier, 2006. P. 180.
10. Habermas J. Sur l'Europe. – Paris: Bayard, 2006.
11. Hannerz U. Cosmopolitans and Locals in World Culture // Theory, Culture and Society. – London.: Sage, 1990. Vol. 7. p. 239.
12. Laclau. E., Ricard. J.-P. La raison populiste. – Paris: Éd. du Seuil, 2008. 295 p.
13. Messner, F., Bastian, J.-P. Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. – Paris: Presses Universitaires de France, 2007. 332 p.
14. Robertson R., Chirico J. Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. – 1985. – Vol. 46(3). – p. 219-242.

#### REFERENCES

1. Beck U. Dramatization of global risks // UNION-magazin. – 2009 . №1. P. 24
2. Benua A. Speech on the sixth Eurasian intelligent congress devoted to the fourth political theory. 25.11.2008. <http://www.konservatizm.org/speech/benua/251108173541.xhtml> .

3. Kapustin B.G. Political senses of «civilization» // Critics of the political philosophy: Selected essays. – М.: PH «Territory of the future», 2010. P.111.
4. Kastels M. Informational epoch: economics, society and culture. – М.: PH GU VSHE, 2000. 458-462 p.
5. Cultural freedom in the modern diversified world. Report on the humanity development 2004 for United Nations Development Programme / translated from English – М.: The whole world, 2004. – P.17-34.
6. The foundations of a doctrine of Russian Orthodox Church about dignity, liberty and human rights/ <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (accessed date: 25.11.2008).
7. Pupar P. Religions. - М.: The whole world, 2003. С. 5.
8. Khabermas Y. Oh, Europe. –М.:The whole world, 2012.
9. Beck U. Qu'est-ce que le cosmopolitisme? – Paris: Aubier, 2006. P. 180.
10. Habermas J. Sur l'Europe. – Paris: Bayard, 2006.
11. Hannerz U. Cosmopolitans and Locals in World Culture // Theory, Culture and Society. – London.: Sage, 1990. Vol. 7. p. 239.
12. Laclau. E., Ricard J.-P. La raison populiste. - Paris: Éd. du Seuil, 2008. 295 p.
13. Messner F., Bastian J.-P. Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. – Paris: Presses Universitaires de France, 2007. 332 p.
14. Robertson R., Chirico J. Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. – 1985. - Vol. 46(3). - p. 219-242.

*Подлесная М.А.*  
(ПСТГУ, Москва)

## ТЕОРИЯ «ЧУЖАКА» В ИЗУЧЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО МИГРАНТА<sup>1</sup>

**Аннотация.** Статья посвящена рассмотрению социальных черт религиозно детерминированного «чужака», православного мигранта, проживающего в иноконфессиональном обществе. В работе рассматриваются основные теоретические подходы в изучении «чужака», маргинальной личности, представленные в трудах Г. Зиммеля, Р. Парка, А. Шюца, З. Баумана, С.А. Татунца, К. Додда. Дается описание основных результатов эмпирического исследования, проведенного в русских православных приходах Германии и США, приводится анализ черт православного мигранта, особенностей его поведения в иноконфессиональном обществе, его адаптивных способностей, роли прихода в процессе адаптации и т.д.

**Ключевые слова:** чужак, маргинальная личность, православный мигрант, православный приход за рубежом

*Podlesnaya M.A.*  
(*St. Tikhon's Orthodox university, Moscow*)

## THE THEORY OF "STRANGER" IN STUDYING OF THE ORTHODOX MIGRANT

**Abstract.** The paper is concerned with religiously determined “stranger’s” social features, an Orthodox migrant, who lives in a society of other confession. The paper considers main

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта «Теория социальной ниши в исследовании православной общины за рубежом (на примере русских православных приходов в Берлине, Мюнхене, Штутгарте)» (МК-1415.2013.6), проводимого на средства фонда грантовой поддержки молодых ученых Президента РФ в 2013-14 гг. Отдельную благодарность выражаем Православному Свято-Тихоновскому гуманитарному университету, который также оказывал финансовую поддержку данному исследовательскому проекту в период с 2010 по 2012 гг.

theoretical approaches in studying “stranger”, marginal personality represented in the works of G. Simmel, R. Park, A. Schutz, Z. Bauman, S.A. Tatunts, C. Dodd. The main results of empirical study is described, which was carried out in Russian Orthodox parishes of Germany and USA, analysis of Orthodox migrant’s features and the role of a parish in the process of adaptation, etc. are represented.

**Key words:** stranger, marginal personality, orthodox migrant, orthodox parish abroad.

Научный проект «Православный приход в России и за рубежом: внебогослужебные практики» начат при финансовой поддержке ПСТГУ в 2010 году. Первые исследования проходили в русских православных приходах Германии, в 2013 году начато изучение православных приходов в США. По результатам наших работ были выпущены два сборника: «Православный приход в России и за рубежом. Материалы к изучению приходской жизни. Выпуск 1 и 2». Православные приходы за рубежом – это такие социальные общности, которые действуют не только в условиях неродного общества, но и в иной конфессиональной среде. В связи с этим возник вопрос об определении основных теорий, позволяющих выявить структуру, связи самих православных приходов за рубежом, и тех, кто эти приходы составляет, – православных мигрантов, обладающих особыми социальными чертами и уникальным жизненным опытом. Мы остановили свой выбор на двух основных теориях: теории «социальной ниши», предпочтя ее сетевому подходу, и теории «чужака», которая стала ориентиром в понимании черт личности православного мигранта. В данной статье речь пойдет об основных теоретических подходах к изучению «чужака».

Впервые это понятие ввел немецкий социолог Георг Зиммель. В своей работе «Большие города и духовная жизнь» [10], изучая социальное взаимодействие в социальном пространстве, он предлагает понимать его как особое пространство содержания и смыслов. Зиммель утверждает, что поведение человека глубоко сформировано его окружающей средой, доказывая это на примере того, как в результате разделения труда в городской среде создается напряжение между соответствием и дифференциацией. В итоге появляется фигура чужака как некая реализация идеи выгороженности – отклонения, соединенного с пространством.

По Зиммелю, «чужак останавливается на постой, но не поселяется. Он потенциальный странник. Это значит, что он не связан, как другие, локальными приличиями и условностями» [4, с. 102]. Г. Зиммеля, прежде всего, интересуют специфические черты чужака, и он вводит пространственный критерий его взаимоотношений с группой, говоря о чужаке как о человеке, который соединяет в себе пропорцию близости и удаленности по отношению к группе. Будучи физически в группе, чужак не принадлежит ей изначально как член группы, не разделив с ней ее историю, биографию, чужак остается по отношению к группе всего лишь гостем и пришельцем. При этом для самой группы присутствие чужака имеет большое функциональное значение, которое заключается исключительно в чертах самого чужака: 1) его мобильности; 2) объективном положении, занимаемом по отношению к группе; 3) свободе от конвенций; 4) абстрактных отношениях, которые связывают чужака с группой.

Теоретический подход Георга Зиммеля в постановке проблемы чужака получил свою дальнейшую разработку в исследованиях представителей Чикагской школы, в частности Роберта Эзра Парка. Будучи одним из последователей Г. Зиммеля, он многое воспринял из его концепции о чужаке, но, в отличие от немецкого социолога, Парка интересуют, прежде всего, вопросы происхождения чужака, проблемы его идентификации как представителя иного общества, иной культуры. Об-

раз чужака обнаруживается им в понятии «маргинального человека», который несет в себе, по мнению Парка, культурный конфликт и столкновения. Речь идет о так называемой практикуемой маргинальности, при которой данный конфликт осознается как принадлежность к двум и более культурам, несовместимым между собой, и не позволяющим идентифицировать себя целиком и полностью ни с одной из них.

Анализируя различные социальные группы, такие как негры, мулаты, иммигранты, Р. Парк приходит к заключению о формировании целого ряда специфических черт, которые являются следствием пограничного положения маргинала в новом обществе. Это, прежде всего, страх быть отвергнутым, чрезмерная чувствительность, склонность избегать неопределенных ситуаций, болезненная застенчивость, одиночество, постоянное беспокойство о будущем и стесненность.

Вслед за Г. Зиммелем, Р. Парк подчеркивает, что «маргинальный человек – всегда человек более цивилизованный» [5, с. 240], имея в виду его развитость, способность быстро адаптироваться к переменам, к чему-то новому в сравнении с монокультурным типом личности. Очевидно, что для Парка маргинал, прежде всего, фигура позитивная, тогда как со временем данное понятие начинает терять свой первоначальный смысл и приобретает отрицательные коннотации.

Идею решающей роли идентичности в процессе формирования и реализации ведущих черт личности, выдвинутую Р. Парком, в своих работах продолжил и развил известный феноменолог А. Шюц. Согласно теории Шюца, чужак – это, прежде всего, человек без истории [7, с. 539], иными словами, чужаком признается тот, кто не принадлежит изначально к историческому прошлому группы. Тем самым Шюц, в отличие от Зиммеля, вводит не пространственный, а временной критерий в изучение чужака и маргинала. А. Шюц отмечает, что у каждой социальной группы существует свой культурный образец, выработанный на основе исторического и коллективного опыта. Наличие культурного образца свидетельствует о том, что у всех представителей группы существует стандартизированная схема интерпретации социальной действительности. Однако сближающийся с неродной группой чужак ставит под сомнение эффективность нового культурного образца. Причиной тому является исторический опыт чужака, который не совпадает с тем, который имеется у членов другой группы. Отсутствие общих исторических корней порождает отстраненность чужака от группы. Для группы он является человеком, с которым у них нет прошлого исторического опыта.

Важно подчеркнуть, что у чужака возникают трудности с переводом культурного образца неродной группы «на язык» своего привычного мышления. Как полагает Шюц, для чужака всегда есть риск того, что его интерпретация культурного образца неродной группы не отразит истину [7, 541]. Связано это в том числе и с лингвистическими тонкостями (двусмысленность слов, наличие жаргонов, специальных терминов), которыми придется овладеть чужаку прежде, чем он начнет правильно понимать реальность неродной группы и общества. Без сомнения, свободное владение языком неродной группы в какой-то момент становится реальной проблемой для чужака.

Отсутствие общего прошлого провоцирует в том числе ситуацию, при которой чужак не выделяет индивидуальных черт у представителей неродной группы. Для него все индивидуальное становится типичным по причине того, что он еще не овладел определенными навыками понимания законов групповой жизни. До тех пор, пока чужак не усвоит эти знания, он будет постоянно метаться от отдаленности к близости, и наоборот.

В результате культурный образец становится для чужака «не инструментом разрешения проблематичных ситуаций, а самой настоящей проблемной ситуацией, с которой ему нелегко совладать» [7, с. 546]. Данный факт обуславливает две сформировавшиеся установки чужака по отношению к неродной группе: объективность и лояльность. Объективность и лояльность чужака заключается в его душевных переживаниях относительно того, что, с одной стороны, привычному мышлению не подвластно осмысление всех элементов культурного образца неродной группы, с другой стороны, чужак не может освободиться от знаний старого культурного образца, которые он усвоил, находясь дома. Следствием этого является душевный кризис, который происходит в жизненном мире чужака.

Осмысление чужака через призму его включения в группу и общество посредством принятия им культурного образца неродной группы, предложенное Шюцем, стало основой ряда других исследований, в частности исследований межкультурной коммуникации. Классиками данной теории, предложившими в научный оборот само понятие межкультурной коммуникации и выделившими это направление исследований в самостоятельную учебную дисциплину, признаны американские исследователи Э. Холл и Д. Трагер. Позже их идеи были продолжены в работах этнометодологов, исследовательский интерес которых главным образом сосредоточился на изучении взаимодействия индивида с чуждой средой, на проблемах его социокультурной адаптации. В качестве основных здесь можно упомянуть работы российского исследователя С.А. Татунца, который различает социокультурную адаптацию двух видов – ассимиляцию и аккультурацию, обращая внимание так же на временной характер (длительность) процесса адаптации, и труды К. Додда, в которых подробно представлено описание взаимодействия индивида с чуждой ему средой и преодоления им так называемого «культурного шока», который неизбежно испытывает каждый, оказавшийся в инородной среде.

Еще одним социологом, внесшим вклад в понимание чужака, можно назвать Зигмунда Баумана, который дал более широкое прочтение чужака в глобализирующемся мире. Бауман обращает внимание на то, что «мы – это “мы” лишь постольку, поскольку есть люди, отличные от нас, т.е. “они”; и они сплочены, образуют группу, единое целое только потому, что каждый из них обладает общей характеристикой: никто из них не является «одним из нас» [1]. Без этого «они» вряд ли была бы возможной собственной идентификация. Примечательно, что Бауман проводит границу между просто «они» и чужаками, отмечая, что «чужаки, наоборот, отвергают подобное разделение», продолжая далее, что чужак – не просто незнакомец, а напротив, тот человек, которого мы распознаем как чужака только потому, что мы о нем что-то знаем. По сути, это те, кто занимает позицию своеобразной нейтральной «серой» в водоразделе между крайними противоположными группами. Именно из-за двусмысленности своей позиции (и не друг, и не враг) отношения с чужаками всегда трудно определимы: то ли это товарищеская кооперация, то ли враждебная и настороженная сдержанность. Чужаки в обществе – это те, кто нарушают нашу гармонию, наш замысел, наши представления о том, что и как должно. В этом случае чужаками могут быть не только пришлые, но и те, кто прежде был с «нами», но впоследствии оказался предателем и перебежчиком, тем, кто занимается «раскалыванием рядов», «раскачиванием лодки».

В результате своих наблюдений З. Бауман говорит о нескольких реакциях на чужаков в обществе. Первая, радикальная реакция – избавиться от них, отправить туда, «откуда они явились». Прежде всего, это относится к этническим иммигрантам. Здесь мы сталкиваемся с тем, что «предпринимаются попытки заставить их

эмигрировать или сделать их существование настолько жалким, чтобы они сами предпочли исход как меньшее из зол» [1]. Вторая реакция – это разделение, которое может быть территориальным, духовным, либо и тем и другим одновременно. Тогда при территориальном разделении образуются гетто и этнические резервации, при духовном начинают проявляться недружелюбность или открытая враждебность, часто отношения с чужаками приобретают характер исключительно деловых связей.

Исследование православного мигранта за рубежом охватило следующие приходы Русской Православной Церкви в Германии и США: Собор Воскресения Христова (г. Берлин, Московский Патриархат), Церковь Покрова Пресвятой Богородицы (г. Берлин, РПЦЗ), Собор святителя Николая Чудотворца (г. Штутгарт, РПЦЗ), Приход Воскресения Христова (г. Мюнхен, Московский Патриархат), Свято-Николаевский патриарший Собор (г. Нью-Йорк, Московский патриархат), Знаменский синодальный Собор (г. Нью-Йорк, РПЦЗ). Оно позволило сделать нам несколько важных выводов.

1. Православные мигранты обладают всеми перечисленными чертами чужака – с одной стороны, они мобильны, в том числе внутри неродного общества, имея склонность к передвижению в поисках «своего» места, «своего» прихода, с другой стороны, воспринимаются настороженно самим обществом, чей культурный код не прочитывается чужаками до конца правильно. Причем конфликтность по отношению к православным мигрантам в Германии заметно выше, чем в США, так как европейская культура более консервативна, исторически целостнее, чем американская, отчего в европейских странах больше требований к усвоению ее культурных практик к прибывающим чужакам.

2. Уровень усвоения чужого языка откладывает отпечаток на адаптивные способности православных мигрантов в неродном для них обществе. Отчего в рамках одного прихода могут быть как социально успешные, так и малоуспешные, живущие на социальные пособия прихожане, причем последних бывает значительно больше, чем первых. В результате православный приход Русской Православной Церкви за рубежом поддерживается силами, как правило, небольшой группы состоятельных прихожан, они делают ежемесячные отчисления и денежные переводы в приход, в исключительных случаях позволяющие содержать и священника. Последнее особенно важно для православных общин за рубежом, так как основная часть священников вынуждена работать на светских предприятиях, уделяя свое внимание священническим обязанностям в определенные дни. Это является дополнительной нагрузкой для самого священника и для православных прихожан за рубежом.

3. Подобная дифференциация на «сильно-» и «слаборесурсных» в приходе в ситуации неродного общества особенно заметна и делает структуру прихода с точки зрения социальных возможностей и обязанностей прихожан иерархичной.

4. Для многих православных мигрантов, особенно русскоязычных, усвоение чужих социальных и культурных практик является тем культурным шоком, который приводит к продолжительному стрессу и невозможности быстро адаптироваться в неродном для них обществе. Поэтому изначально православный приход за рубежом для русскоязычных православных мигрантов является местом их поиска «встречи с Родиной», и лишь позже (иногда значительно позже) – местом встречи с Богом и соборной молитвы.

5. Отсюда вытекает то, что в отличие от православных приходов в России православные приходы за рубежом, помимо богослужебной и других исключи-

тельно церковных функций, восполняют дефицит православного и человеческого общения в социуме, выполняя своеобразную функцию клубного общения. В результате чего в православных приходах за рубежом можно наблюдать регулярные совместные чаепития и трапезы после богослужений с участием практически всех прихожан, выезды прихожан на природу, в летние лагеря для взрослых и детей и т.д. Что в свою очередь создает особую атмосферу в приходах, понятную и разделяемую «своими», «не чужаками». Отчасти это дает ощущение определенной закрытости, геттоизированности русских православных общин в чужом обществе. Примечательно при этом, что приход в плане адаптации его членов не однороден: для православных прихожан более старших возрастов наиболее характерным является такой тип поведения, как пассивная автаркия, в связи с чем приход воспринимается как своего рода убежище, укрытие от внешнего мира. Православные же мигранты молодого и среднего возрастов, лучше освоившие язык, получившие востребованную специальность, более гибки и часто воспринимают приход иначе.

б. Определенную закрытость русских православных общин за рубежом также подчеркивает, актуализирует новое поколение совсем юных прихожан – дети, подростки православных мигрантов, которые родились или прошли длительную социализацию в обществе, которое является неродным для их отцов и матерей. Для них же именно это общество (в нашем исследовании – это Германия, США) является родным и отсюда возникает иного рода социальный конфликт, при котором усвоение социальных, культурных, религиозных практик «детьми» православной общины становится сложным, труднодоступным их пониманию. Таким образом, отчасти уже они становятся «чужаками» в своих общинах.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Мыслить социологически: Учеб. пособие / Пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова; Ин-т "Открытое о-во". – М.: Аспект-Пресс, 1996. Цитируется по электронному изданию: <http://christosocio.info/index.php?option=content&task=view&id=104>. Дата последнего обращения: 12 апреля 2014 г.
2. Гусев А.Н. Социальная маргинальность: основания пространственно-функционального подхода в социологической теории: Дис. ...канд.социол.наук. – М., 2009.
3. Зиммель Г. Эссе о чужаке // Социальное пространство: Междисциплинарные исследования: реферативный сборник / Под ред. Гирко Л.В. / РАН ИНИОН. Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел социологии и социальной психологии. – М.: ИНИОН, 2003.
4. Луков Вал. А. У истоков тезаурусного подхода: проблема чужака в социологии // Тезаурусный анализ мировой культуры : сб. науч. трудов. Вып. 16 / Под общ. ред. Вл. А. Лукова. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2008.
5. Парк Р.Э. Избранные очерки: Сб. переводов / РАН ИНИОН. Центр социал.научн.-информ.исследований. Отд.социологии и социальной психологии. / Отв. ред. Д.В. Ефременко. – М.: 2011.
6. Татунц С.А. Этносоциология. – М.: МАЛП, 1999.
7. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССРЭН), 2004.
8. Dodd C.H. Dynamics of intercultural communication. – Boston. MS: McGraw Hill, 1998.
9. Hall, E. The Silent Language.– New York, 1959.
10. Simmel G. 1950b (1903). The metropolis and mental life. See Simmel 1950a.
11. Trager, G., Hall, E. Culture as Communication: A Model and Analysis. – New York, 1954.

## REFERENCES

1. Bauman Z. Thinking sociologically: Text edition / Translated from English under the guidance of A.F. Phillipov; Institute "Open society". - M.: Aspect-Press, 1996. Quoted in the Internet resources: <http://christsocio.info/index.php?option=content&task=view&id=104>. Last assessed date: 12 of April 2014.
2. Gusev A.N. Social marginality: grounds for functional approach in sociological theory: Thesis. – M., 2009.
3. Zimmel G. Essay about the stranger // Social space: Transdisciplinary researches: abstract collection / under the edition of Girko L.V. / Russian Academy of Sciences Institute of Scientific Information for Social Sciences. Center of Social scientific Informational Researches. Department of sociology and social psychology. – M.: Institute of Scientific Information for Social Sciences, 2003.
4. Lukov Val.A. At the origins of thesaurus approach: the problem of a stranger in sociology // Thesaurus analysis of the world culture: edited volume. Edition 16 / under the edition of Val. A. Lukov. — M.: PHof Moscow humanitarian institute, 2008.
5. Park R.E. Selected essays: Collection of translations / Russian Academy of Sciences Institute of Scientific Information for Social Sciences. Center of Social scientific Informational Researches. Department of sociology and social psychology. / Responsible editor D.V. Ephremenko. – M.: 2011.
6. Tatunst S.A. Ethnosociology. – M.: MALP, 1999.
7. Scuts A. Selection: The world shining with sense. – M.: «Russian political encyclopedia» (RUSSPEH), 2004.
8. Dodd C.H. Dynamics of intercultural communication. – Boston. MS: McGraw Hill, 1998.
9. Hall, E. The Silent Language.– New York, 1959.
10. Simmel G. 1950b (1903). The metropolis and mental life. See Simmel 1950a.
11. Trager G., Hall E. Culture as Communication: A Model and Analysis. – New York, 1954.

*Пруцкова Е.В.*

*(Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва)*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И СООТНЕСЕНИЯ МИКРО- И МАКРОУРОВНЕЙ АНАЛИЗА**

**Аннотация.** Религия содержит определенный набор установок, норм и ценностей, которые передаются (приобретаются) в ходе социализации. Религиозная социализация – это процесс взаимодействия, в ходе которого религиозные нормы и ценности передаются от одного поколения к другому, от членов группы к тем, кто вновь присоединяется к группе. В докладе обсуждается проблема определения понятия религиозной социализации и его применения в анализе социологических данных на микро- и макроуровне.

**Ключевые слова:** Социология религии, религиозная социализация, агенты социализации, религиозность, форсированная секуляризация, ценности, сравнительные исследования.



## **RELIGIOUS SOCIALIZATION: THE PROBLEM OF CONCEPTUALIZATION AND ANALYSIS ON MICRO- AND MACROLEVEL**

**Abstract.** Religion contains a set of attitudes, norms and values that are transmitted in the course of socialization. Religious socialization is a process of interaction in which religious norms and values are transmitted from one generation to another, from group members to newcomers. The article discusses the problem of conceptualization of religious socialization and its application in the analysis of sociological data on micro- and macro- level.

**Keywords:** Sociology of religion, religious socialization, agents of socialization, religiosity, forced secularization, values, comparative research.

### **Введение**

В рамках большинства российских массовых социологических опросов фиксируется, что религиозность населения не влияет на ценности и поведение людей вне религиозного контекста (или это влияние незначительно). В то же время, во многих странах религия оказывает довольно существенное влияние на различные сферы жизни, такие как деторождение, гражданская активность населения, др. (в наибольшей степени это заметно на примере стран западной и южной Европы, США, Латинской Америки). В настоящее время социология не дает ответа на вопрос о том, каковы причины наблюдаемого в большинстве постсоциалистических стран, в том числе в России, слабого влияния религии на ценностно-нормативную сферу. Остается неясным, какие факторы и социальные механизмы отвечают за данный процесс.

Социологи объясняют данный факт следующим образом: те, кто называют себя православными в России – это не собственно верующие. Говоря про себя «православные», люди обозначают свою национальную идентичность [3; 11]. Мы считаем такое объяснение недостаточным, поскольку в нем не содержится описания социальных механизмов, посредством которых происходят изменения в обществе в связи с изменением места религии в публичной сфере и в жизни отдельного человека. Кроме того, указанное объяснение не позволяет дать удовлетворительную интерпретацию межстрановым, кросс-культурным различиям в силе связи религиозности и ценностно-нормативных показателей. При описании социальных механизмов, опосредующих влияние религиозности, в первую очередь необходимо обратиться к понятию религиозной социализации.

### **Религиозная социализация**

Религия содержит определенный набор установок, норм и ценностей, которые передаются (приобретаются) в ходе социализации. Религиозная социализация – это процесс взаимодействия, в ходе которого религиозные нормы, ценности и верования передаются от одного поколения к другому, от членов (религиозной) группы к тем, кто вновь присоединяется к группе. Д. Шеркат определяет религиозную социализацию как «процесс взаимодействия, в ходе которого социальные агенты оказывают влияние на религиозные верования и представления индивидов» [19, с. 151]. Основными агентами религиозной социализации являются семья, социальные сети друзей и родственников, религиозные организации / Церковь и система образования.

*Влияние родителей на детей.* Большинство исследований подтверждают гипотезу о том, что религиозные убеждения родителей оказывают существенное влияние на религиозность детей [8; 10]. Тем не менее, даже в ситуации, когда показатели религиозности родителей демонстрируют высокую согласованность с показателями религиозности детей, спорным остается вопрос о причинах такой согласованности, или, иначе – о том, что именно родители передают своим детям. Первая точка зрения состоит в том, что передаются именно нормы, ценности и убеждения, т.е. мы имеем дело с процессами социализации. Вторая точка зрения состоит в том, что дети наследуют от своих родителей социальный статус, который способствует появлению в жизни ребенка таких же условий и опыта, как у родителей, что и формирует, в свою очередь, его мировоззрение, близкое мировоззрению родителей, включая и религиозную составляющую [10].

*Влияние детей на родителей.* Социализация – процесс взаимный, а не односторонний, поэтому необходимо рассматривать не только влияние родителей на детей, но и обратное влияние – детей на родителей. Так, например, Дж. Гласс, В. Бенгтсон и Ш. Данхэм показали, что влияние религиозных установок детей на религиозные установки родителей статистически значимо и эффект усиливается по мере старения родителей [10].

Д. Шеркат также находит эмпирическое подтверждение обратному влиянию, объясняя его тем, что, если подростки посещают религиозные службы, это, во-первых, создает социальные ожидания, что родители также будут посещать службы, а во-вторых, для того, чтобы присматривать за своими детьми, родители вынуждены последовать за ними в церковь, если дети направляются на службу, и отказаться от посещения служб по той же причине, если дети занимаются чем-то другим [18, с. 353–354].

Среди российских исследователей эффект влияния детей на родителей описывает В. Безрогов: «В российской действительности рубежа XX и XXI столетий ... не старшие учат религии младших, а младшие, обретая веру в пространстве соединения своей детской религиозности и религиозной свободы во всем обществе, оказываются более религиозно развитыми, чем предыдущее поколение» [1, с. 158].

*Влияние расширенной семьи.* Помимо родителей, влияние могут оказывать и другие члены (расширенной) семьи. Особенно важную роль играет передача ценностей и верований через поколение, т.е. влияние бабушек и дедушек на своих внуков. Этот канал передачи религиозных ценностей и убеждений оказался очень значимым в советский период, поскольку быть верующим допускалось лишь представителям старшего поколения: «Сохранению и воспроизведению религиозности помогали глубокие семейные 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» [1, с. 151].

*Влияние супругов.* Одним из важных моментов в жизни человека, в которые актуализируются вопросы религии, является создание собственной семьи, супружество. В целом люди склонны выбирать супруга в рамках своей конфессии, а в ситуации, когда супруги относятся к разным конфессиям, высока вероятность, что один из них сменит религиозную принадлежность на религиозную принадлежность супруга. Существует т.н. «закон Грили» (“Greeley’s Law”), который описывает, в каком направлении происходит смена конфессии: «в связи с супружеством существует тенденция к религиозным изменениям, такая, что, по крайней мере, в рамках

семьи гарантируется конфессиональная однородность. Изменения обычно происходят в направлении конфессии более религиозного партнера» [21, с. 125].

*Влияние религиозных организаций и институтов.* Церковь как социальный институт, приходы и религиозные общины также являются агентами социализации. Способами передачи ценностей и норм при этом могут быть тексты либо участие в тех или иных практиках (напр., прослушивание проповеди, участие в богослужении, исповедь, участие во внебогослужебной жизни на приходе и др.).

*Влияние образования.* Традиционно считается, что с повышением уровня образования уровень религиозности должен снижаться, поскольку наука дает альтернативные религиозным объяснениям различных явлений, и научное и религиозное мировоззрения несовместимы (среди работ последних лет см., напр., [14]).

Однако существует ряд исследований, опровергающих это утверждение. Так, исследование Комиссии Карнеги, проведенное в США в 1969 г. (опрошены более 60 тыс. преподавателей вузов) показало, что уровень религиозности профессорско-преподавательского состава достаточно высок и варьирует в зависимости от специальности: представители естественных наук, математики и статистики оказались существенно более религиозными людьми, чем представители социальных наук – это может объясняться тем, что многие теории в рамках социальных наук строились на основании опровержения религиозных идей и открыто противопоставляли себя религии [21, с. 53].

Отдельное направление представляют исследования изменений, которые происходят со студентом за время обучения в вузе. Исследования, проводившиеся до 1990 г. в большинстве случаев (хотя есть и ряд исключений) фиксировали снижение религиозности в связи с получением высшего образования, в то время как более современные исследования фиксируют прямую зависимость: во время обучения в вузе религиозность не снижается, а наоборот, происходит усиление религиозных убеждений, уточнение и переосмысление религиозных верований [16, с. 284–285].

### **Первичная и вторичная религиозная социализация**

Многие исследования показывают, что наиболее сильны/действительны процессы *первичной религиозной социализации*, т.е. религиозное воспитание, полученное человеком в детстве, в то время как с течением времени влияние агентов социализации должно ослабевать, с одной стороны – вследствие снижения интенсивности влияния основного социализирующего агента – семьи (снижения зависимости ребенка от родителей), с другой стороны – поскольку система ценностей человека к определенному возрасту оказывается сформированной и лишь в слабой степени поддается какому-либо изменению на последующих этапах жизни.

Вторичная религиозная социализация / ресоциализация – явление, связанное с существенными изменениями образа жизни, также привлекла внимание исследователей и изучалась в рамках понятия религиозной конверсии / обращения. В российской традиции изучения конверсии задействуется понятие «воцерковленность», которое тесно связано с изменением образа жизни, поведения, практик верующего человека [7, с. 18].

### **Религия как социальный контекст**

Исследования эффектов, следствий религиозности в ценностной, нормативной и поведенческой сфере часто дают противоречивые результаты. К настоящему времени накоплено достаточно большое количество эмпирических свидетельств

как значимых эффектов религиозности, так и отсутствия какого бы то ни было влияния религии на показатели, которые традиционно считаются следствиями религиозности человека. В качестве примера можно привести мета-аналитические статьи А. Норензян и А. Шарифа относительно связи про-социального поведения и религиозности [15], В. Сароглоу и соавторов о связи религиозности и базовых ценностей, измеряемых при помощи Ценностного портретного вопросника (PVQ) Ш. Шварца [17] и т.д.

Остается открытым вопрос: почему в одних исследованиях религиозность оказывает существенное влияние на те или иные показатели, в то время как в других демонстрируется полное отсутствие какого бы то ни было влияния на те же самые переменные? Изучая влияние религиозности на правонарушения, Р. Старк также задается этим вопросом и отвечает на него следующим образом: для того, чтобы объяснить это кажущееся противоречие результатов эмпирических исследований, необходимо «отказаться от предпосылки, что религия – это в первую очередь индивидуальная характеристика, набор верований и практик индивидов, и заменить ее предпосылкой, что религия – это прежде всего социальная структура» [20, с. 164]. Вместо социально-психологического объяснения логики связи религиозности и ее поведенческих следствий Старк предлагает рассматривать религиозность всех членов общества как социальный контекст, опосредующий влияние религиозности на уровне индивида. Он утверждает и обосновывает при помощи результатов исследований, проведенных в разных штатах США: религия может способствовать соблюдению социальных норм «только если она поддерживается путем взаимодействия и принимается большинством как общезначимое основание для действия» (Ibid.).

Существуют исследования, которые показывают, что национальный контекст, включающий социальные сети друзей и родственников, религиозность окружающих, возможности нахождения супруга в рамках своей конфессии и т.п. оказывает существенное социализирующее воздействие сам по себе: если человек родился в стране, где большинство населения религиозно, то его родителям приходится прикладывать меньше усилий для того, чтобы дать своему ребенку религиозное воспитание, привить религиозные ценности. Верно и обратное: если родители нерелигиозны, им легче оградить ребенка от религиозного влияния в национальном контексте, где религиозность присутствует лишь в слабовыраженной форме [12; 14].

Т. Мюллер, Н.Д. де Грааф и П. Шмидт показали, что этот эффект наиболее силен для протестантских стран и практически не заметен для католических, объясняя это различие (со ссылкой на Г. Ленски и ряд других авторов) тем, что католики и протестанты в разной степени полагаются в религиозном воспитании на выходящие за рамки семьи социальные сети, соответственно, по-разному их выстраивают [14].

Р. Финке и Э. Адамчик [9] проверяют гипотезу о влиянии религиозности населения как социального контекста при помощи многоуровневого регрессионного анализа на основании данных Всемирного исследования ценностей (WVS) 1997 г. и Международной программы социальных исследований (ISSP) 1998 г. На микро-уровне показателями религиозности являются частота посещения религиозных служб и важность религии. На макро-уровне они включают в модель те же показатели религиозности населения, агрегированные на уровне страны в целом (при

анализе данных Международной программы социальных исследований Финке и Адамчик строят индекс на основании двух указанных вопросов, а при анализе данных Всемирного исследования ценностей опираются только на один из них – важность религии в жизни респондента). Результаты анализа показали, что «связь между индивидуальными религиозными верованиями и традиционными моральными ценностями сильнее в странах с поддерживающим религиозным контекстом» [9, с. 635].

Однако для объяснения слабой связи между религиозностью и ее следствиями в России такой подход не работает, поскольку в России мы наблюдаем, с одной стороны, достаточно высокий уровень религиозности населения (особенно если измерять его при помощи вопроса о важности религии), а с другой стороны – практически отсутствующую связь религиозности и ее следствий.

Мы считаем продуктивным объединить два описанных подхода – анализ религиозной социализации и гипотезу о важности религиозности общества в целом как социального контекста. Однако на уровне страны мы должны посмотреть не на уровень религиозности (или не только на него), но на качественную составляющую этого уровня религиозности. И здесь важно вернуться к различиям между первичной и вторичной религиозной социализацией. Так, например, анализируя асимметрию, неравноценность светской и религиозной культуры в современном обществе, С.Д. Лебедев подчеркивает важность данного параметра: «Если фундаментальные основы светской культуры современный человек усваивает буквально “с молоком матери”, то инкультурация основ религиозной культуры – в том случае, если это состоится – происходит гораздо позже, в процессе “вторичной социализации”» [4, с. 55]. Поскольку именно первичная социализация оказывает наиболее значимое влияние на формирование норм и ценностей, мы рассматриваем ее как фактор, объясняющий отсутствие (или очень слабую) связи между религиозностью и ценностями в пост-социалистических странах, где ранняя религиозная социализация практически отсутствовала.

Рассматривая вопрос о влиянии социальных изменений на характер религиозности в современном мире, Т. Лукман обращается к социальным механизмам, объясняющим происходящие сдвиги. Он пишет о возрастающей несогласованности индивидуальных систем «предельных» значений (systems of “ultimate” significance) и «официальной» модели религии, которая поддерживается институтом церкви. Одним из ключевых факторов, определяющих степень согласованности или расхождения, являются характеристики процесса религиозной социализации новых поколений. Например, если в обществе происходят изменения, и меняется повседневная жизнь индивидов, разрыв постепенно увеличивается, однако в ситуации, когда социализация в раннем возрасте обеспечивается «официальной» церковью, каждому новому поколению прививаются традиционные ценности и мировоззрение, а с изменившимися реалиями жизни эти дети сталкиваются лишь позже, когда их система ценностей и представления о мире уже сформировались. Соответственно, это замедляет процессы расхождения между «официальной» моделью религии и индивидуальными системами «предельных» значений [13, с. 83-84]. Лукман рассуждает об изменениях социальной формы религии на уровне индивида. Мы же предлагаем перейти на уровень социальной среды, социального контекста, который задается изменившимся режимом религиозной социализации членов того или иного общества в целом.

Религиозная социализация – понятие сложное и многомерное. На данном этапе мы ограничиваемся изучением влияния лишь одного агента социализации – религиозных организаций и институтов, в дальнейшем этот подход может быть расширен путем включения в анализ влияния других агентов социализации, рассмотренных выше, а также более глубокого рассмотрения соотношения между первичной и вторичной религиозной социализацией.

Одним из возможных индикаторов для оценки получения респондентом первичной религиозной социализации является посещение религиозных служб 1 раз в месяц или чаще в возрасте 12 лет (вопрос задавался в Европейском исследовании ценностей). На уровне страны он измеряется как доля населения, посещавшего религиозные службы в возрасте 12 лет 1 раз в месяц или чаще.

Проверка гипотезы о влиянии уровня первичной религиозной социализации в стране как социального контекста была проведена нами в рамках ряда исследований. Была проанализирована зависимость между религиозностью и моральными ценностями [6], религиозностью и рождаемостью [2], религиозностью и базовыми ценностями (методика Ш.Шварца) [5]. Результаты анализа данных Европейского исследования ценностей (EVS) 2008 г. и Европейского социального исследования (ESS) 2010 г. показали, что уровень первичной религиозной социализации оказывает существенное влияние в качестве макро-показателя (странового уровня), т.е. является важной характеристикой социальной среды, социального контекста. Результаты анализа влияния данного фактора во всех построенных моделях совпадают: в зависимости от уровня религиозной социализации в стране (как макро-показателя, отражающего социальный контекст) изменяется угол наклона регрессионной прямой, описывающей связь между индивидуальным уровнем религиозности и ценностно-нормативными и поведенческими следствиями религиозности. Чем выше доля населения, регулярно посещавшего религиозные службы в раннем возрасте, тем в большей степени личная религиозность в таком обществе влияет на нормы и ценности человека, становится основой для действия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Безрогов В. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2006. №4. С. 130-162.
2. Забаев И.В., Мелкумян Е.Б., Орешина Д.А., Павлюткин И.В., Пруцкова Е.В. Влияние религиозной социализации и принадлежности к общине на рождаемость. Постановка проблемы // Демоскоп Weekly. 1-19 мая 2013. № 553-554. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2013/0553/analit03.php>
3. Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. №2(100). С. 65.
4. Лебедев С.Д. Две культуры: Религия в российском светском образовании на рубеже XX-XXI веков (социологический анализ взаимодействия). Белгород: изд-во БелГУ, 2005.
5. Пруцкова Е.В. Влияние религиозности на базовые ценности населения европейских стран: эффект первичной религиозной социализации // XIV Апрельская международная научная конференция по проблемам развития экономики и общества. В четырех книгах. Книга 3. Отв. ред. Е.Ясин. М.: НИУ ВШЭ, 2014. С. 527-536.
6. Пруцкова Е.В. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. 2013. №2. С. 72-88.

7. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005.
8. Bengtson V.L., Copen C.E., Putney N.M., Silverstein M. A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion // *International Sociology*. 2009. Vol. 24. No 3. P. 325-345.
9. Finke R., Adamczyk A. Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context // *The Sociological Quarterly*. 2008. Vol. 49. P. 617-652.
10. Glass J, Bengtson V.L., Dunham C.C. Attitude Similarity in Three-Generation Families: Socialization, Status Inheritance, or Reciprocal Influence? // *American Sociological Review*. 1986. Vol. 51. No 5. P. 685–698.
11. 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. No 4. P. 638–655.
12. Kelley J., de Graaf N.D. National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations // *American Sociological Review*. 1997. Vol. 62. No. 4. P. 639-659.
13. Luckmann T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. N.Y., London: The Macmillan Company, 1967.
14. Mueller T., de Graaf N., Schmidt P. Religious Socialization in a Religious Diverse Context: A network explanation tested with 41 nations // *Conference Papers – American Sociological Association Annual Meeting*, 2011.
15. Norenzayan A., Shariff A.F. The Origin and Evolution of Religious Prosociality // *Science*. 2008. Vol. 322. P. 58-62.
16. Pascarella E.T., Terenzini P.T. *How College Affects Students: a Third Decade of Research*. – San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2005.
17. Saroglou V., Delpierre V., Dernelle R. Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model // *Personality and Individual Differences*. 2004. Vol. 37. P. 721–734.
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. Sherkat D. Religious socialization. Sources of Influence and Influences of Agency // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 151-163.
20. Stark R. Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time // *Sociology of Religion*. 1996. Vol. 57. No. 2. P. 163-173.
21. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Exploring the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.

#### REFERENCES

1. Bezrogov B. Between Stalin and Christ: religious socialization of children in the Soviet and post-Soviet Russia (on materials of childhood memories) // *Anthropological Forum*. 2006. №4. P. 130-162.
2. Zabaev I.V., Melkumian E.B., Oreshina D.A., Pavlyutkin I.V., Prutskova E.V. The influence of religious socialization and belonging to a community on fertility. Problem statement // *Demoscope Weekly*. 1-19 May 2013. № 553-554. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2013/0553/analit03.php>
3. Zorkaya N.A. Orthodoxy in irreligious society // *Bulletin of public opinion. Data. Analysis. Discussion*. 2009. №2 (100). P. 65. Lebedev S.D. *Two Cultures: Religion in the Russian secular education at the turn of XX-XXI centuries (the sociological analysis of the interaction)*. Belgorod: PH BelSU, 2005
4. Lebedev S.D. *Two Cultures: Religion in the Russian secular education at the turn of XX-XXI centuries (the sociological analysis of the interaction)*. Belgorod: PH BelSU, 2005

5. Prutskova E.V. The influence of religiosity on the basic values of the European population: the effect of the primary religious socialization // XIV April International Academic Conference on Economic and Social Development. In four books. Book 3 .. Ed. E. Yasin. M. : HSE, 2014 P. 527-536.
6. Prutskova E.V. Religiosity and its consequences in the value-normative field // *Journal of Sociology*. 2013. №2. P. 72-88.
7. Chesnokova V.F. With a close way. Churching process of Russia's population at the end of the XX century. - M. : Academic Project, 2005
8. Bengtson V.L., Copen C.E., Putney N.M., Silverstein M. A Longitudinal Study of the Intergenerational Transmission of Religion // *International Sociology*. 2009. Vol. 24. No 3. P. 325-345.
9. Finke R., Adamczyk A. Cross-National Moral Beliefs: The Influence of National Religious Context // *The Sociological Quarterly*. 2008. Vol. 49. P. 617-652.
10. Glass J, Bengtson V.L., Dunham C.C. Attitude Similarity in Three-Generation Families: Socialization, Status Inheritance, or Reciprocal Influence? // *American Sociological Review*. 1986. Vol. 51. No 5. P. 685–698.
11. 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. No 4. P. 638–655.
12. Kelley J., de Graaf N.D. National Context, Parental Socialization, and Religious Belief: Results from 15 Nations // *American Sociological Review*. 1997. Vol. 62. No. 4. P. 639-659.
13. Luckmann T. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. N.Y., London: The Macmillan Company, 1967.
14. Mueller T., de Graaf N., Schmidt P. Religious Socialization in a Religious Diverse Context: A network explanation tested with 41 nations // *Conference Papers – American Sociological Association Annual Meeting*, 2011.
15. Norenzayan A., Shariff A.F. The Origin and Evolution of Religious Prosociality // *Science*. 2008. Vol. 322. P. 58-62.
16. Pascarella E.T., Terenzini P.T. *How College Affects Students: a Third Decade of Research*. – San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 2005.
17. Saroglou V., Delpierre V., Dernelle R. Values and religiosity: a meta-analysis of studies using Schwartz's model // *Personality and Individual Differences*. 2004. Vol. 37. P. 721–734.
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. Sherkat D. Religious socialization. Sources of Influence and Influences of Agency // *Handbook of the Sociology of Religion* / ed. by M. Dillon. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 151-163.
20. Stark R. Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time // *Sociology of Religion*. 1996. Vol. 57. No. 2. P. 163-173.
21. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Exploring the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.



*Сгибнева О.И.*

*(Волгоградский государственный университет, Волгоград)*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ: ОСНОВНЫЕ ПАРАМЕТРЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**Аннотация.** Статья посвящена проблемам социологического исследования религиозной ситуации в России. Автор читает, что сочетание количественных и качественных методов исследования способствует более глубокому осмыслению проблем взаимодействия религии и общества.

**Ключевые слова:** религия, свобода совести, религиозная ситуация, религиозные организации, культура, традиции, социологические исследования, методы исследования.

*Sgibneva O.I.*

*(Volgograd State University, Volgograd)*

## **RELIGIOUS SITUATION: BASIC PARAMETERS OF RESEARCH**

**Abstract.** The article is devoted to problems of social research of religious situation to Russia. The author considers, that the combination of quantitative and qualitative methods of research promotes deeper understanding of problems of interaction of religion and a society.

**Key words:** religion, freedom of conscience, religious situation, religious associations, culture, traditions, social research, methods of research.

В современных условиях исследование религиозной ситуации осуществляется различными методами, среди которых социологические являются наиболее продуктивными. Нормы законодательства ограничивают возможности использования официальных статистических материалов. Из государственных источников мы можем получить лишь малый объем информации для статистической характеристики религиозной ситуации (количество зарегистрированных религиозных организаций, в том числе местных и централизованных, их распределение по вероисповеданиям, количество образовательных учреждений, издательств, культовых зданий, религиозных СМИ и т.д.). Сложность и многомерность, динамика современной религиозной ситуации, ее региональная специфика требуют привлечения для анализа значительно большего объема информации. Получить её мы можем, прежде всего, социологическими методами. Поэтому в современных условиях возрастает роль и значение социологии как науки о становлении и развитии социальных общностей, об их функционировании и взаимодействии. Социология религии дает теоретическую методологию и эмпирические методы познания современной религиозной ситуации в ее динамике и противоречиях. Результаты социологических исследований позволяют лучше понять современное общество, помогают прогнозировать и корректировать политику в сфере общественных и институциональных отношений.

Если во второй половине XX века социология религии в России опиралась, прежде всего, на количественные методы исследования, то в современных условиях свободы совести и свободы вероисповеданий, в условиях расширения поликонфессиональности российского общества все большее значение приобретает сочетание количественных и качественных методов социологического исследования. Это связано с развитием государственной политики в области отношений с религиозными организациями, развитием методов государственно-конфессиональных от-

ношений, увеличением количества факторов, характеризующих религиозную ситуацию. И, соответственно, возрастает число параметров ее исследования.

В последние два десятилетия прошлого – начале нынешнего века, когда менялась государственная политика по отношению к религиозным организациям, когда свобода вероисповеданий утверждалась как новация, как преодоление мировоззренческой несвободы, количественные исследования динамики религиозной жизни были актуальны и востребованы для понимания трансформаций духовной жизни российского общества. Эти исследования и на федеральном, и на региональном уровнях позволили представить реальную картину как новой вероисповедной политики, так и основных тенденций в развитии духовных потребностей общества, динамику религиозности населения России.

В современных условиях конфессиональная структура относительно стабилизировалась, выявились устойчивые тенденции развития религиозной ситуации. Но возникли – как результат новой государственной политики по отношению к религиозным организациям – новые явления, которые требуют не только количественных, но и глубинных качественных исследований. Это связано и с изменениями позиций религиозных организаций в сфере культуры, и с инициативами конфессий в области образования и науки, и с динамикой межконфессиональных отношений, а также с субъективными сторонами взаимоотношений органов власти и управления в регионах. Подтверждением необходимости расширения количества параметров исследования религиозной ситуации является, в частности, принятие в конце 2010 г. Федерального закона № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»; введение в школах учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» и отношение к этому общества так же оказали воздействие на религиозную ситуацию; динамика новых религиозных движений оказала воздействие на межконфессиональные отношения и т.д. Последствия многих решений в религиозной сфере имеют очень сложный и противоречивый характер и требуют многомерных социологических исследований. Об этом свидетельствуют многие факты.

Законопроект «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», внесенный Правительством Российской Федерации, казалось бы, широко обсуждался среди светской и религиозной общественности, в министерствах и Государственной Думе. До его внесения в Государственную Думу в мае 2010 г. ВЦИОМ провел исследование в 140 населенных пунктах 42-х регионов России об отношении россиян к возвращению религиозным организациям культового движимого и недвижимого имущества, ранее изъятого из их собственности [1]. По его результатом выявлено, что 49% опрошенных положительно относятся к возвращению церковной собственности, 19% против этого. Средства массовой информации в период обсуждения проекта активно транслировали интервью религиозных деятелей о том, как конфессии (прежде всего Русская православная церковь) ведут активную работу по сохранению культурного наследия, хотя это никогда не входило в функции религиозных организаций. Количественные исследования и односторонние действия СМИ уводили в сторону от понимания сложности этой проблемы в нашей стране, мифологизировали общественное сознание, сопоставляя имущественные потребности религиозных организаций в период существования государственной религии и сегодня. Но дальше количественных исследований дело не пошло, так как они, по сути, подтвердили верность правительственной политики

в этом вопросе. А политика эта опиралась в значительной мере на мнение религиозных организаций. Те критические замечания, которые были высказаны в Заключении Общественной палаты Российской Федерации по результатам общественной экспертизы законопроекта, в Экспертном заключении Российского института культурологии, Государственного института искусствознания, Российского комитета Международного Совета музеев, делегатами Российского культурологического конгресса, к сожалению, практически не были учтены при доработке законопроекта. И не случайно, видимо, первым, кому Президент России, на тот период Д.А.Медведев, сообщил о подписании Федерального закона «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», был Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Качественные исследования, которые были проведены в 2010 г. в ряде регионов, в том числе и Волгоградской области, дали результаты, которые позволяют усомниться в активной поддержке населением России передачи религиозным организациям имущества религиозного назначения. В Волгограде интервьюируемыми были в основном люди с высшим, незаконченным высшим и средним специальным образованием. Каждый второй выразил сомнения в целесообразности передачи большого количества имущественных объектов религиозным объединениям, в делении памятников культуры по конфессиональному признаку.

Возможности качественной социологии расширяют спектр социологических исследований религии, позволяют гуманизировать изучение проблемы, перейти от макроанализа к микроанализу новых явлений, к познанию социального мира человеком, к осмыслению как объективных, так и субъективных факторов. А анализ интерактивной информации, получаемой в ходе исследования, дает социологу дополнительный материал для понимания социальной реальности.

Как особый объект исследования и как одна из характеристик религиозной ситуации сегодня может рассматриваться и проблема изучения в школе нового предмета – «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Сегодня дискуссии о целесообразности его введения уже не имеют практического значения, предмет стал обязательным, а вот практики его преподавания, мнение учителей и родителей важно для понимания результатов подобной новации Министерства образования и науки для общества. Результаты социологического исследования, проведенного Российской академией государственной службы (ныне – РАНХиГС), показали еще на уровне анализа эксперимента в 19 регионах, что большинство учащихся и их родителей из 6 модулей ОРКСЭ выбирают отнюдь не религиозные [2, с. 5]. Изучающие новый предмет распределились по модулям следующим образом:

Таблица

Основы светской этики	42,1 %
Основы мировых религиозных культур	20,0 %
Основы православной культуры	30,6 %
Основы исламской культуры	5,2 %
Основы буддийской культуры	2,0 %
Основы иудейской культуры	0,1 %

С сентября 2014 г. начался уже третий год изучения этого предмета во всех школах России и анализ первых результатов изучения курса ОРКСЭ уже вполне возможен для понимания того, достигает ли он той цели, которую ставили его создатели: получение обучающимися знаний об основах духовно-нравственной куль-

туры народов Российской Федерации, о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировых религий. Задачи глобальные, но насколько готовы учащиеся 4-х классов к их осмыслению? Наши попытки изучить в Волгограде первый опыт преподавания нового предмета наводит на серьезные размышления. Во-первых, отнюдь не все школы и муниципальные органы управления образованием готовы дать возможность независимым социологам провести исследование изучения ОРКСЭ. Примерно треть школ, включенных в выборку, познакомившись с программой исследования, не позволили проведение опроса, посчитав его вторжением во внутренние дела школы. Во-вторых, в тех школах, где удалось провести опросы, выявлены серьезные проблемы, связанные с подготовкой учителей к преподаванию нового курса, с наличием и качеством учебников, с техническим оснащением, со свободой выбора модулей. Причем при анкетном опросе учителей мы получили значительную долю вопросов, на которые респонденты не дали ответов. При проведении интервью учителя опасались говорить о проблемах, давая простые положительные ответы, уходя от конкретных данных. Видимо, административный нажим сыграл свою роль: ни по одному изучаемому в школе предмету на федеральном и региональном уровне не выпущено такое количество нормативных документов и инструкций, как по ОРКСЭ. Все это еще раз актуализирует необходимость проведения комплексных социологических исследований с использованием как количественных, так и качественных методик.

Особую значимость имеют качественные исследования при изучении новых явлений в собственно религиозной жизни России. Это касается и вопросов социального служения религиозных организаций, и их культурной деятельности, а также вопросов функционирования новых религиозных движений (НРД). В деятельности последних лишь за 20 с небольшим лет их работы произошли значительные изменения – от жесткой борьбы за существование до возможности социализации в современном обществе. С учетом того, что новые религиозные движения сегодня чрезвычайно многогранны, даже типологию их можно выстроить очень условно, количественные исследования могут дать очень ограниченный блок информации об НРД. Качественные же исследования увеличивают возможности исследователя в более глубоком понимании внутренних мотивов мировоззренческого выбора личности, ее ожиданий, восприятия человеком религиозных практик. Качественные методы позволяют осмыслить субъективные аспекты религиозной ситуации, индивидуальные элементы общего социального опыта, что в сочетании с количественными исследованиями дает более полное понимание современной религиозной ситуации – в городе, в регионе, округе, стране в целом.

Таким образом, исследование современной религиозной ситуации не может ограничиваться только изучением структуры конфессий и состоянием религиозности населения. Важно выявить основные направления (соответствующие современному российскому законодательству) взаимодействия религиозных организаций с обществом в самых разных областях, характер и способы этих взаимодействий, оценка их разными слоями общества. Для исследования религиозной ситуации количественных методов уже недостаточно, их дополнение качественными методами (*qualitative research techniques*) позволяет получить эмпирические данные, конкретизирующие анализ исследуемого объекта. В процессе концептуализации эмпирических данных, полученных качественными методами, могут быть выявлены новые характеристики объекта, конкретизирующие его содержание. Можно согласиться с В.А. Ядовым, что использование качественных методов может быть приоритетным, если в центре внимания исследователя находится изучение своеобраз-

разия конкретного объекта в единстве объективных и субъективных факторов [3, с. 392]. Для исследования современной религиозной ситуации в России это представляется актуальным.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. РИА Новости <http://ria.ru/religion/20100701/251563203.html#ixzz3B8JE2uT0>
2. Социологические исследования хода пробации комплексного учебного курса в субъектах Российской Федерации «Основы религиозных культур и светской этики» (курс ОРКСЭ). Материалы социологических исследований. – М.: РАГС, 2010. – С.5.
3. Ядов В.А. Стратегия социологического исследования. – М., 2003. – С.392.

#### REFERENCES

1. RIA Novosti <http://ria.ru/religion/20100701/251563203.html#ixzz3B8JE2uT0>
2. Sociological researches of the course of complex training course in the subjects of the Russian Federation «Grounds for religious cultures and conventional ethics» (the course of GRCCE). Materials of sociological researches. – М.: RAGS, 2010. – P.5.
3. Yadov V.A. Strategy of sociological researches. – М., 2003. – P.392.

***Сухоруков В.В.***

*(Интернет-форум «Социология религии», Белгород)*

## СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОЦЕРКОВЛЕННОСТИ

**Аннотация.** В статье рассматриваются различные социологические подходы к понятиям «воцерковлённость», «воцерковлённый», «воцерковление», которые составляют тесно связанное концептуальное поле. Обнаружены несовпадения между операционализациями, которые используют разные авторы. Намечены перспективы синтеза разных смыслов данных терминов.

**Ключевые слова:** воцерковлённость, социология религии, интерпретация.

***Sukhorukov V.V.***

*(Internet-forum «Sociology of religion», Belgorod)*

## SOCIOLOGICAL INTERPRETATIONS OF CHURCHLINESS

**Abstract.** Sociological approaches to terms “churchliness”, “churchlinessed”, “churchling”, which are closely related conceptual field, are observed in this paper. Mismatches between some authors’ operationalizations are discovered. Synthesis perspectives for different meanings of those terms are suggested.

**Key words:** churchliness, sociology of religion, interpretation.

Развитие религиозной ситуации по пути усиления межрелигиозных противоречий, ускорение и обострение околорелигиозных процессов, прогнозирование соответствующих событий – всё это требует от социологов религии точнее описывать свои объекты и предметы исследования, чтобы либо избегать парадоксов, либо решать их. Средства для этого «следует искать не столько на путях изучения объективной социальной фактуры, сколько через анализ интеллектуальной и мировоззренческой "оптики" наблюдателя и интерпретатора» [6, с. 86]. В арсенале отече-

ственных обществоведов, проводящих количественные социологические опросы и интерпретирующих социальную реальность с помощью качественных методов, имеется несколько взаимосвязанных понятий: воцерковлённость, воцерковление, воцерковлённый и т.п. однокоренные слова.

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

Предмет исследования первоначально сформулирован в общих чертах: «Выбранное нами явление **воцерковленности** человека, т.е. его, так сказать, "обжитости" в Церкви, – знание ее устава, обрядов, обычаев, короче, – повседневного ее бытия, ощущения себя в этой сфере своим, – позволяет прощупать приверженность человека к данной религии через его **образ жизни**» [19, с. 8]. В дальнейшем концепция детализирована путём явного определения, но не понятия воцерковлённости, а родственного ему: «Воцерковление – это добровольное признание человеком влияния Церкви через усвоение себе установленного в ней **образа жизни и образа мыслей**» [19, с. 18]. В.Ф. Чеснокова разработала индекс воцерковлённости (В-индекс), состоящий из отборочного вопроса, пяти основных и шести дополнительных вопросов. По-видимому, именно введение дополнительных вопросов позволяет присоединить образ мыслей к образу жизни. С помощью этой методики можно всех респондентов с православной самоидентификацией ранжировать по пяти уровням:

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

Относительно подробный разбор этой концепции был выполнен нами ранее [7, с. 118]. Но в той статье мы не рассмотрели вопрос-определитель: «Веруете ли вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?» [19, с. 31]. С такой формулировкой принципиально невозможно обнаружить превышение числа последователей конфессии над числом верующих в Бога, хотя на практике этот факт зафиксирован: «Существует, например, категория людей, которые точно знают, что они православные, но совсем не уверены, что верующие» [18, с. 36]. Тем не менее, вряд ли в этом виновата исключительно основательница. По-видимому, на её методику оказал решающее влияние стандартный инструментарий Фонда «Общественное мнение» (ФОМ), с которым она имела дело: «Веруете ли вы в Бога и к какому вероисповеданию себя относите?» [19, с. 16]. Однако с логической стороны эти вопросы существенно различаются: для работы с понятиями ФОМ использовал конъюнкцию, а В.Ф. Чеснокова – импликацию. Нам трудно судить о том, улавливали ли эту разницу респонденты, но вариант с конъюнкцией выглядит более предпочтительным, потому что он допускает отношение координации между входящими в неё понятиями, в то время как импликация ориентирует респондента на родовидовое отношение, затрудняя ответ для «конфессиональных атеистов». Вообще говоря, концептуальная чистота невозможна без полного разделения этих вопросов

в анкете и, как следствие, снятия теоретического давления с респондента (что вовсе не означает запрета на совершение логических операций с заполненными анкетами). Действительно, «православный неверующий» – это внутренне противоречивый конструкт, но социолог религии должен допускать возможность религиозной неграмотности респондента, даже если её эмпирическое выявление не входит в задачи исследования. По-видимому, будучи верующей православной, основательница не могла допустить, что кто-то причисляет себя к последователям конфессии, не веруя в Бога, поэтому невольно ухулила и без того не идеальный вопрос ФОМа.

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

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

- «В нашем исследовании *уровень религиозности населения измерялся с помощью апробированной методики определения уровня воцерковленности респондентов (В-индекс)*, который введен в исследования по социологии религии последних лет В.Ф. Чесноковой» [12, с. 96].

- «Более 10 лет назад В.Ф. Чесноковой была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих, основанного на пяти показателях религиозного образа жизни (посещение храма, исповедь и причастие, чтение Евангелия, молитва, пост)» [13, с. 89].

- «Анализ религиозного поведения был проведен по методике В.Ф. Чесноковой, что позволяет нам продолжить анализ динамики религиозности и уровня воцерковленности россиян, начатый ФОМом в 1992 г.» [14, с. 104].

- «Поскольку в задачу исследования входило сопоставление религиозного поведения православных и мусульман, мы модифицировали методику Чесноковой и сформулировали вопросы анкеты так, чтобы и мусульмане могли на них ответить» [15, с. 90].

В целом работы Ю.Ю. Синелиной лежат в русле трактовки В.Ф. Чесноковой, однако, во время сравнительного анализа религиозного поведения и ценностных ориентаций православных и мусульман она существенно изменила методику в двух аспектах. Во-первых, были исключены вопросы, которые ориентированы на православие, но не имеют аналога в исламе (частота исповеди и причастия, соблюдение постов), а в остальных вопросах для мусульман храм был заменен на мечеть, Евангелие – на Коран. Во-вторых, итоговая классификация православных по уровню воцерковленности стала не пятичленной, а четырехчленной: вместо слабо и очень слабо воцерковлённых появилась группа «невоцерковлённые» (для мусульман название «нерелигиозные»).

На наш взгляд, следовало оставить вопрос о постах, потому что в исламе они тоже присутствуют, хотя и в существенно отличающемся виде. Более того, один из

них – пост в месяц рамадан – входит в число пяти столпов ислама. Кроме рамадана для поста подходят месяцы: мухаррам, шавваль, зуль-хиджа (поэтому в вопросе можно оставить множественное число постов), – дни: понедельник, четверг (что очевидным образом может быть включено в наивысший вариант ответа вместо среды и пятницы). Гораздо интереснее другое изменение. С одной стороны, у Ю.Ю. Синелиной появилось понятие «невоцерковлённый». С другой стороны, в методике В.Ф. Чесноковой количество итоговых групп зависит не от числа вопросов, а от того, сколько вариантов ответа в каждом из них, потому что для причисления респондента к той или иной группе воцерковлённости выбирается всегда самый сильный вариант из пяти имеющихся. Даже при сокращении числа вопросов количество вариантов ответа осталось неизменным, значит, классификация Ю.Ю. Синелиной должна была по-прежнему оставаться пятичленной. Иначе неясно, каким образом респондент попадал в ту или иную группу.

В.В. Локосов, используя совместно с Ю.Ю. Синелиной методику В.Ф. Чесноковой для измерения воцерковлённости, в целом занимает ту же позицию. В таблицах 2–7 он постоянно выделяет неверующих, православных, воцерковлённых, невоцерковлённых, мусульман [8, с. 84–87]. Таким образом, конкурируя с понятием «нулевая группа», в дискурсе социологов религии всё более и более утверждается понятие «невоцерковлённый». Вероятно, В.В. Локосов включил в него очень слабо и слабо воцерковлённых, а к группе воцерковлённых присоединил полувоцерковлённых, но остаётся неясным, где оказались начинающие. Или же, если слияния групп не было произведено, то мы должны констатировать, что часть данных не нашла отражения в его статье. Кроме того, заголовок таблицы 1 из [8, с. 83] содержит в себе только формулировку вопроса с импликацией, хотя некоторые данные (например, за 1997 год) получены при использовании стандартного ФОМовского вопроса с конъюнкцией [19, с. 16]. При публикации своей таблицы 1 [19, с. 8], которую привёл В.В. Локосов, основательница благоразумно уклонилась от указания общего вопроса в заголовке.

К сторонницам трактовки В.Ф. Чесноковой относится И.В. Налетова. Она не вводит собственной классификации (употребление словосочетаний «глубоко воцерковлённый», «слабо воцерковлённый» происходит в менее формальном ключе), а отстаивает необходимость ориентироваться на самоидентификацию респондента, указывая на серьёзный мистический компонент в народном православии, который не улавливается вопросами, ориентированными на знание догматики. Размыванию православной веры на территории России способствовало и мощное атеистическое давление. И.В. Налетова критикует Д.Фурмана и К.Каариайнена за то, что они «смешивают традиционную религиозность с воцерковленностью, что допустимо только в малой религиозной группе, секте, протестантской общине, но не в православии» [10, с. 133]. Правда, при этом остаётся загадкой, почему В.В. Локосов употребляет данные понятия как синонимичные: «...**религиозность выступает фактором повышения провластных ориентаций**. Это подтверждает рост политической лояльности воцерковленной группы по сравнению с невоцерковленной, т.е. чем выше степень религиозности человека, тем выше его поддержка политической системы» [8, с. 88]. Да и Ю.Ю. Синелина, сравнивая православных и мусульман, считала религиозность вторых аналогом воцерковлённости первых.

Ссылаясь на основательницу, А.В. Ситников пишет: «Под воцерковлением понимается добровольное усвоение человеком установленного в Церкви образа жизни и образа мысли» [16, с. 60]. Но в приведённых выше её цитатах структура иная: воцерковлённость, воцерковление связывают то или иное понятие (привер-



женность к религии / признание влияния Церкви) с индикаторами: образ жизни, образ мыслей. А в трактовке А.В. Ситникова эта связь исчезает, понятие замещено индикатором. Тем не менее, его подход заслуживает внимания вследствие своей инновационности: «Методика определения степени (индекса) воцерковленности, используемая в настоящей книге, базировалась на работе В.Ф. Чесноковой, но была несколько изменена: применялись большее число показателей, а также иной метода расчета индекса воцерковленности» [16, с. 61]. Наиболее сильно модифицированы вопросы о чтении и о посте (они были разбиты на несколько частей: отдельно Евангелие, православная литература, православная пресса, отдельно все главные посты, великий пост, среда и пятница). В индикаторе посещения произошла замена храма на церковную службу. Были добавлены вопросы о православных сайтах, десяти заповедях, статусе прихожанина в каком-либо храме. Потом каждому вопросу приписывался весовой коэффициент – по результатам экспертного опроса они попали в промежуток от 3,3 до 10. За ответы начислялось разное количество баллов (от 0 до 1) в зависимости от того, какой уровень принадлежности к Церкви этот ответ показывал. Затем полученный балл умножался на весовой коэффициент вопроса, и результаты всех вопросов суммировались, что давало возможность определить место респондента на одномерной оси воцерковленности.

Рассказывая об источнике своей итоговой классификации, А.В. Ситников пишет: «В.Ф. Чеснокова выделяет несколько групп: слабые по степени воцерковленности, начинающие, полувоцерковленные, воцерковленные» [16, с. 60]. Обратим внимание, что для наивысшей группы он выбрал наименование «воцерковлённые», которое употребляется чаще и теснее связано с названиями других групп и В-индекса в целом, а не «церковный народ», которое ближе к исходному сокращению «Ц». Кроме того, нельзя не заметить, что первые две группы объединены в одну – слабых по степени воцерковленности. У самого А.В. Ситникова получилось разделение итоговой шкалы (теоретически она попадает на промежуток от 0 до 90,9, но эмпирически оказалась от 0 до 6,729) на четыре равных части: невоцерковлённые, слабовоцерковлённые, средневоцерковлённые, сильновоцерковлённые [16, с. 64]. Таким образом, происходит дальнейшая социологическая легитимация «невоцерковлённых православных». Но совершенно неясно, как их можно будет сопоставлять с результатами последующих опросов. Когда кто-то наберёт больше баллов, чем 6,729, потребуется пересчёт групповых интервалов, и, значит, невоцерковлённые (и остальные) православные окажутся связаны с другими числами. По-видимому, придётся вводить какие-то корректирующие коэффициенты, приводящие вновь получаемые баллы к шкале, которая изначально была найдена эмпирически.

Большим эвристическим потенциалом обладает другой тип респондентов, который находится вне вышеописанной основной классификации: «Для сравнения были взяты семьи активных православных, т.е. тех, кто посещает религиозные службы чаще, чем один раз в месяц (таких оказалось 12% населения)» [16, с. 146]. Это более строгий критерий, чем использует В.Ф. Чеснокова и чем принято среди зарубежных исследователей: «Посещение церковью раз в месяц – нормальное общепринятое в социологии религии измерение религиозности, и по этому измерению Россия находится на одном из последних мест в Европе и мире» [11, с. 55]. И все-таки понятие «чаще одного раза в месяц» входит в понятие «раз в месяц или чаще», значит, в этом аспекте инструментарий А.В. Ситникова является частью методики В.Ф. Чесноковой. Таким образом, в масштабе отдельной шкалы активный православный – это видовое понятие по отношению к воцерковлённому православному.

В масштабе всего В-индекса видовой статус активного православного вытекает из того факта, что респондент может попадать в число воцерковлённых по разным шкалам (соединённым операцией логического сложения), и посещение храма – одна из них, но не единственная.

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

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

Не обошёл своим вниманием проблематику воцерковлённости и Н.А. Митрохин, обозначив наиболее употребительные критерии: «...чуть более половины населения России считают себя православными, однако лишь 2–4% населения регулярно посещают храмы, исполняют необходимые обряды, читают религиозную литературу и потому могут считаться прихожанами РПЦ. В Церкви эту категорию людей называют *воцерковленными верующими* (далее я буду именовать их *воцерковленными*)» [9, с. 38]. Отмечая различия в численности посещающих обычные и праздничные богослужения, Н.А. Митрохин полагает, что «большая часть посетителей храма в обычное воскресенье ходит в него два и более раз в месяц (это и есть *воцерковленные*)...» [9, с. 43].

Помимо духовенства, Н.А. Митрохин выделяет «воцерковлённых» и «захожан». К счастью, интересующую нас группу он описывает достаточно подробно: «*Воцерковленные верующие* по своему происхождению делятся на три большие категории: возрастную, традиционную и мировоззренческую. К первой категории относится самая массовая часть *воцерковленных* – *бабушки*, т.е. женщины пенсионного возраста, от 55 лет и старше» [9, с. 44]. По мнению Н.А. Митрохина, в эту категорию попадают бывшие религиозно нейтральные или даже атеистически настроенные женщины вследствие выхода на пенсию, что влечёт перемены в бюджете времени, социальных связях и т.д., вызывает необходимость новой самоидентификации, которая активно демонстрируется окружающим. Соответственно, бабушки знают о сути своей религии довольно мало (зачастую есть путаница с суевериями и оккультизмом), но стремятся указывать другим прихожанам, как себя вести. Второй по значимости группой воцерковлённых Н.А. Митрохин называет многодет-

ные и активно паломничающие православные семьи, которые выбрали эту религию (вплоть до принятия священного сана) ещё в дореволюционные времена. Соответственно, они знают о вероучении и текущей церковной ситуации намного больше, чем бабушки, хотя и не всегда делятся этим знанием с окружающими. В третью категорию воцерковлённых входят «люди из неверующих семей или, значительно реже, инаковерующие, обратившиеся в православие «головой», в результате личного духовного опыта или размышлений, а не в силу традиций или социальной роли...» [9, с. 50]. Первоначально это были молодые интеллигенты, концентрирующиеся в городах со значимыми университетами. Затем они в ходе вертикальной социальной мобильности в рамках РПЦ стали священниками, монахинями, а на смену им пришли интеллектуально ограниченные (возможно, связанные с криминалом) предприниматели, происходящие из среды государственных служащих и ориентированные на патриотическую идеологию.

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

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

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

«При этом сегодня лишь 13% православных можно назвать воцерковленными – они посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами, выполняют утреннее и вечернее правило» [3].

Другая трактовка, которую ФОМ даёт понятию воцерковлённых православных, основана на ином наборе из трёх вопросов. Во-первых, «Вы считаете или не считаете себя верующим человеком? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) вы себя относите?» [2]. Заметим, что эта формулировка очень похожа на инструментарий, рассмотренный выше, и означает наличие тех же проблем. Во-вторых, респондента спрашивали о наличии храма, который он посещает наиболее часто, причём этот вопрос задавался только тем, кто в ответе на предыдущий назвал себя православным. Значит, невозможно выявить неправославных лиц, которые все-таки посещают церкви, хотя в реальности они, скорее всего, существуют так же, как и «культурно религиозные». В-третьих, социологи выясняли, считает ли респондент себя членом приходской общины при этом храме. И вновь этот вопрос задавался только тем, кто утвердительно ответил на предыдущий – это не позволяет обнаружить людей, причисляющих себя к членам приходской общины, но при этом не ходящих регулярно в соответствующий храм. А ведь фиксация этого факта дала бы интересный материал для понимания того, как формируется групповая идентичность респондента, в частности, требуется ли объективное основание в виде стабильного посещения конкретной церкви, или же человеку достаточно эпизодически приходить в любую церковь, чтобы чувствовать себя там своим. Или, может быть, например, его супруга ходит в храм регулярно, полагая себя ревностной прихожанкой, и респондент, помня об «одной плоти» (Быт.2:24), тоже считает себя членом прихода. Или он посещает храм редко, но жертвует ему много.... Разумеется, могут быть и другие объяснения, но если не видеть самого факта, то и гипотезы выдвигать не о чем. Кстати, отметим, что вопрос о статусе прихожанина похож на соответствующий аспект воцерковлённости в методике А.В. Ситникова.

После ответов на вопросы респонденты разделяются на три группы: «все православные», «православные воцерковлённые», «православные активные». Для попадания в первые две необходимо ответить на соответствующий вопрос утвердительно, а на последующий вопрос – отрицательно. В последнюю группу, название которой совпадает с одной из категорий А.В. Ситникова, но имеет иной смысл, респондент попадает при трёх утвердительных ответах. Таким образом, «всеми православными» считаются вовсе не все, а только те из них, кто при этом не ходит в какой-то определённый храм. По-видимому, следовало бы назвать эту группу «все остальные православные» и строить иерархию в обратной последовательности.

Таблица

Классификация православных по самоидентификации

Считают себя членами православной приходской общины?	Ходят регулярно в один определенный храм?	
	Да	Нет
Да	Православные активные	
Нет	Православные воцерковленные	Все православные

Если трансформировать эту таблицу в куб, добавив независимую ось, связанную с первым вопросом, то там найдётся место и для культурной религиозности, и для посещения храма с оккультными целями, и для чего-то другого. А пока что, в соответствии с морфологическим подходом, пустая клетка как бы говорит нам о несовершенстве концепции, которую создал ФОМ.

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

Внимание к богословским деталям характерно и для Е.И. Уфимцевой, которая указывает на воцерковление как на обряд, сопровождающий совместное появление матери, принадлежащей к числу христиан, и её младенца в храме спустя 40 дней после родов. Другой, более социологический аспект – религиозная социализация – освещается ею тоже со значительной опорой на церковных авторов: протоиереев Валериана (Кречетова) и Александра (Торика), игуменов Нектария (Морозова) и Петра (Мещеринова). Впрочем, авторов, не имеющих священного сана, все-таки представлено больше, и в целом Е.И. Уфимцева констатирует, что «феномен воцерковления как процесс религиозной социализации личности в контексте православной традиции становится предметом социологического изучения» [17, с. 128]. Важным обстоятельством является то, что в статье Е.И. Уфимцевой, в отличие от труда А.В. Ситникова, понятие (признание влияния Церкви) не замещено индикатором (образом жизни), а связано с ним. Хотя отзыв автора о В-индексе одобрительный, сама Е.И. Уфимцева предпочитает вести исследование в рамках не количественной, а качественной стратегии, применяя неструктурированное неформализованное интервью.

Подведём некоторые итоги. Понятие воцерковлённости, будучи первоначально богословским, попало в социологический оборот и получило дополнительные смыслы. Количественное толкование этой категории является предметом острых дискуссий, в ходе которых сформировалось две позиции: более строгая светская и менее строгая православная. Первоначальные индикаторы, типологические группы, способ их соединения – всё это подвергается разнообразным ревизиям, вследствие чего происходит укрепление понятий «активный православный», «невоцерковлённый». Последнее из них вышло за пределы собственно методических дискуссий, эмпирически применяется по отношению к кругу людей, «в который могут входить как воцерковленные, так и невоцерковленные люди, а также представители других конфессий» [4, с. 47]. Сложность рассматриваемой проблематики благоприятствует исследованиям воцерковлённости с помощью качественных методов. Совместное применение качественной и количественной стратегий

открывает возможности по более полному исследованию как вопросов классификации, так и углублённой характеристике каждой из групп воцерковлённости.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева М.С. Воцерковленность как показатель религиозности // Социологические исследования. 2009. №9. С.97–102.
2. Благотворительность православных // ФОМ. 2014. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/11318> (дата обращения: 27.07.2014).
3. Воцерковленность православных // ФОМ. 2014. URL: <http://fom.ru/TSennosti/11587> (дата обращения: 27.07.2014).
4. Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевых анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. №1(32). С.40–66.
5. Кожевина К. «Верит – не верит»: особенности российской религиозности // ФОМ. 2013. URL: <http://fom.ru/blogs/10955> (дата обращения: 27.07.2014).
6. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. №12. С.84–95.
7. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. №1. С.118–126.
8. Локосов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. 2006. №11. С.82–89.
9. Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 648 с.
10. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. №5. С.130–136.
11. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Киммо Каарияйнена, Дмитрия Фурмана – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – 416 с.
12. Синелина Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. 2005. №3. С.96–107.
13. Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. №11. С.89–97.
14. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах его изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. №10. С.104–115.
15. Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. С.89–95.
16. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. СПб.: Алетейя, 2012.– 248 с.
17. Уфимцева Е.И. Особенности воцерковления в оценках православной молодежи // Социологические исследования. 2013. №1. С.127–135.
18. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С.35–45.
19. Чеснокова В.Ф. Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: «Академический проект», 2005.– 304 с.

#### REFERENCES

1. Alekseeva M.S. Churchliness as an indicator of religiosity // Sociological researches. 2009. №9. P.97–102.
2. Charity of the orthodox Christians// FPO. 2014. URL: <http://fom.ru/obshchestvo/11318> (assessed date: 27.07.2014).

3. Churchliness of the orthodox Christians// FPO. 2014. URL: <http://fom.ru/TSennosti/11587> (assessed date: 27.07.2014).
4. Zabaev I., Oreshina D., Prutskova E. Social capital of Russian Orthodoxy at the beginning of XXI century: researches with the help of social network analysis approach // State, Religion and Church in Russia and Worldwide. 2014. №1(32). P.40–66.
5. Kozhevina K. «Believe – not Believe»: features of Russian religiosity// FPO. 2013. URL: <http://fom.ru/blogs/10955> (assessed date: 27.07.2014).
6. Lebedev S.D. Paradoxes of religiosity in the world of Late Modernity // Sociological researches. 2010. №12. P.84–95.
7. Lebedev S.D., Sukhorukov V.V. Narrow wrong way? // Sociological researches. 2013. №1. P.118–126.
8. Lokosov V.V. Does the religiosity influence the political consolidation of the society? // Sociological researches. 2006. №11. P.82–89.
9. Mitrokhin N. Russian Orthodox Church: modern condition and up-to-date problems. M.: New literal review, 2004. – 648 p.
10. Naletova I.V. «New orthodox Christians» I Russia: type or stereotype of religiosity // Sociological researches. 2004. №5. C.130–136.
11. New churches, old believers – old churches, new believers. Religion in Post-Soviet Russia / Ed. Kimmo Kaariainen, Dmitry Furman - M .; Saint Petersburg .: Summer Garden, 2007 - 416 p.
12. Sinelina Y.Y. Churchliness and superstitious behavior of population in Yaroslavl region // Sociological researches. 2005. №3. P.96–107.
13. Sinelina Y.Y. Dynamics of orthodoxes' churchliness process // Sociological researches. 2006. №11. P.89–97.
14. Sinelina Y.Y. On dynamics of Russians' religiosity and some methodological problems of its study (religious consciousness and behaviour of the orthodox Christians and Muslims) // Sociological researches. 2013. №10. P.104–115.
15. Sinelina Y.Y. Orthodox Christians and Muslims: comparative analysis of religious behavior and value orientations // Sociological researches. 2009. №4. P.89–95.
16. Sitnikov A.V. Orthodoxy, government institutions and civic institutions in Russia. StP.: Aleteya, 2012.– 248 p.
17. Ufimtseva E.I. Churchliness features in the evaluation of orthodox youth // Sociological researches. 2013. №1. P.127–135.
18. Filatov S.B., Lunkin R.N. Statistics of Russian religiosity: magic of numerals and ambiguous reality // Sociological researches. 2005. № 6. P.35–45.
19. Chesnokova V.F. By narrow way. Churchliness process of Russian population at the end of XX century. M.: Academic project, 2005.– 304 p.

**Трофимов С.В.**

*(МГУ имени М.В.Ломоносова, Москва)*

## **РЕЛИГИОЗНЫЙ ИНДИВИДУАЛИЗМ И ОБЩИНА. Д.ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ**

**Аннотация.** Данный доклад освещает предложенную французским социологом Даниэль Эрвьё-Леже концепцию религиозного индивидуализма в условиях современного западного общества. Дается оценка религиозной ситуации во французском обществе конца XX века, приводятся примеры. Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

**Ключевые слова:** Даниэль Эрвьё-Леже, религия в движении, религиозный индивидуализм, современная религиозная ситуация, религиозные институты, религиозные альтернативы.

## **RELIGIOUS INDIVIDUALISM AND COMMUNITY. DANIÈLE HERVIEU-LÉGER**

**Abstract.** The proposed paper outlines concepts of the religious individualism in modern Western society analyzed by the French sociologist Danièle Hervieu-Léger in “Religion in movement (1999)”. Author proposes an assessment of the religious situation in the French society at the end of the XX century and discuss some examples. The material is useful for comparative studies of the religious situation in Russia and Western Europe.

**Keywords:** Danièle Hervieu-Léger, religion in movement, religious individualism, modern religious situation, religious institutions, religious alternatives.

Книга одного из ведущих французских специалистов по социологии религии Даниэль Эрвьё-Леже «Паломник и обращенный. Религия в движении» [5, с. 290] опубликована в 1999 году и достаточно подробно рассказывает об особенностях религиозной ситуации во Франции конца XX века. Многие явления, описанные в работе, сложились в предшествующие 10–15 лет, но сами процессы были заложены в послевоенные годы, и в особенности «майской революцией» 1968 года.

Две типичные для современного религиозного сознания фигуры, предложенные Д. Эрвьё-Леже, «паломник» и «обращенный» позволяют описать религиозную сцену современности в движении [1, с. 206–214]. Они подчеркивают, что отныне именно индивид, а не община и не институт в целом, является сегодня центром религиозной ментальности в западноевропейском обществе. Исследования это подтверждают. Современная религиозная ситуация характеризуется необратимым развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает, что формула «современная религиозность – это индивидуализм», растиражированная исследователями и журналистами в западноевропейском обществе, часто становится лейтмотивом социологического осмысления, однако, не совсем точна и приводит к путанице, подменяя понятия. Она предполагает, что хотя религиозный индивидуализм является абсолютно новой реальностью, связанной с современностью, но вписывается в индивидуализм эпохи модерна.

По мнению Д. Эрвьё-Леже, понятие современного индивидуализма состоит в признании самостоятельности индивида, его автономности, причем существует две точки зрения на этот процесс: с одной стороны, он располагает индивида в движении, в котором он зависит только от себя самого, в том числе в своем поиске истины и Всевышнего; с другой стороны, он должен сделать выбор ценности светских реальностей, которые являются препятствием для союза с божественным. Эта двойная характеристика присуща не только «внешнемирской» (extramondaine) концепции мистики и этики католической традиции, но присутствует и в «внутримирской» (intramondaine) концепции этики, разделяемой протестантской Реформой. Д. Эрвьё-Леже отмечает, что немецкий теолог и социолог Эрнст Трельч (E. Troeltsch) критиковал идею, согласно которой внутримирской религиозный индивидуализм происходит непосредственно из идей протестантской Реформы, подготовил и предвестил появление современной концепции индивида и открыл путь современному мировоззрению, в частности демократии. Э. Трельч подчеркивает, что хотя провозглашенная М. Лютером ценность работы в миру, согласно



М. Веберу, позволила развитие новой функциональной религиозной этики и привела к развитию капитализма, она оказалась в противоречии с современной светской этикой, признающей исключительную значимость независимости светских реальностей, в то время, как М. Лютер их обесценивает, располагая своё учение все еще в неоплатонической перспективе.

Д. Эрвьё-Леже показывает, что Э. Трёльч отвергает также идею, что Ж. Кальвин в развитии доктрины предопределения и логики *gratia sola* бросил «закваску» современного процесса индивидуализации. Для Ж. Кальвина избранное творение не имеет ценности само по себе. Спасенный чистой милостью человек находит смысл своего существования только на службе Царствия Божия. Мирская деятельность индивида как таковая не обладает ценностью: она не позволяет индивиду обеспечить или хотя бы подтвердить свое спасение. Кальвинистский индивидуализм отрицает автономность индивида, и он пребывает в противоречии с рационалистическим позитивным индивидуализмом Эпохи Просвещения. «Ж. Кальвин – пишет Э. Трёльч, – не допускает свободы человека. Она исключена из его теологической системы и из предлагаемого им общественного строя. Царствие (господство) Бога не предлагается свободному принятию человеком; оно устанавливается без сомнения, а также, напротив, любой мятеж подлежит наказанию (...). Для него, достоинство Бога оказано человеком, склонившимся перед Его законом в свободном или вынужденном подчинении» [4]. Во французском два термина, имеющих разный смысл: “règne” et “royaume” – царствие: власть, господство и царство: государство, в русском часто не различаемые.

Требование повиновения и предположение личной несвободы фундаментально противоречит современной концепции автономности индивида. И именно это отделяет кальвинизм от происходящих от него пуританских сект, выдвигающих требование добровольного, осознанного и свободного вступления своих адептов в общину. Э. Трёльч локализует «протестантскую современность» (*modernité protestante*) главным образом именно внутри неолутеранских и неокальвинистских движений пиетистов и пуритан. Эти общины отстаивали свои права на свободу совести, способствуя становлению нового социального порядка, основанного на свободном волеизъявлении каждого, и утверждая свою институциональную независимость. В противовес надзору церковей и их ритуальному формализму эти общины сделали более радикальной лутеранскую проблематику этической интериоризации отношения к Богу. В то же время они развили принцип отделения от мира, согласованный с признанием автономии этого мира. Именно сектантская духовность радикальной Реформы второй волны обладает некоторым сходством с современным индивидуализмом. Но собственно лутеранская и кальвинистская духовность остается вписанной в логику отрицания свободы индивида, то есть религиозного индивидуализма, характерного досовременной эпохе [4], и свойственного традиционному в этот период католицизму.

Д. Эрвьё-Леже считает, что современное изменение религиозного индивидуализма сегодня лучше всего обнаруживается внутри многочисленных духовных групп и сетей, которые организуются вокруг различных издательств духовой литературы, книжных магазинов или культурных центров, образуя то, что социолог Ф. Шампион (F. Champion) называет «мистическо-эзотерической туманностью» [2, с. 741–772]. Важнейшей чертой здесь становится значимость, придаваемая в этих группах и сетях личной самореализации индивида и его личному опыту, который каждый приобретает согласно собственному духовному поиску и пути. Причем, речь идет не о достижении некоторой конечной истины, существующей вне

индивида, но о возможности найти и испытать свою собственную истину. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает существование сильного убеждения, что никакая власть не может в духовной области определить некое правильное мышление ("ортодоксию", *orthodoxie*) или правильное поведение ("ортопраксию", *orthopraxie*), навязываемую индивиду извне. Личное совершенствование становится целью, но касается не столько морального развития индивида, сколько его доступа к высшему состоянию своего существа. Оно оказывается доступно индивиду посредством разнообразных духовно-телесных практик, принадлежащим разным духовным и мистическим традициям, собранных в его духовном «арсенале» буквально «с миру по нитке». Обращение к этим методам вписывается в окончательно оптимистическое видение способности человека самостоятельно достичь на пути, который он выбирает исключительно на свой страх и риск, полной самореализации.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что спасение, к которому стремится такое самосовершенствование, касается исключительно земной жизни «на этом свете». Идет речь о том, чтобы наиболее полно достичь самому целей, которые предлагаются современным обществом как общая перспектива: здоровье, благосостояние, жизненная сила, красота. Эта строго внутримирская концепция спасения вписывается в монистическую концепцию мира. Она отвергает любой дуализм: человеческий-божественный, естественный-сверхъестественный и т.д., и в то же время, ставит под сомнение фрагментацию знаний и практик, которая может разрушить современную амбицию индивидуального и коллективного прогресса, предполагая новый союз (образно говоря, завет – *S.T.*) с современной наукой. Цель власти над природой, которую в действительности преследует наука, соответствует цели общего развития физических и психических способностей индивида, что управляет его духовным поиском. Отсюда вытекает значимость, которую большое число этих духовных течений уделяют «необычным реальностям» (выход из физического тела, перемещения в предшествующих жизнях, общение с духами и с инопланетянами, и т.д.). Факт, что человек сможет достигнуть этих реалий, развивая свои собственные духовные способности, представляется не противоречащим достижениям науки, создавая способ для индивида стать частью проекта сознания и власти в мире, который развивает иными путями современная наука.

Группы и сети «мистическо-эзотерической туманности» представляют собой замечательный объект анализа современной религиозной реальности, поскольку у их адептов мы находим весь спектр изучаемых тенденций: поиск личной аутентичности, значение, уделяемое личному опыту, отрицание готовых схем и систем мышления, концепцию внутримирского спасения, понимаемого, прежде всего, как индивидуальное самосовершенствование и т.д. Эти различные тенденции очень точно иллюстрируют явление растворения религиозного индивидуализма в индивидуализме современном, под знаком повышения значимости мира, с одной стороны, и утверждения самостоятельности верующего как индивида, с другой стороны. Д. Эрвьё-Леже считает, что тенденции, хотя и в несколько завуалированной форме, мы находим в рамках всех исторических религий, прежде всего, в движениях «обновления», развивающихся в современном христианстве, иудаизме и в меньшей степени в исламе.

Д. Эрвьё-Леже предполагает, что преобразование христианского досовременного религиозного индивидуализма в индивидуализм современный произошло именно потому, что религиозный индивидуализм развивался одновременно по двум направлениям: помещая Бога в пределах досягаемости человека, с одной стороны, и радикально удаляя его от сферы деятельностей человека, с другой стороны.

Первое движение переместило стремление к отречению от себя самого ради союза с божественным к эмоциональному опыту божественного присутствия в себе. Второе, сокращая веру в божественное вмешательство в мире, высвободило автономные возможности индивида.

XVII век характеризуется как у католиков, так у протестантов возникновением движений, которые развивают сильно эмоциональную набожность, чувствительную скорее к аффективной близости божественного, чем к созерцанию расстояния, разделяющего их с Богом. В этом один из ключей распространения в XVII в широкой светской публике духовных направлений, получивших название «Французской школы духовности». Это название закрепилось в 1925 г. после выхода 11-томного труда Анри Бремона (Henri Bremond) «Литературной истории религиозного чувства во Франции». Вдохновленное святым Франциском Сальским (St François de Sales), течение «набожного гуманизма» способствовало распространению более кроткой и человеческой духовности, чем героический аскетизм великих испанских мистиков, к которым сама Французская школа духовности возводит свои истоки и неоднократно ссылается. В целом различные направления духовности, распространившиеся во Франции в XVII веке, стремятся не столько к растворению индивида в Боге посредством отчаянного усилия по преодолению обусловленности своего существования, сколько к смиренному созерцанию Христа «в каждой из "форм" ("états") его человечности» и молитве в простом чувстве божественного присутствия. Эта смиренная форма созерцания требует внутренней свободы и готовности, «влюбленной сосредоточенности», «влюбленного, простого и постоянного внимания к *божественным вещам*», но не предполагает обязательно неистового аскетического усилия. Тем самым французские мистики предложили духовный путь, сосредоточенный на внутреннем присутствии Бога, открыв его, по крайней мере, потенциально, большому количеству верующих. Они наметили возможный «простой» путь духовности, доступный каждому и утверждающий, что индивид может найти личную дорогу совершенствования. Эта «простота» сформировала яростную враждебность со стороны противников «квиезма» (от лат. *quies* – «покой»), предполагавшего мистико-пассивное предание себя божественной воле и концепцию, ориентирующую полностью пассивное пребывание в молитве. Квиезм осужден в 1689 г. Образ дружелюбного Бога, заботящегося о потребностях человека и доступного во внутреннем общении, духовность XIX и XX века отклонит позже различными способами.

Уверенность католической духовности XVII века в осязаемом присутствии Бога в эмоциональном опыте близка с восприятием эмоционального опыта как живого источника веры немецкого движения пиетистов (*piétiste*). Одновременно отвергая формализм догматических институтов и холодность христианской повседневной рутинизированной практики, движение начинается с создания «объединенный пробудившихся» и публикации Филиппом Якобом Шпенером книги «*Pia Desideria*, Жертва угодная, или искреннее желание улучшения истинной евангелической жизни» (1675). Оно основывается на внутренней набожности и придает важное значение эмоциональному измерению личного духовного опыта. Это направление господствовало в европейской и северно-американской протестантской теологии до середины XVIII-ого века, и помимо глубокого обновления христианской жизни способствовало развитию протестантских инициатив в медицинской, педагогической, социальной сферах и области искусства. Сравнение пиетизма с французской духовностью XVII века у Д. Эрвьё-Леже тем более оправдано, поскольку пиетизм также отличается заботой об оживлении веры всего христианского народа,

а не только изучением пути спасения религиозными виртуозами, доступного немногим. Центральное место отведено индивиду, его чувствам и самоанализу, что проявляется в важной роли переписки и личных дневников и нашло отражение в немецкой предромантической и романтической литературе.

Сюда же Д. Эрвьё-Леже относит также еврейский хасидизм, зародившийся и распространившийся в XVIII в. в Речи Посполитой, противопоставивший холодному интеллектуализму раввинистического иудаизма эмоциональную, радостную и восторженную набожность, заметно отмеченную влиянием Каббалы.

В литературе XVIII в., разделяющей мнение о том, что сердце и чувства являются неоспоримым средством постижения истины и самореализации, также находим отражение взглядов некоторых духовных течений, находящих в аффективном эмоциональном опыте истинный момент встречи божественного. Так, например, Ж.Ж.Руссо в «Исповеди савойского викария» обращается именно к Богу «ощутимому сердцем».

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что по сравнению с движениями, ищущими близкого и дружественного Бога, культура Эпохи Просвещения отмечена крайне противоположной тенденцией. Эта духовность божественной удаленности наиболее ясно проявляется в различных течениях деизма. Рожденная в рамках англиканской Церкви и протестантских Церквей неконформистов, по мнению Д. Эрвьё-Леже, эта концепция не имела лучшего апостола во Франции, чем Вольтер. В религии, способной превосходить частности различных откровений, в религии без церкви Вольтер искал универсальную религию человечества, укорененную в «религии естественной» [3, с. 137–230]. Такая настоящая религия, по его мнению, есть «поклонение Верховному существу, без какой-либо метафизической догмы». Бог понимается как сила единства и вечности мира, проявляющая свою власть через общие законы, управляющие природой, как «геометр, который все устроил согласно порядку, весу и мере», но который никак не вмешивается в жизнь людей. Вольтер принимает идею Бога творца и отца, но он отвергает любую идею воплощенного Бога, взаимодействующего с людьми, с которым можно иметь личные отношения. Бог присутствует в жизни людей лишь как основание эмоциональной общности, объединяющее индивидов в универсальное братство. Вольтер понимал под естественной религией принципы морали, общие для человеческого рода. Это светское признание религиозной десакрализации, «где деизм не является светской моралью, но становится религиозностью ради необходимости коллективной этики» [3, с. 137–230]. Течение деизма Эпохи Просвещения происходит из критики традиционной религии, но оно продолжает ссылаться на Бога и пытается определиться на протяжении века в качестве позитивной религии. В деизме Бог присутствует, но нет его общения с человеком. Английский деизм, интеллектуальный мистицизм Спинозы, масонская концепция Большого Творца, распространившаяся в XVIII в. по всей просвещенной Европе, развивают эту тематику различными способами.

Д. Эрвьё-Леже характеризует, ссылаясь на А. Дюпона, три этапа религиозной эволюции современности. Первый соответствует средневековому христианству, в котором «сверхестество и природа являются соучастницами в Боге», где общее спасение достигается через естественные эсхатологические пути. Реформа открывает второй этап, время разделения, или, по крайней мере, растущего расстояния между Богом и людьми: это – религия *Deus solus*, вовлеченного к индивидуальному общению с каждым верующим. Третий этап – наше время молчаливого сосуществования между обоими мирами: Бога и человека. Деизм занимает свое место в религиозном опыте современного Запада, как «свидетельство истощения как

традиционных религий всеобщего спасения, так и допускающих только индивидуальное спасение» [3, с. 210–211]. В этом Д. Эрвьё-Леже видит переход от мира традиционной религии к миру религиозной современности.

Появление этих двух противоречащих на первый взгляд духовных концепций близкого и далекого Бога происходит на сочленении традиционного религиозного мира, которым управляет Откровение, и современного мира, где устанавливается независимость индивида. Д. Эрвьё-Леже делает удивительный вывод: оба движения, внешне противоречивые, оказываются фактически неотделимы одного от другого и взаимно дополняют друг друга. Эмоциональная интериоризация божественного присутствия противостоит образу мира, где Бог больше не действует, в то же самое время, она заостряет переживание пустоты современного мира. Оба противоречащих представления вместе создают переходную картину, в которой религиозный индивидуализм смог «вступить в сделку» с современным индивидуализмом Западной культуры. Духовное повышение значимости эмоциональной близости божественного позволяет теологически оправдать изъятие Бога из окончательно светского мира. Например, для итальянского философа Дж. Ваттимо (G. Vattimo) воплощение Христа основывает «дружеское христианство» (Ин.15:15), которое удаляет в принципе все возвышенные, непонятные и удивительные черты священного. Интимность Бога с человеком создает, согласно Дж. Ваттимо, сам вектор секуляризации, в котором действует христианство [6]. Это «дружеское христианство» предполагает и вызывает современную революцию, состоящую в утверждении, что верующий индивид способен осмысливать себя как равный партнер в дружеских отношениях; также способен автономно существовать и действовать в мире, освобожденном от отчуждающего присутствия священного. Здесь начинается новая картина религиозного индивидуализма: *современного религиозного индивидуализма*, который проявляется в наиболее современных формах религиозности.

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид может совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире и отвечать на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт сжимается до частных отношений духовной близости с Богом, которого он же сам выбирает. А если этот в высшей степени личный опыт не предписывает ему обязательных религиозных действий в жизни, то принадлежность к религиозной общности может становиться второстепенным вопросом или даже совершенно бесполезной. Категория «*верить, не принадлежа*» проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто встречаются ответы респондентов: «я духовно чувствую себя христианином, но я не принадлежу никакой церкви», «я чувствую себя близким к буддизму», «я привлечен мусульманской мистикой». Свободно колеблющиеся верующие, которые, как правило, разделяют эти предпочтения, не испытывают необходимости присоединяться к какой-либо религиозной группе. Достаточно читать определенный журнал, посещать определенный книжный магазин, смотреть определенную телевизионную программу, или все более и более часто (*а через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже это стало наиболее распространенным вариантом – С.Т.*) посещать определенный сайт в Интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор тех элементов из различных религиозных традиций, которые лично ему нравятся. Подобная

логика «религиозной самоделки (bricolage)» делает невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой. В гипотезе Д.Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих – основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи – стремится к исчезновению. Во имя абсолютно субъективной концепции истины «атомизация» индивидуальных духовных поисков разлагает не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общность разделяет в прошлом, настоящем и будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Гипотеза «разложения без воспроизводства» («*décomposition sans recomposition*») была выдвинута Ф. Шампионом (F. Champion) в анализе некоторых течений современной мистическо-эзотерической туманности, в особенности для разнообразных форм сетей New Age [2, с. 741–772]. В этом последнем случае социальная связь между сторонниками действительно сводится к эпизодическому обращению к ресурсам: в книжные магазины, культурные центры, салоны и выставки, и т.д. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и «ткуют» между собой близкие более или менее стабилизированные связи, эти институты «самообслуживания смысла» преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг, и т.д. Связи, образуемые такими путями, свидетельствуют скорее о духовных сходствах, более или менее признанных заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция: каждому своя истина... Этот субъективный режим поиска истины потенциально разрушает любую форму религиозного формирования общины.

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

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму *взаимного утверждения*, основанному на личном свидетельстве, обмене индивидуальными опытами и поиске путей их коллективного углубления. Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но захватывает также институциональные религии. На границе или даже в центре приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности – духовные группы и сети, основанные на духовных, социальных и культурных сходствах вовлеченных индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые

работают в одной области и разделяют дружеские связи и общие язык, обычаи, образ жизни и культурный багаж. Главная задача состоит не в том, чтобы евангелизировать профессиональную среду, как у «Католического Действия», но скорее в том, чтобы создать каждому оптимальные условия выражения своего религиозного и жизненного опыта и своих ожиданий.

Вслед за Ж.-П. Вилэмом (J.-P. Willaime) Д. Эрвьё-Леже приводит классификацию типичных режимов утверждения веры. 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 навязывается 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 и целей 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. Но никакая внешняя инстанция – ни учреждение, ни общность – не может предписать индивиду всю правду верить. 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.

Таблица

Классификация типичных режимов утверждения веры

<i>Режим утверждения</i>	<i>Инстанция утверждения</i>	<i>Критерий утверждения</i>
учредительный	учредительная квалифицированная власть	соответствие
общий	группа как такая	общность
взаимный	иной (alter)	достоверность
самоутверждение	сам индивид	субъективная уверенность

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.

И наконец, Д. Эрвьё-Леже обращается к классической дихотомии религиозных организаций М. Вебера и Э. Трельча: *церковь* и *секта*. Она отмечает, что к этим двум типам объединений, отличающимся ясно, Э. Трельч добавляет третий, менее ясно распознаваемый, так как он обычно развивается как внутри церквей, так и в сектах – *мистический* [4]. Он рассматривает пример христианских общин, где Иисус Христос сам не создал ни церкви, ни секты: он собрал индивидов, сделавших свой личный выбор следовать за Учителем. Время Реформы также дало сильный

импульс этому типу перегруппировки в сети, объединяющие индивидов – в основном интеллектуалов – разделяющих идею, что Царствие Божие внутри каждого, и каждый может в непосредственном личном опыте познать Его присутствие. Эта форма, предпочитающая индивидуальный обмен и духовное товарищество внутри внутренних кругов взаимного строительства, основывается на идее присутствия в каждом человеке божественного принципа, отклоняя застывшие догматические формулировки и стереотипную ритуальную практику как церкви, так и секты. В перспективе мистический тип Э. Трельча кристаллизирует принцип, который характерен для индивидуальной религиозности современности.

Снижение религиозной практики, развитие религии «по выбору» (Д. Эрвьё-Леже употребляет выражение “à la carte” – по меню, как в ресторане) и распространение «самодельных» верований, разнообразие траекторий религиозной идентификации, развитие паломнической (эпизодической) религиозности – все эти явления указывают на общую тенденцию к снижению институциональных религиозных верований. В значительной мере католической Франции эта тенденция особенно заметна в римско-католической Церкви. Но и все другие христианские конфессии и другие религиозные учреждения сталкиваются в разной мере с ослаблением своей регулирующей способности. Кризис идет намного дальше, чем потеря господства над обществом. Он устанавливает режим отношений верующих с институтом, когда отныне ставится под сомнение исключительная власть церкви определять правильность веры, и, следовательно, оказывается невозможно фиксировать последнее определение общей идентичности верующих.

Д. Эрвьё-Леже указывает, что в конце XX в. еще рано говорить о полной деинституционализации религиозного, но эта тенденция становится все более явной. Религиозные учреждения «выживают», они еще объединяют приверженцев и в обществе прислушиваются к их позиции. Д. Эрвьё-Леже не предполагает, что движение ведет к безусловной дезинтеграции институциональных религий, но французский социолог подчеркивает важную тенденцию, которая преобразует современные религиозные институты, изменяет их в глубине и вызывает общую реорганизацию религиозной ситуации. Религиозные организации должны учитывать бурное развитие режима взаимного утверждения веры, которое постепенно разлагает традиционное устройство укреплительного утверждения веры.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Трофимов С.В. «Паломник и обращённый» Д.Эрвьё-Леже / Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013. – 460 с.
2. Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme, in J.Delumeau, *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993 – p. 741–772.
3. Dupont A. Qu'est-ce-que les Lumières? Paris, Folio, 1996. «Lumières et religion : la religion et Voltaire», p. 137–230.
4. Froidevaux C. *Christianisme, politique, histoire : christianisme et modernité selon Ernst Troeltsch*, Thèse de l'École des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1997.
5. Hervieu-Léger D. *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999. – P.290.
6. Vattimo G. *Espérer croire*, Paris, Le Sauil, 1998.

#### REFERENCES

1. Trophimov S.V. «Pilgrim and proselyte» D. Hervieu-Léger / *Sociology of religion in the late modern society (memory for Y.Y. Sinelina) : Materials of III International scientific conference* / Resp. editor S.D. Lebedev. Belgorod: PH «Belgorod», 2013. – 460 p.



2. Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme, in J. Delumeau, *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993 – p. 741–772.
3. Dupont A. Qu'est-ce-que les Lumières? Paris, Folio, 1996. «Lumières et religion : la religion et Voltaire», p. 137–230.
4. Froidevaux C. *Christianisme, politique, histoire : christianisme et modernité* selon Ernst Troeltsch, Thèse de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 1997.
5. Hervieu-Léger D. *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion, 1999. – P.290.
6. Vattimo G. *Espérer croire*, Paris, Le Saül, 1998.

*Шановалова И.С.<sup>1</sup>, Каменский Е.Г.<sup>2</sup>, Мережко А.А.<sup>3</sup>*  
*(<sup>1,3</sup> НИУ «БелГУ», Белгород,*  
*<sup>2</sup> Юго-Западный государственный университет, Курск)*

## СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ОПТИКА В ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ<sup>1</sup>

**Аннотация.** Исследование социокультурных феноменов связано с проблемой поиска новых, актуальных методов, способных предоставить возможность не только глубокого анализа социологической информации, но и получения достоверной информации о социокультурной ситуации, решения проблем субъективного искажения и социальной желательности респондентов. В качестве новых методов социологии, способных решить данные проблемы, предлагается метод социологических маркеров и метод социологической оптики. Преимущество предлагаемых методов перед существующими аналогами состоит в возможности повышения валидности данных и проведении глубинного исследования социокультурных феноменов.

**Ключевые слова:** социологические методы, социологические показатели, социологические индикаторы, социологические маркеры, социальная желательность, социокультурное пространство, социокультурный феномен.

*Shapovalova I.S.<sup>1</sup>, Kamensky E.G.<sup>2</sup>, Merezko A.A.<sup>3</sup>*  
*(<sup>1,3</sup> (NRU «Belgorod State University», Belgorod,*  
*<sup>2</sup> Southwestern State University, Kursk)*

## SOCIOLOGICAL MARKERS AND SOCIOLOGICAL OPTICS IN THE RESEARCHES OF SOCIOCULTURAL PHENOMENA

**Abstract.** The research of socio cultural phenomena is connected with the problem of searching of new up-to-date methods that are able to give an opportunity not only for getting of profound analysis of sociological information but also trustworthy information about sociocultural situation, solving of such problems as subjective misrepresentation and social desirability of those surveyed as well. As new sociological methods that are able to solve such problems the method of sociological markers and the method of sociological optics are being suggested. The advantage of the suggested methods existing analogues consists in the opportunity of increasing diagnostic value of data and conducting the profound research of sociocultural phenomena.

---

<sup>1</sup> Статья выполнена при поддержке Российского научного фонда, проект №14-38-00047 «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований вновь создаваемыми научной организацией и вузом совместными научными лабораториями» по теме «Прогнозирование и управление социальными рисками развития техногенных человекомерных систем в динамике процессов трансформации среды обитания человека» (рук. проф. Ю.А. Зубок), 2014 г.

**Key words:** sociological methods, sociological indicators, sociological indicators, sociological markers, social desirability, sociocultural space, sociocultural phenomenon.

Современное социокультурное пространство, насыщенное процессами и явлениями, формирующее и разрушающее социокультурные конструкты, создающее культурные национальные фундаменты и архетипы, увеличивает скорость и непредсказуемость своей трансформации в силу ускорения коммуникационных потоков и повышения роли стохастических факторов. В числе прочего, данный системный фактор существенно влияет и на религиозные структуры, институты и процессы Позднего Модерна [1].

Исполнение исследователями прогнозной функции, состоящей в расчете вектора изменения, в предвидении факторов, влияющих на мобильность социокультурного пространства, в предупреждении социокультурных рисков и катастроф, с каждым годом становится все более затруднительным. На наш взгляд, существует ряд тенденций, обуславливающих девальвацию современных методов исследования социокультурного пространства:

– изначальная сложность и современное усложнение структуры социокультурного пространства, умножение количества социальных и социокультурных страт и вариантов комбинаторики социальных и культурных элементов [2] – эти идеи развивал и Питирим Сорокин. В своих трудах он часто использует словосочетания: «социокультурная система», «социокультурное время», «социокультурные процессы», «социокультурное пространство» и, выделив критерии «социального пространства» (народонаселение Земли; социальное положение; связь положений человека в социальной вселенной; система социальных координат) и разграничив его с геометрическим, ученый обращается к «социокультурному пространству», отмечая его коренное отличие от физического и геометрического, и характеризуя его качественность, неоднородность и неизотропность [3].

– появление многовариантности воздействующих на социокультурное пространство факторов, возникновение сложных факторных комбинаций – скорость трансформации социальной ситуации приводит к конвергенции факторных групп – уже не часто можно встретить воздействие чистого фактора, относящегося к одной группе (социально-экономической, социально-политической, социально-психологической, социальной, социально-технологической или социально-экологической). Формирование сложных факторных конструкций не дает исследователю возможности рассчитать «вес» воздействующего фактора и прогнозировать возможный результат его влияния на социокультурную ситуацию [4].

– распространение сценарного многообразия социокультурных исходов – множественность социальных субкультур и связанных с ними социальных процессов и явлений определяет неисчислимо и практически не прогнозируемое количество вариантов (сценариев) развития социокультурной ситуации.

Сочетание вышеперечисленных причин усложнения социокультурного пространства формирует иерархию социокультурных феноменов, ряд из которых сами являются причиной сложности, другие же возникают как ответ на ее вызовы.

Все описанные нами позиции предопределяют необходимость формирования нового методического оснащения инструментальных комплексов исследования. Арсенал исследовательских методов, существующий на данный момент для исследования социокультурного пространства в социологии и смежных науках, обширен и, в принципе, может быть разделен на 3 большие группы: количественные методы, качественные методы, методы анализа данных и прогнозирования.

Наиболее мобильной группой на данный момент является именно последняя из перечисленных – авторские подходы к интерпретации данных, использование вторичной аналитики, методики прогнозирования социокультурной ситуации – все это можно найти в современных исследованиях. Например, черно-белый анализ переменных, предложенный П.С. Ростовцевым [5]. Его суть заключается в поиске такого дихотомического разбиения значения переменных, чтобы четырехклеточная таблица сопряженности переменных была максимально контрастной. Так же интересны методы, применяемые в социологии для выявления элиты [6]. И.В. Бестужев-Лада [7] в своих трудах описывает методику долгосрочного упреждающего анализа данных в прогнозировании, которая заключается в построении дерева проблем и дерева решений, с последующим взвешиванием последствий и анализом конкретных данных в упреждающем режиме в долгосрочном диапазоне.

Существующие тенденции и запросы на установление более точного, «расчетного» прогноза заставляют исследователей обращаться к использованию междисциплинарных связей, применяя методы диагностики и анализа социокультурных данных на основе исследовательских моделей несмежных дисциплин (например, использование социогенетического подхода в изучении и моделировании такого социокультурного феномена, как организационная культура) [8].

Интересен факт использования в социологическом исследовании социальной ситуации математических моделей – потенциал этого метода не до конца раскрыт на данный момент и поистине безграничен, хотя и имеет ярко выраженную тенденцию к универсализму, что раскрывает потенции социологии в качестве междисциплинарного адаптера. Механизм междисциплинарной адаптации и интеграции социологии посредством разработки методологии исследования социокультурных феноменов может быть описан как биполярное явление: с одной стороны, универсалистские теории [9; 10; 11; 12; 13; 14] позволяют адаптировать и концептуально обосновывать уже существующие математические модели (одним из параллельных адаптантов выступают теории синергетики [15]), с другой стороны, разработанные в социологии математические модели позволяют осуществить их перенос (с возможной адаптацией) в другие, смежные или косвенно связанные с социологией науки (геополитику, историю, психологию, педагогику, политэкономии, экономику и маркетинг). В качестве одной из новейших плодотворных попыток применения одной из таких моделей в социологии религии может рассматриваться подход В.В. Сухорукова и С.Д. Лебедева к анализу феномена воцерковленности [16].

Параллельно с внедрением математических моделей в инструментальные комплексы исследования социокультурных феноменов мы можем предложить новый метод его организации, так называемый метод «социологической оптики», заключающийся в последовательном уточнении предмета исследования и увеличения специализации инструментария.

Название «социологическая оптика» использовано вследствие сходства технологии его осуществления и действия любого оптического прибора – например, микроскопа. Междисциплинарный аналог позиционирует предполагаемый метод как постепенное приближение объекта к исследователю и уточнение проблемы посредством ее более глубокой диагностики.

Приведем пример из исследования «Молодежь России и патриотизм». Первоначально цель исследования заключалась в определении паттернов патриотизма в молодежной субкультуре. Были выявлены следующие основные тенденции.

Можно констатировать, что молодежь в большинстве своем понимает патриотизм как «любовь к Родине» (72,67%). В свою очередь, смысловое наполнение этой категории содержит в 22% случаев такие характеристики, как уважение к ней и гордость за свою страну. Вторым вариантом молодые люди обычно выбирают любовь к малой родине, своему дому (15,33%), любовь к народу (12,67%), любовь к своим близким (11,33%).

Проявления патриотизма современная российская молодежь видит в укреплении семьи, в воспитании детей в духе патриотизма (34,90%), в праздновании исторических событий и юбилеев (30,87%), в участии в деятельности патриотических организаций (28,86%). Менее популярны такие варианты, как беседы на патриотические темы (8,72%), голосование за политические партии (12,75%), критика недостатков своей страны (7,38%), работа с полной отдачей на благо Родины (6,04%).

В качестве стимулирующих мер по воспитанию патриотических ценностей российская молодежь предлагает следующее: самыми популярными ответами стали предложения ввести патриотическое воспитание с детского сада (43,33%), улучшить условия жизни населения (30,00%), повысить авторитет армии (25,33%) и показывать больше патриотических фильмов (23,33%). Менее популярны такие позиции, как поднять престиж страны (18,67%), реализовать в игре военно-патриотические сценарии (19,33%), создавать патриотические кружки, организации и клубы (17,33%), введение цензуры для СМИ (17,33%) и патриотические темы статей СМИ (14,67%).

Можно констатировать, что спектр мероприятий по формированию патриотизма (помимо семейного и ситуативного воспитания) сегодня крайне невелик. Мы предложили современной молодежи оценить значение для формирования патриотизма таких направлений, как деятельность патриотических клубов и центров, фестивали и конкурсы патриотической направленности, военно-спортивные игры, влияние патриотической литературы, патриотические выставки, встречи с ветеранами и личный пример конкретных людей. Все эти направления молодежь в большинстве своем оценила как оказывающие влияние в средней степени. Все, кроме встреч с ветеранами. Их безусловную ценность признают 67,33% респондентов. «Истинный патриотизм, который люди доказали, а не сказали» – именно это является залогом патриотического воспитания, по мнению молодых людей. Достаточно высоко было оценено и значение личного примера (37,33%), литературы (31,33%), выставок (32,67%), военно-спортивных игр (31,33%).

И одним из наиболее репрезентативных в отношении личных позиций респондентов был вопрос «Считаете ли вы себя патриотом?». В итоге патриотами себя считают 70,67% российской молодежи. При этом таковыми себя не считают 29,33% молодых россиян. Эти данные рисуют нам возможный силуэт проблемы: в России порядка 35 млн. молодых людей в возрасте от 15 до 29 лет. То есть, фактически каждый третий не считает себя патриотом, что в реальности говорит о цифре около 10 млн. человек.

Полученные данные заставили ученых пересмотреть цели проводимых исследований в этой области, используя метод социологической оптики. Акцент дальнейшей работы был смещен с понимания патриотизма современной молодежью на понимание ситуации его отсутствия. Исследование получило название «Понимание и проявление антипатриотизма в молодежной субкультуре». Новое исследование сузило проблему до формирования отношения к Родине и начертания возможных жизненных и ситуативных стратегий поведения по отношению к ней у российской молодежи. В качестве одного из главных источников влияния на фор-

мирование жизненной позиции и сценария социального поведения (патриотические и антипатриотические установки) были определены Интернет и, в частности, социальные сети. Оптическое сужение социологической проблематики обусловило название нового исследования как «Рискогенные тенденции развития Интернет-коммуникаций для современной молодежи».

Данное исследование позволило, в числе прочих, выяснить следующий факт: вариант моделирования ситуации пропаганды активных действий или принуждения к ним в социальных сетях показал, что большинство опрошенной молодежи осознанно подходят к призывам в социальных сетях, включая в своем сознании определенные аналитические фильтры, и не поддаются на социальные провокации (36%) или попросту игнорируют призывы к агрессивной активности (38%). Но в то же самое время порядка 15% молодых людей готовы активно включиться в движение, агитацию или протест, призывы к которым размещены на форуме или сайте.

Что для нас означает эта статистическая группа? Для анализируемого региона эти данные соответствуют примерно 50 тыс. активистов; экстраполяция статистики на Россию позволяет говорить о размере группы в 4,5 млн. человек. Активность ради активности зачастую может привести к катастрофической ситуации, чему свидетельствуют результаты последних событий на Украине. Возникает ряд моментов, актуализирующих дополнительную исследовательскую задачу: определение вектора возможной социальной активности и ее социального катализатора. Эти вопросы, потребовавшие незамедлительного анализа, особенно с учетом адреналина активизировавшихся в наших странах национальных идей, воплотились в очередном исследовании «Коммуникативная культура и коммуникативные фильтры современной молодежи».

Таким образом, поставленная изначально проблема патриотизма трансформировалась в проблему коммуникативного влияния современных агентов социализации и устойчивости молодежи к информационным атакам. Такое исследование позволяет получить уже не общие данные, а конкретные практические рекомендации заинтересованным сторонам по коррекции и контролю социальной ситуации, что становится особенно актуальным в связи с эскалацией международного конфликта и национальных информационных войн.

Следующим методом, который мы хотели бы предложить в качестве нового в исследовательском арсенале современного социолога, является метод «социологических маркеров».

Как это ни парадоксально, одним из узких мест современных исследований социокультурных феноменов был и остается риск возникновения явления «социальной желательности» респондентов. Решаются проблемы массовых и экспертных опросов, сложной обработки и качественных методов анализа, безграничные возможности в проведении исследований предоставляют информационные технологии и интернет-пространство. Но исключение социальной желательности, снижение ее роли, ее влияния на достоверность информации по-прежнему остаются очень актуальными вопросами для исследователей. Социальная желательность в литературе определяется чаще всего как тяготение к культурно-санкционированным и одобряемым ответам, как тенденция давать социально желательные ответы на утверждения, предлагаемые для характеристики себя, как склонность описывать себя в терминах, расцениваемых как желательные, или как склонность представлять себя в благоприятном свете, что нивелирует возможность получения информации с высокой валидностью [17].

Причин включения фактора социальной желательности в инструментарий социологических исследований несколько:

- злоупотребление вопросами общего характера, так сказать, «широкого спектра действия»;
- наличие в вопросе явно выраженной оценочной позиции следующих за ним вариантов ответов;
- наличие неконкретных вопросов;
- отсутствие системы показателей и индикаторов, полученных посредством предварительной операционализации понятий.

Но необходимо отметить, что попытки исследователя убрать все эти причины возникновения в ответах респондентов фактора социальной желательности часто не в состоянии исключить его полностью. Проблема в невозможности подобрать достаточно точный «узкий» социологический индикатор, позволяющий сделать действительно объективный срез и оценить отношение или поведение респондента.

В этом случае мы предлагаем говорить о введении социологического маркера, под которым понимается отражение оцениваемого показателя или индикатора в конкретной субъективной жизненной ситуации и в конкретном выражении. Маркер переводит коммуникацию анкеты с объектной области на субъектную, и его цель – дать респонденту «прочувствовать» вопрос, соотнеся его с собственно эмоциональной, потребностной или волевой сферой, при этом транспортируя его в собственную жизненную ситуацию. Действие таких социологических маркеров лучше всего можно показать на примере реальной анкеты.

Так, Центром социологических исследований Белгородского государственного национального исследовательского университета проводится исследование «Проблемы организации волонтерской деятельности молодежи в регионе». Одним из показателей, заложенных в программе исследования, является готовность молодежи участвовать в волонтерской деятельности. При ответе на вопрос «Хотите ли Вы участвовать в волонтерской работе?» большинство респондентов отвечает положительно (93,7%) – этот вопрос подвержен влиянию фактора социальной желательности и ответ на него ни к чему респондента не обязывает. Индикаторами оцениваемой нами готовности служит выбор молодежи конкретных волонтерских направлений, в которых они хотели участвовать. Вопрос, операционализирующий индикатор, выглядит следующим образом (табл. 1).

Соединение при ответе на этот вопрос фактора социальной желательности (участие в волонтерской деятельности) с незнанием и неосознаванием сути такой деятельности, ответственности, возможно, отсутствием опыта участия в ней чаще всего дают распределение респондентов по наиболее известным и понятным им направлениям волонтерской деятельности, при этом практически сохраняя группу положительно настроенных респондентов (91,1%).

Таблица 1

Готовы ли Вы участвовать  
в указанных видах волонтерской деятельности?

	Да	Нет
1. Ликвидация последствий катастроф, аварий, стихийных бедствий и т. д.	1	2
2. Помощь деньгами/вещами/продуктами	1	2
3. Профессиональное консультирование	1	2
4. Охрана общественного порядка	1	2
5. Организация и проведение мероприятий	1	2
6. Экологические марши и озеленение территории	1	2

7. Помощь бездомным животным, зоопаркам, заповедникам	1	2
8. Работа с инвалидами	1	2
9. Помощь пожилым и престарелым людям	1	2
10. Работа с детьми-сиротами и детьми из неблагополучных семей	1	2
11. Восстановление исторических памятников (зданий, сооружений), археологические раскопки	1	2
12. Донорство	1	2
13. Профилактика девиантного поведения, пропаганда здорового образа жизни	1	2
14. Благоустройство среды проживания (подъезд/двор/улица)	1	2
15. Офисная работа	1	2
16. Сбор пожертвований	1	2
17. Работа с больными людьми	1	2
18. Помощь людям без определенного места жительства	1	2

Для оценки реальной картины региона, для построения программ управления волонтерской деятельностью необходимо введение социологического маркера – таким к данному показателю будет являться уточнение готовности заниматься определенным направлением волонтерства, операционализированное через конкретное действие, привязанное к количеству участия и времени (табл. 2).

Таблица 2

Готовы ли Вы ...?

	Да	Нет
1. Раз в неделю в выходной день ездить в другой город для строительства домов, разрушенных во время стихийного бедствия	1	2
2. Перечислять каждый месяц в течение года свой однодневный заработок (часть стипендии или карманных денег) на благотворительные цели	1	2
3. В выходной день еженедельно бесплатно проводить беседы с лицами с отклоняющимся поведением (наркоманами, алкоголиками и др.)	1	2
4. Ежедневно по вечерам патрулировать в составе добровольной дружины район, в котором проживаете	1	2
5. Дважды в месяц организовывать бесплатные благотворительные концерты для сбора средств на лечение больных СПИДом, раком, туберкулезом и другими опасными социальными заболеваниями	1	2
6. Приютить в своей квартире на зиму бездомную собаку и кошку (или несколько)	1	2
7. Еженедельно в выходной день убирать квартиру и готовить для одинокого престарелого человека	1	2
8. Еженедельно в выходной день делать элементарный массаж, менять постельное и нательное белье лежащему инвалиду	1	2
9. Ежемесячно сдавать кровь	1	2
10. В выходной день 2 раза в месяц убирать подъезд в своем и соседнем доме	1	2
11. Ежемесячно ездить в колонию для несовершеннолетних преступников с целью организации их досуга и бесед	1	2
12. В выходной день два раза в месяц мыть культурные памятники Вашего города (села)	1	2
13. Еженедельно организовывать пункт питания для лиц без определенного места жительства	1	2
14. В выходной день еженедельно собирать пожертвования в торгово-развлекательном центре на нужды детей-сирот	1	2
15. Ежемесячно проводить игры с детьми, зараженными гепатитом или больными лейкозом	1	2
16. Ежедневно в течение часа работать на телефоне доверия	1	2

17. В выходной день ежемесячно в вашем районе поквартирно разносить листовки с пропагандой здорового образа жизни	1	2
18. Каждый выходной день выходить на городской субботник	1	2

Введение социологического маркера конкретизирует реальную статистику по данному показателю, уменьшая количество респондентов, готовых заниматься волонтерской деятельностью, практически в два раза: на данный вопрос сделали какой-либо выбор 52,3% респондента.

Создание системы социологической маркировки в инструментарии позволяет путем «социологической очистки» получить реальные, более объективные данные в исследованиях, сопряженных с факторами социальной желательности.

Описанные нами инструментальные и организационные методы позволяют современному исследователю получать более качественную информацию и уходить от общих позиций при ее анализе. Социальный запрос, получаемый социологией от заказчиков, выражается в конкретизации и объективизации информации и формировании не столько рекомендаций, сколько социальных технологий для преломления или развития тенденций, для адресного воздействия, коррекции, нивелирования или профилактики негативных последствий социальных явлений. В этой связи мы надеемся, что возможности данных методов не останутся без внимания современных социологов религии.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Каргина И.Г. Современные формы религиозностей как предмет социологического анализа: экспликация наиболее значимых трендов // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Материалы Второй Российской научной конференции с международным участием. НИУ «БелГУ», 18 апреля 2012 г. / Ред. Л.Я. Дятченко, С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков. – Белгород: ИД «Белгород», 2012. – С. 32-43.
2. Ремизова М. Н. Интерпретация понятия «Социокультурное пространство» в классической социологии. /М.Н. Ремизова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2012. – № 10 (24). – Ч. I. – С. 158-162.
3. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. /П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
4. Социогенетическое моделирование организационной культуры: автореф. дис. ... док. социол. наук / И. С. Шаповалова. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2010. – 44 с.
5. Ростовцев П. С. Черно-белый анализ переменных / П.С. Ростовцев // Социология: 4М. – 1998. – № 10. – С. 73-96.
6. Игнатов В. Г. Политико-административная элита региона: Методология и методика исследования / В. Г. Игнатов, А. В. Понеделков // Государственная и муниципальная служба. Методология, теория, технология, зарубежный опыт. – Ростов н/Д., 1997. – С. 30-44.
7. Бестужев-Лада И. В. Методика долгосрочного упреждающего анализа данных в технологическом прогнозировании / И.В. Бестужев-Лада // Соц. исслед. – 2000. – № 1. – С. 37-41.
8. Моделирование организационной культуры / И.С. Шаповалова. – Германия: Изд-во LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2010. – 495 с.
9. Brown G. S. Laws of Form. – N. Y., 1969.
10. Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. –Suhrkamp, 1984.
11. Maturana H. R. Der Baum der Erkenntnis: die biologischen Wurzel der menschlichen Erkenntnis. – Bern, 1987.
12. Heisenberg W. Physik und Philosophie. – Stuttgart, 1972.



13. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. – Bd 1. Opladen, 1970.
14. Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
15. Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. Изд. 3-е дополн. / В.Г. Буданов. – М.: Издательство ЛКИ, 2009. – 240 с.
16. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. – 2013. – № 1. – С. 118-126.
17. Осин Е. Н. Проблема социальной желательности в исследованиях личностного потенциала. – URL: <http://publications.hse.ru/chapters/59044006> (дата обращения 08.08.2014).

#### REFERENCES

1. Kargina I.G. Modern forms of religiosity as a subject of the sociological analysis: an explication of the most significant trends // Sociology of religion in the late modern society. Materials of the Second Russian scientific conference with the international participation. NIU "BELGU", on April 18, 2012 / Edition L.Ya. Dyatchenko, S. D. Lebedev, V. V. Sukhorukov. – Belgorod: IDES "Belgorod", 2012. – Page 32-43.
2. Remizova M. N. Interpretation of the concept "Sociocultural Space" of classical sociology. / M. N. Remizova//Historical, philosophical, political and jurisprudence, cultural science and art criticism. Questions of the theory and practice. – Tambov: Diploma, 2012. - No. 10 (24). – H. I. – С. 158-162.
3. Sorokin P. A. Social and cultural dynamics. / P. A. Sorokin. – M.: Astrel, 2006. – 1176 pages.
4. Sociogenetic modeling of organizational culture: abstract of thesis / I. S. Shapovalova. – Belgorod: Publishing house of BELGU, 2010. – 44 pages.
5. Rostovtsev P. S. Black-and-white analysis of variables / P. S. Rostovtsev//Sociology: 4M. – 1998. - No. 10. – Page 73-96.
6. Ignatov V. G. Political and administrative elite of the region: Methodology and technique of research / V. G. Ignatov, A. V. Ponedelkov//Public and municipal service. Methodology, theory, technology, foreign experience. – Rostov N / D., 1997. – Page 30-44.
7. Bestuzhev-Lada of I. V. Methods of the long-term anticipatory analysis of data in technological forecasting / I.V. Bestuzhev-Lada // Sociological researches. – 2000. - No. 1. – Page 37-41.
8. Modeling of organizational culture / I.S. Shapovalova. – Germany: Publishing house of LAPLAMBERT Academic Publishing GmbH&Co. KG, 2010. – 495 pages.
9. Brown G. S. Laws of Form. – N. Y., 1969.
10. Luhmann N. Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. –Suhrkamp, 1984.
11. Maturana H. R. Der Baum der Erkenntnis: die biologischen Wurzeln der menschlichen Erkenntnis. – Bern, 1987.
12. Heisenberg W. Physik und Philosophie. – Stuttgart, 1972.
13. Luhmann N. Soziologische Aufklärung. – Bd 1. Opladen, 1970.
14. Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung? – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
15. Budanov V. G. Methodology of synergetics in post-nonclassical science and in education. Prod. the 3rd add. / V. G. Budanov. – М.: LKI publishing house, 2009. – 240 pages.
16. Lebedev S.D., Sukhorukov V.V. Narrow wrong way? // Sociological researches. 2013. №1. P.118–126.
17. Aspens E. N. Problem of social desirability in researches of personal potential.– URL: <http://publications.hse.ru/chapters/59044006> (assessed date 08.08.2014).

*Медведева Е.Н.*  
(СГМУ им. В.И. Разумовского, Саратов)

## **РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ПО СОЦИОЛОГИИ МЕДИЦИНЫ**

**Аннотация.** В статье представлен краткий теоретический анализ основных направлений и проблем, которые возникают в социологическом исследовании взаимосвязи религии / духовности и медицины / здоровья в контексте социологии медицины. Выделяются три основных направления исследования религии в социологии медицины и определяются основные методологические и теоретические проблемы, с которыми сталкивается большинство западных социологов. Также рассматриваются особенности исследования медико-социального исследования религии и духовности в России.

**Ключевые слова:** социология медицины, религия, духовность, социологическое исследование.

*Medvedeva E.N.*  
(Saratov State Medical University named after V. I. Razumovsky, Saratov)

## **THE ROLE OF RELIGION IN CONTEMPORARY RESEARCHES ON THE SOCIOLOGY OF MEDICINE**

**Abstract.** The article presents a brief theoretical analysis of the key trends and issues that arise in the sociological study of the relationship of religion / spirituality and medicine / health in the context of the sociology of medicine. There are three main areas of research in the sociology of religion, medicine, and the major methodological and theoretical problems faced by the majority of Western sociologists. Also the features of the study of medical and social study of religion and spirituality in Russia are explored.

**Key words:** sociology of medicine, religion, spirituality, case study.

Существует множество примеров из нашей повседневной жизни, которые демонстрируют устойчивую взаимосвязь между такими понятиями как религия, духовность, здоровье и медицина. Научные дебаты об их взаимосвязи имеют место в монографиях и журналах, посвященных медицинской тематике. Проблемный спектр их крайне разнообразен и касается таких вопросов как взаимосвязь религии, духовности и системы здравоохранения. Примером подобного рода дискуссионных вопросов является то, что в американской системе здравоохранения существует возможность законного отвода по религиозным убеждениям от некоторых видов медицинской помощи, в частности от прививок. В некоторых штатах возможность воспользоваться таким отводом требует представить доказательство членства в религиозной организации, но подобное требование было признано неконституционным, поскольку религиозные убеждения сами по себе являются достаточным основанием. Также значительное место в научной литературе занимают этические вопросы, касающиеся генетических и репродуктивных технологий, эвтаназии, принятия медицинских решений, особенно связанных с такими социальными процессами как рождение и смерть.

Социологи также принимают активное участие в подобных дискуссиях, в частности учебники и хрестоматии по социологии медицины включают разделы, посвященные религии, и наоборот: работы по социологии религии также содержат

главы о медицине и здоровье. Однако так было не всегда. Пока М. Вебер, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель и другие ранние социологи религии спорили о роли религии в развитии современного общества, их нарративы секуляризации объединились с секуляризацией академической среды, что частично объясняет подобное замалчивание. Компартиментализация проблем в самой социологии как научной дисциплине также ответственна за сложившуюся ситуацию, как и пересечение между религией / духовностью и здоровьем / медициной, которые лежат в различных областях научного знания, но не рассматриваются в классической социологической литературе. Кроме того, относительно низкий интерес вызывает среди академических исследователей вопрос о том, как религия/духовность влияет на здоровье индивидов и более широкий набор биоэтических проблем. Социологи проявляют неустойчивое внимание к проблеме взаимосвязи религии и здоровья в жизни индивидов или социальных институтов.

Исследователи, занимающиеся изучением взаимосвязи между религией / духовностью и здоровьем / медициной последние двадцать лет, фокусируют свое внимание на эпидемиологических вопросах о том, влияет ли религия / духовность на физическое и душевное здоровье, базируясь на количественных показателях здоровья. Данные исследования предлагают в основном положительную взаимосвязь, но ограничены зависимостью от полученных данных, их внимание к индивидам обусловлено институциональным контекстом и господствует тенденция выдвигать причинные аргументы в отсутствие лонгитюдных исследований, которые связаны с возникающими опасениями по поводу обратной причинно-следственной связи. Теоретически они исходят из классической дюркгеймовской точки зрения о регулятивной и интегративной функциях религии. Исследователи полагают, что здоровое существование, социальная поддержка религиозной общины, психологические ресурсы и структуры веры, которые дают индивиду жизненный смысл, являются механизмами, через которые религия / духовность может привести людей к более здоровой жизни.

На сегодняшний день в западной социологии медицины наметилось три основных направления исследования: первое изучает взаимосвязь между религией / духовностью и смертностью, обращая особое внимание на посещение религиозных богослужений. В рамках данного направления также существенное место занимают исследования, посвященные взаимовлиянию религии / духовности и момента смерти.

Второе направление эмпирических исследований занимается изучением влияния религии / духовности на физическое и душевное здоровье людей в течение жизни. В то время как некоторые исследователи концентрируются на биологических и физиологических механизмах, социологи фокусируют свое внимание на различным образом интерпретируемой религии / духовности, которая влияет на разнообразные аспекты здоровья. Достаточно большой пласт литературы касается таких проблем как отношения религии и физического и психического здоровья. В духе работ Дюркгейма о суициде многие исследователи акцентируют свое внимание на том, как религиозность / духовность личности влияет на симптомы депрессии, включая безнадежность и суицидальные мысли.

Третье направление в некоторых аспектах смыкается со вторым, поскольку затрагивает проблемы религиозных копинг-стратегий или процесса, посредством которого индивиды используют религиозные стратегии для совладения со своими болезнями. В некоторых исследованиях религиозность рассматривается как посредник между болезнью и эмоциональными ограничениями, которые испытывает индивид. В основном подобные исследования осуществляются в рамках социаль-

но-психологической исследовательской традиции, поскольку касаются пограничных вопросов.

Если говорить в целом об исследовании религии / духовности в рамках социологии медицины, то следует упомянуть о ряде недостатков или ограничений подобных исследований. Больше половины исследований на Западе фокусируется на определенной возрастной группе, в основном, старше 60-ти лет. В результате большинство исследований вопросов связи религии и здоровья часто ассоциируется со старостью, хроническими заболеваниями, физической немощью и болью. Кроме того, долгое время медико-социальные исследования игнорировали национальные и этнические различия, также без внимания оставались вопросы гендера. Однако следует отметить, что некоторые современные авторы обращаются к изучению гендерной динамики взаимосвязи религии и здоровья.

Исследования связи религии и здоровья наталкиваются на ряд методологических трудностей, которые характерны и для других областей научного исследования религии. Среди них можно выделить проблему определения / концептуализации религии и духовности в рамках социологического исследования, использование индивидуально значимых черт религии, которые «удобны» самому исследователю, тенденция приводить каузальные аргументы в отсутствие данных лонгитюдных исследований, а также недостаточное внимание к обратной причинно-следственной связи, которая затрагивает важные вопросы истоков того или иного социального феномена. Исследователи часто не обращают пристального внимания на различия в религиозных традициях, а зачастую попросту игнорируют нехристианские и неиудейские религии. Понятие религии и духовности размывается посредством включения в них медитации, йоги и других духовных практик, которые используются вне религиозной традиции.

Обращаясь к отечественной медико-социальной сфере исследования, представленной такими именами как Решетников А.В., Изуткин А.М., Петленко В.П., Царегородцев Г.И., можно отметить достаточно широкий контекст затрагиваемых вопросов. В частности три последних автора в своей известной монографии «Социология медицины» определили основные проблемы данной области научных исследований, среди которых проблема здоровья и образа жизни, а также этические проблемы медицины в современном мире [4]. Но если обращаться к изучению роли религии в медицине, а также взаимосвязи этих двух феноменов, то следует подчеркнуть, что подобные исследования носят фрагментарный спорадический характер, касаясь, в основном, влияния отдельных аспектов религии и духовности на здоровье индивидов и медицину в целом. Попытки выделить какие-либо направления исследования религии / духовности в отечественной социологии медицины не представляются возможными. Скорее можно говорить об отдельных самостоятельных исследованиях или ученых, интересующихся данными вопросами в рамках собственных научных тем.

Обращаясь к периодической литературе, например, к главному периодическому изданию по медико-социальным исследованиям «Социология медицины» под редакцией А.В. Решетникова можно обнаружить несколько статей по интересующей нас проблематике. В частности, следует отметить работу Дубограй Е.В. под названием «О некоторых аспектах взаимосвязи религиозности и здоровья военнослужащих Вооруженных сил России» [2, с. 47–49], а также другую статью того же автора – «Сравнительный анализ содержания источников основных мировых религий и православного христианства по вопросам здоровья человека (социологический обзор)» [3, с. 18–21]. Статья Савельевой Ж.В. «Медицина глазами религии:

специфика мусульманских и православных интерпретаций науки и медицинских практик» касается конфессиональных различий, сложившихся в отношении восприятия медицинских практик [5, с.18–21]. Вопросы отношения врачей к религиозным организациям и их деятельности рассмотрены в работе Хренниковой С.М. «Отношение врачей к русской православной церкви в современных условиях» [6, с.12–16]. В статье Андрияновой Е.А., Поздновой Ю.А., Медведевой Е.Н. «Социологический анализ медицинской активности населения в аспекте религиозной принадлежности» осуществляется попытка рассмотреть религиозную принадлежность и ее роль в детерминации медицинской активности населения [1].

Необходимо отметить, что указанные работы не исчерпывают весь перечень исследований, осуществляющихся сегодня в данном направлении. Существует множество диссертационных работ, касающихся того или иного аспекта взаимодействия религии и медицины. Но все они носят фрагментарный характер, намечая лишь слабые контуры достаточно широкой и перспективной области исследования, как для социологии медицины, так и для социологии религии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Андриянова Е.А., Позднова Ю.А., Медведева Е.Н. Социологический анализ медицинской активности населения в аспекте религиозной принадлежности // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6; URL: [www.science-education.ru/106-8109](http://www.science-education.ru/106-8109) (дата обращения: 02.09.2014).
2. Дубограй Е.В. О некоторых аспектах взаимосвязи религиозности и здоровья военнослужащих Вооруженных сил России // Социология медицины, 2013 № 1, С. 47–49.
3. Дубограй Е.В. Сравнительный анализ содержания источников основных мировых религий и православного христианства по вопросам здоровья человека (социологический обзор) // Социология медицины, 2012. № 1, С. 18–21.
4. Изуткин А.М., Петленко В.П., Царегородцев Г.И. Социология медицины Текст. / А.М. Изуткин, В.П. Петленко, Г.И. Царегородцев.- Киев: Здоровье, 1981. – 184 с.
5. Савельева Ж. В. Медицина глазами религии: специфика мусульманских и православных интерпретаций науки и медицинских практик // Социология медицины, 2010, № 1. С. 18–21.
6. Хренникова С. М. Отношение врачей к русской православной церкви в современных условиях // Социология медицины, 2007. № 1. С. 12–16.

#### REFERENCES

1. Andriyanova E.A., Pozdnova Yu.A., Medvedeva E.N. Sociological analysis of medical active population in aspects of the religious accessories // Modern problems of science and education. 2012. Issue 6. P. 739.
2. Dubogray Ye.V. About particular aspects of relationship between religiousness and health of military of armed forces of Russia // Sotsiologiya Meditsiny. 2013. Vol. 1, Pp. 47-49;
3. Dubogray Ye.V. The comparative analysis of the content of sources of the main world religions and the Orthodox Christianity concerning the issues of human health // Sotsiologiya Meditsiny. 2012. Vol. 1, Pp. 18-21.
4. Izutkin A.M., Petlenko V.P., Tsaregorodtsev G.I. Sociology of Medicine / A.M. Izutkin, V.P. Petlenko, G.I. Tsaregorodtsev.- Kiev: Health, 1981.-184 p.
5. Savelieva J.V. Medicine as seen by religion: the characteristics of muslim and orthodox interpretations of science and medical practices // Sotsiologiya Meditsiny. 2010, Vol. 1. Pp. 18-21.
6. Khrennikova S.M. The attitude of the physicians to the Russian Orthodox church in contemporary conditions // Sotsiologiya Meditsiny. 2007. Vol. 1. Pp. 12-16.

### РАЗДЕЛ 3. Опыт количественных исследований в социологии религии

*Бакрач В.*  
(Философский факультет Никшич)

#### СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОСТИ СТУДЕНТОВ В ЧЕРНОГОРИИ И СЕРБИИ

**Аннотация.** Оживление религии как в Черногории, так и в Сербии – очевидный и эпистемологически доказанный факт. В самом деле, с девяностых годов произошло внезапное возвращение населения к православной религии в областях, где проживает доминирующее большинство православных верующих. Особенно восприимчива к оживлению религиозности в этот период была молодежь. Таким образом, в первой части статьи мы постарались провести сравнительный анализ религиозности периода систематически организованного обезбоживания после Второй Мировой Войны с периодом после девяностых, когда происходит оживление религии, сопровождаемое этническо-национальным компонентом. Таким образом, коммунистическую форму псевдорелигиозности сменяет возрождение традиционной религии и сплоченность на национальной почве. Во второй части мы попытались выяснить причины относительно устойчивого роста религиозности среди студентов в настоящее время, а также провести сравнительный анализ религии среди студентов в Сербии и Черногории.

**Ключевые слова:** религия, религиозность, десекуляризация, студенты, традиционная практика, фактическая практика, вера в Бога, показатели религиозности.

*Bakrac V.*  
(Faculty of Philosophy Niksic)

#### COMPARATIVE ANALYSIS OF RELIGIOSITY OF THE STUDENTS IN MONTENEGRO AND SERBIA

**Abstract.** In this paper we emphasize the fact that revitalization of religion in Montenegro, as well as in Serbia is evident and epistemologically proven phenomenon. In fact, since nineties there was a sudden return of the population to religion at Orthodox dominated area. The young population showed a special sensitivity for religiosity in that revitalizing period. Therefore, in the first part of the paper, we have tried to make a comparative review of the religiosity from the period of systematically dictated atheism with the period after the nineties, when it comes to revitalization of religion with ethno-national component. Thus, communist form of quasi-religiosity is replaced by the revitalization of traditional religion and homogenization in the national meaning. In the second part of the paper we have tried to empirically explain, now relatively stable trend of the religiosity among students, as well as to analyze comparatively the range of religiosity among the mentioned (student) population in Serbia and Montenegro.

**Key words:** religion, religiosity, secularization, revitalization, students, traditional practice, actual practice, belief in God, indicators of religiosity.

#### Секуляризация и десекуляризация в Сербии и Черногории

Социология религии в Сербии и Черногории располагала не очень обширной, но все же достаточной эмпирической аргументацией о процессах секуляризации в этих республиках, теперь уже бывшей Югославии, в шестидесятые, семидесятые и восьмидесятые годы двадцатого века. В этот промежуток времени тради-

ционную религию заменяет светская религиозность или своего рода «гражданская» религия (Bellah), которая заполняет идеологическим сознанием осмысление и восприятие человеческого существования. Здесь речь о коммунистическом строе и им управляемом искоренении религии. Карл Маркс сам выступал не просто против религии, а за общество без религии, соответственно, общество без эксплуатации и эксплуатируемых классов и без каких-либо предрассудков, в том числе и религиозных. Таким образом, речь идет о режиме, носители которого, по-своему толкуя марксистское учение, стали всячески оспаривать религиозные верования, убеждения и обряды. Пыл борьбы против религии тогдашним режимом был направлен против Сербской Православной Церкви (далее – СПЦ) в Сербии и Черногории. В эмпирической документации прослеживается факт, что области с доминирующим православным населением (Сербия и Черногория) были наиболее подвергнуты процессу вытеснения религии. Причина этого заключается, по мнению Вукомановича, не только в характере социалистического режима, но и во внутренних слабостях Сербской Православной Церкви, таких как лояльность по отношению к режиму, внутрицерковные расколы и тому подобное. Взаимосвязь СПЦ и национального вопроса, восходящая к византийской эпохе, как пишет этот же автор, является одним из основных слабых мест СПЦ, и это один из главных факторов, который способствовал успешной секуляризации в тех областях бывшей Югославии, где проживало православное большинство. Кроме того, автор упоминает о сохранении сербского языческого наследия, переплетении религиозных и национальных факторов и об отсутствии в СПЦ понимания процесса модернизации общества [13]. Социалистический режим проводил секуляризацию путем насильственного отрыва населения от религии и церкви, а также и посредством массовой ликвидации безграмотности населения. Правда, не следует игнорировать тот факт, что определенная часть населения приспособленчески склоняется к тогдашнему режиму, так что это было своего рода ветер в спину социалистическим властям, которые подавляли и подрывали религию и религиозность на рассматриваемых территориях. Подводя итоги процессов в обществе того времени, Мирко Благоевич делает верный вывод: «Лишенная внимания и поддержки общественно-политическая форма существования религий и церквей в социализме, имела в долгосрочной перспективе пагубные последствия для церкви и привязанности к ней людей, что проявляется в различных сферах религиозной и церковной жизни, начиная с наиболее общих, как потеря своего бывшего общественного значения, и вплоть до религиозных верований и ритуальных практик церкви» [5].

Результат одного из, по тем временам, редких эмпирических исследований, которое провел Драголюб Б. Джорджевич на юго-востоке Сербии в Нишском районе, где преобладает православное население, может послужить достоверным показателем, который в более или менее приблизительной мере отражает положение дел в религиозной жизни во всех областях с доминирующим православным населением. Используя параметры собственного опроса, Джорджевич приходит к выводу, что процесс секуляризации православных областей Сербии и Черногории обрел широкие масштабы. Так, согласно вышеуказанному исследованию верующими высказалось 23,8 % респондентов, 17,6% опрошенных верует в Бога, верует во Христа 15,4%, в жизнь после смерти верит 5,4 % респондентов. Итоги опроса по молитвенно-обрядовым аспектам религиозности еще более поразительны. Регулярно молится 5,5% респондентов, регулярно ходит в церковь 0,16%, регулярно исповедуется 0,63%, постится 2,86%, хотя 59,3% респондентов заявили, что они крещенные [6]. Это исследование представляет собой эмпирический анализ религиозности в обла-

сти с доминирующим православным населением, каким является Нишский регион, показатели религиозной жизни там не отличаются намного и в других преимущественно православных регионах Сербии и Черногории.

Начало девяностых в значительной степени отмечено социальным, политическим и экономическим кризисом, в результате которого происходит отказ от общепринятых ценностей, имевших место в социалистической Югославии. Здесь речь идет, по сути, о периоде, когда коммунистическая псевдорелигия наследует другой вид псевдорелигии, воплощенный в националистической идеологии. Так, в начале девяностых годов 20-го века Черногории и Сербии пришлось столкнуться с массовым подъемом националистских настроений, с политическим путем утриванным отождествлением религиозного и национального, а также и с наличием в этих странах религиозной полуграмотности, закрепившей свое прочное место в националистской демагогии и популизме. В этих социальных условиях, эмпирический учет отмечает первое изменение в религиозности населения, особенно в местах, компактно заселенных православными. Вышеупомянутые изменения в религиозности на православных землях для Благоевича представляют теоретический интерес. Указанные изменения предполагают такие глубинные изменения, где уровень религиозности людей и их привязанности к традиционной религиозной организации является только одним аспектом трансформированного миропонимания людей. На самом деле, как утверждает Благоевич, происходит переоценка социальной значимости традиционных религиозных систем, а также их значения для уже проснувшегося национального сознания, направленного к десекуляризации [5].

Эмпирическая проверка однозначно свидетельствует в пользу десекуляризации в начале девяностых годов во всех бывших югославских республиках. В связи с этим, исследование 1989 года, проведенное Институтом Социальных Наук и Центром Политических Исследований, показывает, что доля религиозной части населения составляет 34%, а это уже говорит о тенденциях возвращения к религии среди молодежи в Югославии. О тенденциях десекуляризации в девяностые годы четко свидетельствуют показатели религиозной самоидентификации, традиционной и актуальной религиозной практики.

Таблица 1

Десекуляризация в Сербии

Вопросы		Джорджевич 1984	Благоевич 1995	Чипаризович 2006
Религиозность	%	23,8	71,3	59,3
Вера в Бога		17,6	46,3	-
Крещение		59,3	84,4	83,9
Посещение церкви- ежегодное		25,5	70,5	74,8
Чтение молитвы		24,4	77,7	69,7

Источники: [6; 10].

Сравнительный анализ данных, представленных в таблице, показал, что в середине девяностых годов имеет место значительное увеличение числа верующих, которые называют себя религиозными людьми, веруют в Бога, регулярно выполняют традиционные формы религиозных обрядов. Когда речь заходит о Черногории, исследования показывают факт очевидной десекуляризации религиозной жизни. Исследование проводилось при соблюдении методологических принципов, отличных от тех, которые применялись в исследованиях в Сербии. Опросник содержал четыре шкалы религиозности, каждая шкала состоит из десяти пунктов, в ко-



торых измерялись религиозные убеждения, социальное поведение по отношению к конкретной форме вероисповедания, обрядовая практика, знания религиозной доктрины. По итогам этого исследования [2] у 20% респондентов низкая религиозность, у 57,1% средняя, тогда как 22,2% опрошенных относятся к верующим. Получается, по итогам данного исследования, на непрерывной шкале в диапазоне от минимальных 40 до максимальных 170 баллов уровень религиозности в Черногории очень высок, так как составляет 117. По итогам данного опроса только 7,45% участников исследования отвергают обряд крещения, доля неопределившихся по данному вопросу составляет 15,45%, в то время как 76,0% респондентов считают, что нужно крестить детей, 40,0% респондентов с уважением относятся к православным богослужебным обрядам, 6,0% респондентов регулярно ходят на литургию, 15,7% это делает периодически и 16,2% респондентов редко. Из того же опроса узнаем, что 70,8% респондентов веруют в Бога.

Понимание изменений в религиозной жизни в Сербии и Черногории в контексте десекуляризации общества надо соотносить с процессом изменения мировоззренческих установок, в частности религиозных, конца восьмидесятых и начала девяностых годов прошлого века, прослеживая до наших дней. Как мы пытались показать в примерах, этот процесс не был прямолинейным, так что можно выделить два разных этапа: на первом этапе имеет место стремительный рост десекуляризации, когда в условиях краха социализма и крушения атеистических режимов люди стали возвращаться к Церкви, и далее есть этап, на котором не прослеживаются существенные изменения и сдвиги по отношению к религии. Этот период с конца девяностых годов до сегодняшнего дня. Исходя из представленных данных, отметим, что на основе показателей религиозной самоидентификации и веры в Бога религиозность в Сербии и Черногории находится на приблизительно одинаковом уровне, только респонденты в Сербии несколько более ревностны в плане соблюдения молитвенно-обрядовой практики.

Таким образом, подытоживая основные результаты разных исследований в Сербии и Черногории в конце девяностых и в середине первого десятилетия 21-го века, охвативших взрослое население, можно сделать вывод, что значительные религиозные изменения относятся к увеличению религиозности, особенно в православных областях. Важно отметить рост религиозности среди молодых людей. Молодые люди становятся заметно более религиозны, чем это было раньше, новым является тот факт, что молодые люди в настоящее время гораздо более религиозны и ревностны по вопросам религии, чем представители более старших поколений, что в свою очередь способствует увеличению и поддержанию религиозности в той или иной области. Еще один вывод, который можно сделать из эмпирического анализа, касается своеобразной стабилизации изменившейся религиозной структуры. Это просто еще одно из достоверных доказательств, что в преимущественно православных Сербии и Черногории упрочились изменения религиозной жизни, приведшие к десекуляризации.

Как мы уже отмечали, с начала 21-го века до настоящего времени, привязанность к религии и церкви в Сербии и Черногории не уменьшается по интенсивности и стабильно поддерживается на уровне эмпирических индикаторов девяностых. Таким образом, в соответствии с показателями религиозной самоидентификации, уровень религиозности по-прежнему высок. Кроме того, доля верующих в Бога, а также и тех, кто верует в Иисуса Христа как Сына Божия превышает 50% от общего количества населения. Показатели по вере в бессмертие ниже на несколько процентов. Относительно молитвенно-обрядовой стороны, положение противоречи-

вое. В то время как совершение традиционных обрядов, таких как венчание, крещение, празднование религиозных праздников и т.п. по показателям представлено на высоком уровне и совпадает с результатами опроса по конфессиональной и религиозной самоидентификации, показатели же по текущим религиозным практикам, таким как присутствие на службах в церкви, исповедь, молитва, имеют самый низкий балл.

Исходя из этих показателей, следует толковать и исследовать современную связь студентов с религией и церковью в Сербии и Черногории. При изучении религиозности у студентов используется большое количество показателей.

### **Религиозная самоидентификация как показатель религиозности студентов**

Чтобы определить степень религиозности, основанной на показателях религиозной самоидентификации, в науке считаются недостаточными общие показатели религиозности. Но, конечно, самооценка религиозности, хотя и недостаточный, зато надежный показатель конфессиональной самоидентификации, только потому, что респондент объясняет, религиозен он или нет. Во всяком случае, здесь речь о показателе, который без коррекции других показателей оценивает общую религиозность в каком-либо обществе. Религиозная самоидентификация, в качестве индикатора религиозности, показывает готовность нескольких респондентов увидеть себя религиозными или верующими. В этом смысле студенты не стали исключением. Таким образом, мы решили использовать так называемую точную шкалу религиозности. Для наглядности и краткости уверенные в своей религиозности, но неконформистские верующие (религиозные, но не принимают все, чему религия учит), будут рассмотрены как неопределившиеся, атолерантно и категорически нерелигиозные будут рассматриваться как нерелигиозные.

Таблица 2

Самооценка религиозности студентов в Сербии и Черногории

		Религиозные	Неопределившиеся	Нерелигиозные
Сербия	%	71,6	9,9	18,6
Черногория		76,3	11,1	12,6

Источники: [1; 11].

Результаты, указанные в таблице, помогают определить некоторые основные выводы: религиозная самоидентификация студентов в Сербии и Черногории является очень распространенным и относительно стабильным показателем религиозности. По показателям, приведенным в таблице, невозможно заключить то, что имело место раньше в период социализма, так как студенты являются одной из самых отдаленных от религии социальных групп. Кроме того, на основе сравнительного анализа можно сделать вывод, что нет никакой существенной разницы в религиозности, если она оценивается на основе самооценки религиозности среди студентов в этих двух государствах. Доля религиозных студентов в обеих странах выше 70,0%, хотя количество студентов, обозначившихся религиозными в Черногории, на пару процентов больше, чем в Сербии.

### **Вера в Бога как показатель религиозности**

В догматическое ядро христианства входит много верований, таких как, например, вера в Бога, в Иисуса Христа как Сына Божия, вера в загробную жизнь и так далее. Вера в Бога и догматические положения о Боге являются основными элементами религиозного сознания в христианстве и в исламе. При оценке религиозности некоторые другие показатели можно подвергать сомнению, но показатели,

которые относятся к вере в Бога, нельзя, так как нельзя представить себе религиозность отдельно взятого человека или группы лиц без веры в Бога как творца неба и земли. Посещать церковь, совершать религиозные обряды, а не верить в Бога – это религия без стержня и смысла. Конечно, можно наоборот, верить в Бога, но не ходить в церковь, что представляет собой индивидуальный путь к вере, который выходит за рамки социологического анализа. Справедливо замечание Корнелла: «Религия, как и язык, дело одновременно индивидуальное и социальное» [8]. Когда речь идет о религиозном догматизме, имеет место принятие некоторых догм и отказ от других из единого корпуса догматических верований, что в науке именуется разведением догматических верований. Подобная практика характерна для всех современных секулярных обществ и культур.

Таблица 3

Частотность верований в догматические установки у студентов в Сербии и Черногории

	%	Вера в Бога (православные)	Вера в Христа (православные)	Вера в жизнь после смерти – воскресение (православные)
Сербия			53,1	67,6
Черногория		55,6	68,9	35,5

Источники: [1; 5].

По статистическим данным, студенты в Сербии и Черногории выразили довольно высокую степень сомнения в существовании Бога. В обеих республиках количество опрошенных, которое не ставит существование Бога под сомнение, немногим больше 50%. Студенты в обеих республиках намного больше выражают веру в Иисуса Христа. В социологических исследованиях вера во Христа как правило, является одним из наиболее принимаемых, больше, чем какой-либо другой догмат, о чем свидетельствует и данное исследование, что можно объяснить значением Христа в христианстве и тем фактом, что историческое существование Христа в меньшей степени противоречит рациональному взгляду на мир. Есть многочисленные научные исследования, которые доказывают подлинность исторического существования Иисуса из Назарета, так что это представляет собой серьезную научную гипотезу [14]. Показатели относительно веры во Христа в обеих республиках приблизительно одинаковы. Довольно большая разница в религиозности между этими странами, однако, выявлена по показателю веры в жизнь после смерти. Черногорские студенты гораздо меньше верят в эту эсхатологическую категорию по сравнению со студентами в Сербии. Объяснить этот факт трудно, но мы думаем, что речь идет о том, что, во-первых, в период социализма Черногория была наименее религиозная область в Югославии, у сегодняшних же студентов родители, как правило, воспитывались в духе социалистической идеологии и, во-вторых, немаловажен факт, что в Черногории, в отличие от Сербии, нет уроков Слова Божия в начальных и средних школах.

#### **Религиозная практика в качестве индикатора религиозности студентов**

Религиозность обычно оценивается на основе религиозного сознания и религиозного поведения, практики. Трудно оценить степень религиозности на основе религиозной практики без влияния элементов религиозного сознания. Таким образом, возможны все варианты. С одной стороны, человек может быть глубоко религиозным, не совершая при этом религиозные обряды, т.е. не посещая церковь, ли-

тургии, не постясь, может даже не быть крещеным. С другой стороны, человек может относиться очень внимательно ко всем аспектам религиозной практики, может соблюдать обычаи, обряды, и тем не менее, по сути, не быть религиозным, т.е. свои духовные ценности не отражать в окружении.

Но независимо от приведенных фактов, для того чтобы понять объем религиозности с социологической точки зрения, необходимо объединить показатели религиозного сознания и религиозной практики. Со времен Дюркгейма религиозная практика рассматривается как часть религии. С одной стороны, процесс секуляризации, уже обсуждаемый нами, самое большое воздействие оказал как раз на религиозную практику. С другой стороны, процесс десекуляризации общества начинается с возвращения людей к совершению религиозных обрядов и религиозной практики.

### **Крещение и празднование религиозных праздников (празднование дня святого покровителя) как обряд традиционных религиозных практик**

Крещение является не только одним из семи таинств в христианстве, но это также одно из основных таинств, так что суть крещения глубоко религиозна и символична. Будучи одним из незаменимых составных элементов традиционной христианской веры, крещение имеет и значительный уровень соответствия принятым общественным нормам, а со стороны общества и традиционной черногорской семьи присутствует своего рода давление, чтобы выполнить акт крещения. Если речь идет о традиционном обществе, то чем сильнее традиция, тем сильнее давление на индивида. В догматическом смысле человек рождается в грехе, и крещение происходит в символической форме в качестве очищения грехов. Вода, символизирующая жизнь, появляется как наиболее подходящее средство для очищения. Принимая крещение от Иоанна Крестителя, Христос тем самым придает особый смысл обряду: все грехи мира принимает на себя.

Ритуалом традиционного характера также является празднование дня святого покровителя. С самого начала христианство оживляло свою веру через религиозные праздники, поэтому ряд праздников церковь посвятила определенным событиям в жизни Иисуса Христа и мучеников, пострадавших за христианскую веру. В древних культурах религиозные праздники интерполируются как «священное время», однако, в настоящее время смысл религиозных праздников все чаще принимает социальный и общественный характер. В современный период празднование дня покровителя и религиозных праздников все чаще выполняют социальную функцию, а духовная или неизвестна, или игнорируется. «Это такие моменты среди друзей и родственников, – говорит Радован Бигович, – моменты взаимопомощи, обмен открытками и телефонными звонками» [3]. Фактическая религиозная практика больше ориентирована к сущности религии, в то время как традиционная религиозная практика (помимо того, что в ней выражается и очевидный религиозный характер) иногда принимает и некоторые социальные коннотации. Таким образом, основываясь на традиционных религиозных практиках, тяжелее отличить истинно религиозное от социального. В день святой Славы, помимо прославления святого покровителя, которое вызывает определенное доктринальное содержание конкретного святого, социальные элементы являются также неотъемлемой частью религиозного акта и выражаются в виде встречи с друзьями, родственниками, выражают единство и сплоченность верующих, и так далее. В этом смысле труднее определить истинную религиозность и истинную религиозную мотивацию в традиционной практике, чем, скажем, в молитве, исповеди и т.д.

На вопрос, крещенные ли вы, мы получили следующие ответы:

Частотность принятия крещения и выражение почтения  
к своему святому покровителю в Сербии и Черногории

	%	Крещение	Святая слава (религиозный праздник)
Сербия			70,3
Черногория		71,1	92,0

Источники: [1; 11].

Первым, что мы заметили в анализе представленных данных, является тот факт, что частотность уважения к религиозной практике группы традиционных ритуалов очень высока. Особого внимания заслуживает празднование дня покровителя как величественной и очень распространенной формы религиозного поведения среди студентов и в Сербии, и в Черногории. Если мы внимательнее проанализируем полученные ответы, то придем к выводу, что доля опрошенных, которые согласны с необходимостью отмечать день святого покровителя, в обеих странах превышает число тех, которые самостоятельно себя продекларировали как религиозные. Все указывает на то, что традиционные ритуалы религиозной практики достаточно укоренены в национальной и культурной самоидентичности и ментальности людей в обеих странах.

#### **Фактическая привязанность к религии и церкви студентов в Сербии и Черногории**

Фактическая привязанность к религии и церкви входит в такую религиозную практику, относящуюся к нетрадиционным формам, которую можно назвать религиозными или церковными обрядами, избежавшими профанации. Эти показатели имеют важное значение в социологической экспертизе, так как процесс секуляризации отражается непосредственно в этой части религиозной практики, а оценки процесса оживления религии основаны главным образом на возвращении к фактической религиозной практике данного типа. В качестве характеристики объема и степени религиозности в какой-либо области социологи религии используют показатели, которые условно можно разделить на показатели, попадающие под прямую ответственность верующих (посещение церкви, литургия, исповедь, и т.д.), и показатели в качестве индикаторов акта благочестия (молитва, пост, чтение религиозной литературы и т.д.).

#### **Посещение церкви**

В Символе веры говорится: «Я верю в единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь...» и апостол Павел проповедует Ефесянам: «Христос полюбил Церковь и предал себя ей» (Еф.5:25) [12]. Церковь есть единство тех, кто собрался вместе, чтобы служить Христу, таким образом, расширяя его работу в мире, поэтому церковь – это единство с Богом и единство с людьми. В этом и есть основное значение церкви в христианстве.

В социологических исследованиях хождение в церковь является одним из самых подлинных индикаторов храмовой, то есть церковной религиозности. Этот показатель полезен в социологической экспертизе для объективного рассмотрения религиозной ситуации в области исследования.

Таблица 5

## Частотность посещения церкви

	%	Ходите ли в церковь		
		Ежемесячно	Несколько раз в год	Никогда или почти никогда
Сербия		19,7	43,8	23,4
Черногория		37,8	40,0	20,2

Источники: [1; 11].

Анализ полученных данных, как мы и ожидали, показывает, что процент намного ниже по сравнению с традиционными религиозными практиками. По сравнению с респондентами из Сербии, студенты в Черногории ревностнее и регулярнее в посещении церкви, чем их коллеги в Сербии: 19,7%, по сравнению со студентами в Черногории, где число составляет 37,8%. В анализе этих данных важно, по моему мнению, отметить, что амбивалентность процентов зависит от того, как мы понимаем критерий воцерковления [4]. В самом деле, если принять во внимание тот факт, что не существует подлинной религиозности без регулярного посещения церкви, то объем религиозности является очень низким, как показано в исследовании, особенно если учитывать впечатляющие проценты по самооценке своей религиозности и веры в Бога. При анализе, как мы думаем, показательно, что есть довольно большая непоследовательность в поведении обычных верующих и в Сербии, и в Черногории.

**Молитва и пост в качестве индикаторов религиозности**

Божья сила и благодать достигается через молитву. Без молитвы нет ни духовной жизни, ни благочестия. Верой, молитвой и смирением, говорит Иустин Попович, человек все свои силы, всю свою душу, все свое сознание возносит к Богу. Молитвой человек соединяется с Богом и постигает богочеловеческий опыт [9]. В социологических исследованиях молитва действительно очень мощный показатель в оценке религиозности. Молитва является внутренней или духовной потребностью, я думаю, это не может быть своеобразным конформистским поведением, вызванным давлением внешней социальной среды. Обычно это вид рефлекторных внутренних потребностей или духовных проблем.

Далее, пост является одним из основных принципов христианства. Назначение и цель поста в православной вере – это чтобы человек овладел собой, а не телесные страсти овладевали им. «Пост без добродетелей напрасен» [7]. С социологической точки зрения, пост рассматривается как социально желаемое и конформистское поведение. На самом деле, кто-то может поститься не по духовным или религиозным соображениям, а просто потому, что это делает его друг, приятель, член семьи и т.д. Конечно, пост имеет функцию здравоохранения, ради здоровья отказываются от скоромной пищи. Наконец, пост – это не только отказ от определенных продуктов питания и напитков, но и воздержание от плохих идей, мыслей и действий.

Таблица 6

## Частотность совершения молитв и постов среди студентов %

	Регулярно		Периодически		Никогда	
	молитва	пост	молитва	пост	молитва	пост
Сербия	24,3	27,3	41,1	40,0	34,6	32,7
Черногория	33,3	13,3	20,1	31,2	46,6	55,5

Источники: [1; 11].

Проведя сравнительный анализ фактической религиозной практики, как прямых актов благочестия, по Сербии и Черногории мы можем сделать некоторые выводы. Фактическая религиозная практика как акт преданности значительно ниже по сравнению с традиционными религиозными практиками или показателями догматической основы веры. Если бы мы оценивали религиозность студентов в Сербии и Черногории по измерению показателями фактической религиозной практики, то шкала религиозности не была бы на высоком уровне. Тем не менее, учитывая, что речь идет о студентах, и принимая в расчет конкретные особенности этой группы населения (учеба в другом городе, обязанности по учебе и т.д.), мы считаем, что процент более чем 20, когда речь идет о молитве, является довольно хорошим показателем стабильного религиозного поведения. Процент тех, кто регулярно постится, является относительно низким в Черногории, где приблизительно одна десятая часть студентов высказалась, что они регулярно постятся. Но, откровенно говоря, при учете специфики контингента учащихся, что мы уже обсуждали, это тоже неплохой результат, особенно если добавить к ним 31,2% тех студентов, которые постятся от случая к случаю.

### **Заключение**

На основе эпистемологического анализа, который был изложен выше, можно вывести несколько основных заключительных замечаний. Среди учащихся в университете как в Черногории, так и в Сербии сильнее религиозность, которая оценивается на основе самооценки религиозности, догматической веры в Бога и Иисуса Христа, и на основе показателей традиционных религиозных практик. Своего рода спад в отношении вышеупомянутых показателей прослеживается, когда дело касается фактической практики или эсхатологических моментов, таких как вера в жизнь после биологической смерти.

Кроме того, в обеих республиках обнаружена группа студентов, которая в то же самое время является самой большой по численности. Речь идет о группе значительно больше половины опрошенных, определивших себя как религиозных людей, верующих в догматы, соблюдающих традиционные обряды, и несколько менее религиозных по отношению к совершению обрядов фактической практики. С другой стороны, выявлена не столь значительная по численности группа студентов, которые высказались как нерелигиозные (атеисты или агностики), и наконец, также в небольшом проценте, группа студентов, которые готовы идентифицировать себя как религиозных, принимать догматические верования, ритуалы и традиционного, так и фактического типа. По сути, это небольшая группа студентов университета, не превышающая нескольких процентов опрошенных. Вывод таков, что религиозность среди студентов обусловлена традицией и соблюдением традиционной религиозной практики, в то время как в верованиях имеет место своего рода расхождение, так как верования, относящиеся к эсхатологии, чаще всего отклоняются.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Bakrač V. Religija i mladi-religioznost mladih u Crnoj Gori, Beograd-Podgorica, Narodna knjiga, MIBA books. 2013.
2. Bešić M., Đukanović B. Bogovi i ljudi, Podgorica, CID. 2000.
3. Bigović R. Crkva i društvo, Beograd, Hilendarski fond pri Bogoslofskom fakultetu SPC. 2000.
4. Blagojević M. Aktualna religioznost građana Srbije, u: Religioznost u Srbiji 2010, Beograd, Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske integracije, Konrad Adenauer. 2010.

5. Blagojević M. Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva, u: (Post)sekularni obrt-religijske, moralne i društveno –političke vrednosti u Srbij, (ur.) Mirko Blagojević i dr. Beograd, Konrad Adenauer, Institut za filozofiju i društvenu teoriju. 2013.
6. Đorđević D.B. Beg od crkve, Nota, Knjaževac. 1984.
7. Hopko T. Pravoslavna vera, Kragujevac, Kalenić. 2009.
8. Kornel V.Dž. Odnos vere i prakse u islamu, u: Dž. Esposito, Oksfordka istorija islama, Beograd, CLIO. 2002.
9. Popović J. Dostojevski o Evropi i Slovenstvu, Beograd, Prosveta. 1981.
10. Radisavljević-Čiparizović D. Religioznost i tradicija, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu. 2006.
11. Radisavljević-Čiparizović D. Religioznost studenata u Srbiji i stav prema EU, u: (Post)sekularni obrt-religijske, moralne i društveno –političke vrednosti u Srbij, (ur.) Mirko Blagojević i dr. Beograd, Konrad Adenauer, Institut za filozofiju i društvenu teoriju. 2013.
12. Sveto Pismo Staroga i Novoga zavjeta. Beograd, Sveti arhijerejski Sinod Srpske pravoslavne crkve. 2004.
13. Vukomanović M. Sveto i mnoštvo, Beograd, Čigoja štampa. 2001.
14. Vukomanović M. Rano hrišćanstvo od Isusa di Hrista, Beograd, Čigoja štampa. 2003.

#### REFERENCES

1. Bakrach V. Religion and the young-religiosity of young people in Montenegro, Belgrade-Podgorica, Public Book, MIBA books, 2013.
2. Beshich M., Djukanovich B. Gods and people, Podgorica, CID. 2000.
3. Bigovich R. Church and Society, Belgrade, Hilandar fund at the Theological Faculty of the Serbian Orthodox Church. 2000.
4. Blagojevich M. The current religiosity of the citizens of Serbia, in: Religiosity in Serbia 2010, Belgrade, Christian Cultural Centre, Centre for European Integrations, Konrad Adenauer. 2010.
5. Blagojevich M. Modern religiosity of students and desecularization of Serbian society, in: (Post) secular turnover of religious, moral and socio-political value in Serbia, (eds.) Mirko Blagojevich and others, Belgrade, Konrad Adenauer, Institute for Philosophy and Social Theory. 2013.
6. Djordjevich D.B. Escape from the church, Nota, Knjazevac. 1984.
7. Hopko T. Orthodox religion, Kragujevac, Kalenich. 2009.
8. Cornell V.J. Relationship of religion and practice in Islam, in: J. Esposito, The Oxford History of Islam, Belgrade, CLIO. 2002.
9. Popovich J. Dostoevsky on Europe and Slavism, Belgrade, Prosveta. 1981.
10. Radisavljevich-Chiparizovich D. Religiosity and tradition, Belgrade, Institute for Social Research – Faculty of Philosophy in Belgrade. 2006.
11. Radisavljevich-Chiparizovich D. Religiosity of students in Serbia and attitude towards the EU, in: (Post) secular turnover of religious, moral and socio-political value in Serbia, (eds.) Mirko Blagojevich and others, Belgrade, Konrad Adenauer, Institute for Philosophy and Social Theory. 2013.
12. Scripture of the Old and New Testament. Belgrade, Holy hierarchical Synod of the Serbian Orthodox Church. 2004.
13. Vukomanovich M. The Sacred and the multitude, Belgrade, Chigoja press. 2001.
14. Vukomanovich M. Early Christianity from Jesus Christ, Belgrade, Chigoja press. 2003.



*Белова Т.П.*

*(Ивановский государственный университет, Иваново)*

## **ФОРМАЛЬНЫЕ И НЕФОРМАЛЬНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ СТУДЕНТОВ**

**Аннотация.** В статье выявляются глобальный и локальный контексты формальных и неформальных религиозных практик современной студенческой молодёжи. Их трактовка дается в соответствии с теорией социального пространства П. Бурдьё. Факторы и структура формальных и неформальных религиозных практик студентов раскрываются на основе данных анкетного опроса, проведенного в вузах г. Иваново в мае 2014 г.

**Ключевые слова:** социальное пространство, габитус, поле религии, формальные и неформальные религиозные практики, студенчество.

*Belova T.P.*

*(Ivanovo State University, Ivanovo)*

## **FORMAL AND INFORMAL RELIGIOUS PRACTICES OF STUDENTS**

**Abstract.** The article reveals the global and the local context of formal and informal religious practices of today's students. Their interpretation is given in accordance with the theory of social space by P. Bourdieu. Factors and the structure of formal and informal religious practices of students disclosed on the basis of data of the questionnaire survey conducted in universities Ivanovo in May 2014.

**Key words:** social space, habitus, field of religion, formal and informal religious practices, the students.

Религиозные процессы начала XXI в. обуславливаются неопределённостью, диффузностью, синкретичностью «религиозного сознания человека, живущего в современном индустриально развитом мире, где секулярное переплетается с сакральным, вера – с неверием, а в мозаичной вере (бриколаже) традиция сосуществует с новыми формами приватизированной религиозности» [6, с. 212]. Поэтому социологи религии более весомыми стали признавать не данные о верованиях, а данные о практиках [1, с. 17].

Религиозные практики являются одним из видов социальных практик. Согласно теории конструктивистского структурализма П. Бурдьё, социальные практики – важнейшая составляющая социального пространства. Они детерминируются социальными структурами. В то же время агенты порождают практики и таким образом воспроизводят и преобразуют структуры. Их конструирование является свободным, спонтанным, но не произвольным. Оно определяется габитусом, т. е. системой устойчивых и переносимых диспозиций (схем восприятия и действия). «Практики стремятся воспроизвести закономерности, присущие условиям, в которых было сформировано их порождающее начало, но при этом соотносятся с требованиями, содержащимися как объективная возможность в ситуации, которая определяется когнитивными и мотивирующими структурами, входящими в состав габитуса. В силу этого нельзя вывести практики ни из имеющихся в настоящее время условий, которые, как может показаться, порождают данные практики, ни из прошлых условий, которые произвели габитус – устойчивый принцип их производства» [3, с. 108]. Габитус производит как индивидуальные, так и коллективные

практики, но не рациональным, а скорее неосознанным и спонтанным образом, через воспроизводство усвоенных предрасположенностей (диспозиций). При этом когнитивные и поведенческие установки агентов формируются и определяются социальными структурами.

Социальное пространство, по Бурдьё, – это «абстрактное пространство, конституированное ансамблем подпространств или полей» [5, с. 53]. Одно из таких подпространств – поле религии с присущим ему религиозным габитусом, т.е. порождающим принципом «любых мыслей, восприятий и действий, согласующихся с религиозным представлением о естественном и сверхъестественном мире» [4, с. 39].

По мнению А. Агаджаняна и К. Русселе, религиозные практики следует понимать в статическом и динамическом аспектах. В статическом смысле они предстают как «совокупность интерпретаций и действий, совершаемых людьми в связи с их верованиями, их религиозным опытом и/или их взаимодействием с религиозными институтами», а в динамическом смысле – «как явление, противоположное жесткой и установленной системе религиозных тестов, норм и институтов, как постоянный «герменевтический процесс» их переосмысления и прикладного корректирования» [1, с. 10–11]. В отличие от понятия «религиозный опыт», как категории индивидуальной психики, «религиозные практики» – это скорее поведенческая категория, которая, хотя и может иметь индивидуальное выражение, всегда соотносена в конечном счете, с некоторыми социальными (коллективными) образцами [1, с. 13].

Существуют формальные и неформальные религиозные практики. Первые определяются доктринально-институциональными нормами и иерархической структурой, вторые характеризуются более свободным, спонтанным нормотворчеством и не предполагают строгого следования институционализированному религиозному авторитету.

Объектами сакрализации могут выступать социальные и социокультурные явления и процессы. Поэтому необходимо учитывать факт существования светской религии, которая «не предполагает ни Бога, ни жизни после смерти» и основными функциями которой выступают следующие: 1) создание единой картины мира, «которая сглаживает фрагментарный и частный характер каждой науки и знания вообще; 2) гармонизация отношения между человеком и обществом; 3) навязывание правил без их объяснения» [9, с. 419–422]. В связи с этим следует оговорить, что неформальные религиозные практики детерминируются статусно-ролевыми характеристиками социального агента и частично могут носить светский характер.

Интересным представляется изучение религиозных практик студенческой молодёжи. В том числе, оно важно потому, что нынешние студенты, обучающиеся в вузах России, относятся к поколению, «чья первичная социализация совпала, с одной стороны, с системным кризисом российского светского общества и, с другой стороны, с выходом религии и Церкви из социокультурного гетто советской эпохи и российским религиозным ренессансом». Как следствие, именно это поколение «наиболее контрастно отображает в своем жизненном мире коллизии взаимодействия между светской и религиозной культурами в ситуации социокультурной нестабильности» [8, с. 88].

Рождение и социализация современных российских студентов в условиях религиозной свободы и отсутствия идеологического давления на мировоззренческий выбор не могли не отразиться на их религиозных практиках. В то же время их ре-

лигиозный габитус также включает студенческие поверья и обряды дореволюционного и советского периодов. В общем виде религиозные практики студентов – это совокупность опривыченных интерпретаций и действий, совершаемых студентами в связи с реализацией их потребностей в сакрализации, посредством взаимодействия с религиозными институтами и в специфических ситуациях студенческой жизни.

С целью их изучения в мае 2014 г. было проведено анкетирование 240 студентов 3 курса очной формы обучения в трёх вузах г. Иваново – Ивановском государственном университете, Ивановском государственном химико-технологическом университете и Ивановском государственном энергетическом университете им. В.И. Ленина. В каждом из них было опрошено по 80 чел. (по 40 мужчин и женщин). В ИвГУ в качестве респондентов были выбраны студенты физического и социолого-психологического факультетов, в ИГХТУ – гуманитарного факультета и факультета органической химии и технологии, в ИГЭУ – электроэнергетического факультета и факультета экономики и управления. Таким образом, использовалась стратификационная непропорциональная выборка.

Возраст опрошенных составил от 19 до 21 года. Почти половина респондентов (51,3%) – жители г. Иваново, треть респондентов – приехавшие из различных населённых пунктов Ивановской области и шестая часть (15,4%) – приехавшие учиться из других регионов Российской Федерации. Студенты-иностранцы в опросе не участвовали. Полевой этап исследования проводила Е.Д. Гусева.

Когнитивные установки респондентов выявлялись через следующие показатели: отнесение себя к верующим, иерархия объектов веры, конфессиональная самоидентификация, принадлежность к религиозной общине, знание религиозных текстов, праздников, поведенческих норм.

Определённо к верующим отнесли себя 36,3% опрошенных студентов (29,2% мужчин и 43,3% женщин), а определённо к неверующим – 15,8% (соответственно – 21,7% и 10%). «Скорее да, чем нет» ответили 30% респондентов (при одинаковом количестве мужчин и женщин), «скорее нет, чем да» – 15,8% (17,5% мужчин и 14,2% женщин). Затруднились с ответом 2,1% опрошенных (1,6% мужчин и 2,4% женщин). Таким образом, существенные количественные различия выявлены в группах верующих и неверующих при примерном равенстве в группах колеблющихся (сомневающихся). По вузам картина с данными оказалась в пределах статистической погрешности.

В качестве главных агентов религиозной или нерелигиозной социализации для опрошенных студентов выступают: семья (45,8%), лично сам(а) (45%), религиозная или иная литература (4,6%), друзья, знакомые (4,2%), священнослужитель (0,4%).

Ответы на вопрос «Во что Вы верите» были получены следующие: вера в Бога – 55%, вера в себя и свои силы – 20%, вера в высшую силу – 15%, ни во что не верю – 7,1%, затруднились ответить – 2,9%.

Картина с конфессиональной самоидентификацией выявлена такая: 77,9% отнесли себя к православию; 17,5% не относят себя ни к одной из конфессий; 0,8% указали, что Бог един; остальные 3,8% не ответили на этот вопрос.

Из тех, кто отнес себя к православию, 68,4% верят в Бога, 15,5% – в некую высшую силу, 10,2% – в себя и в свои силы, 2,7% ни во что не верят и 3,2% затруднились ответить.

О своей принадлежности к Русской православной церкви сообщили 41,7% респондентов (47,5% женщин и 35,8%). Этот показатель ниже, чем по населению Ивановской области (47%), но почти совпадает с общероссийским (41%) [2, с. 171].

Более половины опрошенных студентов (54,2%) никогда не читали религиозной литературы. Ежедневно её читают 5% респондентов (все – студенты ИвГУ).

Мотивация религиозных практик детерминируется значимостью религии в повседневной жизни. Значительную роль она играет для каждого пятого опрошенного (19,6%), из них 26,3% студентов обучается в ИвГУ, 17,5% – в ИГХТУ, 15% – ИГЭУ (при этом доля верующих везде почти одинакова). Незначительную роль религия играет в жизни каждого третьего респондента (33,8%), никакой роли религия не играет в жизни 28,3% участвовавших в опросе. 18,3% респондентов не смогли дать определённого ответа.

Важнейший индикатор религиозных практик – хождение в храм. В храмы ходят 68,8% респондентов (77,5% женщин и 60% мужчин), из них более половины составляют прихожане РПЦ (60,6%). Лишь 2,9% опрошенных бывают в храме каждый месяц, 39,6% – несколько раз в год, а 26,3% были там несколько раз в жизни. Совсем не ходят в храм 6% тех студентов, кто сообщил о своей принадлежности к Церкви.

Согласно ответам на вопрос, предполагающий выбор нескольких вариантов, студенты (n = 165 чел.) ходят в храм, т.к. это помогает справиться с жизненными утратами и трудностями (38,8%); из-за желания поставить свечку за себя и своих близких (37%); заходят туда случайно (20,6%); для совершения таинств (17,6%); для участия в богослужении (12,1%); перед сессией (12,1%); чтобы больше узнать о православии (1,2%).

Ежемесячно совершают таинство исповеди и причастия около 3% респондентов. При этом о желании причаститься сообщили 16,3% опрошенных (14,2% мужчин и 18,3% женщин), хотели бы исповедаться 42,9% (50,8% мужчин и 35% женщин), а повенчаться, т.е. совершить таинство брака – 71,7% (68,3% мужчин и 75% женщин).

27,5% респондентов в разной степени стремятся соблюдать православные посты (больше половины из них – студенты, приехавшие учиться из Ивановской области). Каждый десятый респондент (в том числе и среди неверующих) регулярно постится. При этом мотивом поста нередко оказывается диета, желание очистить организм.

Пятая часть опрошенных студентов практикует молитвы, но делает это иногда и в основном своими словами. Ежедневно читают церковные молитвы лишь 1,7% респондентов.

Треть участников анкетирования имеет опыт участия в крестных ходах. В основном – это жители малых городов Ивановской области.

Традиционным для города Иваново стало освящение студенческих зачеток у часовни Александра Невского на Шереметевском проспекте рядом со зданием Областной научной библиотеки в Татьянин день. Проводит этот ритуал православный священник по благословению церковноначалия. Таким образом, Церковь подкрепляет распространённое в студенческой среде восприятие зачётки как сакрального предмета, главного желаемого источника благополучия и удачи [7, с. 191]. 18,3% респондентов участвовали в данном обряде освящения. При этом 81,8% из этих участников являются студентами ИГХТУ, т.е. университета, наиболее близко расположенного к месту его проведения.

Вообще в ИГХТУ студенты наиболее часто совершают обрядовые действия накануне сдачи экзамена: регулярно их практикуют 23,8%, иногда – 43,8%. Для ИвГУ эти данные соответственно – 6,3% и 52,5%, для ИГЭУ – 7,5% и 17,5%.

В период сессии ивановские студенты практикуют следующие обряды: вызов халявы в полночь; класть книги, учебные материалы или зачетку под подушку в ночь перед экзаменом; подкладывать пятак под пятку; не одевать новую одежду на экзамен; читать молитвы; выпить перед экзаменом; выучить; не мыть голову перед экзаменом; брать билет левой рукой и заходить в аудиторию с левой ноги.

Среди студентов, включенных в подобные практики (n = 121 чел.), 71,9% совершают традиционные студенческие обряды, 44,6% выполняют собственные обряды и действия, 10,7% совершают церковные обряды. Это свидетельствует о сочетании разнообразных путей религиозного нормотворчества в среде студенческой молодёжи.

Полученные результаты согласуются с выводами белгородских исследователей С.М. Климовой, Г.В. Мартыновой и В.Н. Мусолова о том, что цель совершения ритуально-магических и церковных действий студентами – это «не только успешно сдать экзамены, но и упростить, облегчить эту процедуру, сделать ее более комфортной». Причём «мотивация студентов, совершающих церковные обряды, в большинстве случаев аналогична мотивации студентов, призывающих халяву. Цель совершения ими церковных обрядов – не общение с Богом и получение помощи от него, а решение, с помощью трансцендентных сил своих проблем» [7, с. 195]. Это подтверждает наличие светских элементов в верованиях и религиозных действиях данной социальной группы.

В заключении особо следует подчеркнуть ряд моментов.

1. У студентов при высоком уровне религиозности наблюдается ее низкая степень и почти не отмечается активное и строгое следование религиозным ценностям и нормам в повседневной жизни.

2. Религиозные практики у значительной части студенческой молодёжи характеризуются гибридность, неопределенностью, ситуативностью. В период сессии некоторые студенты устремляются в храм, чтобы поставить свечку для успешной сдачи экзаменов (кстати, это практиковалось и в советские времена). А после её окончания они возвращаются к обычному «безрелигиозному» образу жизни.

3. Жёсткой границы между формальными и неформальными религиозными практиками студентов провести невозможно, т.к. их габитус определяет процесс религиозно-светского взаимодействия, в ходе которого происходит сакрализация объектов, значимых для студенческой молодёжи, но необязательно согласующихся с доктринально-институциональной традицией.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство. 2006. С. 11–32.
2. Арена: Атлас Религий и Национальностей Российской Федерации. М.: Среда, 2012.
3. Бурдые П. Практический смысл. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
4. Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
5. Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005.
6. Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО – Университет, 2014.

7. Климова С.М., Мартынова Г.В., Мусолов В.Н. Студенческие поверья и обряды: социологические и культурологические аспекты // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009. № 5 (93). С. 180–196.

8. Лебедев С.Д. Отношение учащейся молодежи к религии // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 87–97.

9. Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс. М.: Ин-т психологии РАН, КСП+, 1996.

#### REFERENCES

1. A. Aghajanian, K. Rousselet How and why study contemporary religious practices? // Religious practices in modern Russia / Ed. K. Rousselet, A. Aghajanian. M.: Novoje izdatelstvo 2006, pp 11-32.

2. Arena: Atlas of Religions and Nationalities of the Russian Federation. M.: Sreda, 2012.

3. P. Bourdieu The practical meaning. M.: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aletheia, 2001.

4. P. Bourdieu Social space: fields and practices. M.: Institute of Experimental Sociology; St.Petersburg: Aletheia, 2005.

5. P. Bourdieu Sociology of social space. M.: Institute of Experimental Sociology; St.Petersburg: Aletheia, 2005.

6 I.G. Kargina Sociological reflection of contemporary religious pluralism. M.: MGIMO – University, 2014.

7. S.M. Klimova, G.V. Martynov, V.N. Musolov Student beliefs and rituals: sociological and cultural aspects // Monitoring of public opinion: economic and social changes. 2009. № 5 (93). pp.180-196.

8. S.D. Lebedev Students attitude to religion // Sociological studies. 2007. № 7. pp.87-97.

9. S. Moscovici Century of crowds: Historical treatise on the psychology of the masses. M.: Institute of Psychology RAS, KSP+, 1996.

*Благоевич М.*

*(Университет Белграда, Сербия, Белград)*

*Лебедев С.Д.*

*(НИУ «БелГУ» Белгород)*

## РЕЛИГИЯ И ПРАВСТВЕННОСТЬ В СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ РОССИИ И СЕРБИИ<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье приводятся некоторые сравнительные результаты исследований религиозных, нравственных ориентаций и их соотношения у современных российских и сербских студентов. При очень близких показателях религиозной (50-60%) и конфессиональной (80-88% православных) идентичности, верующие сербские студенты значительно (в среднем в 2 раза) более религиозно активны, нежели их российские коллеги. У сербов также несколько менее выражена тенденция противопоставления приватного и публичного восприятия религиозной сферы. Связь нравственных ориентаций, определяемых по степени предпочтения респондентами установки активного альтруизма, с религиозностью более сильна у российских студентов, что может быть объяснено относительно большей степенью «размывания» светской морали в России.

**Ключевые слова:** религиозность, нравственность, альтруизм, студенческая молодежь, Россия, Сербия.

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта (47010) „Общественные трансформации в процессе европейской интеграции – мультидисциплинарный подход“, реализуемого Институтом общественных наук Университета Белграда, при финансовой поддержке Министерства просвещения, науки и технологического развития Республики Сербия.

*Blagoevich M.*  
(*Beograd University, Serbia, Beograd*)

*Lebedev S.D.*  
(*NRU «Belgorod State University», Belgorod*)

## **RELIGION AND MORALITY AMONG RUSSIAN AND SERBIAN STUDENTS**

**Abstract.** The paper presents the results of some comparative studies of religious and moral orientations, and their interrelation among Russian and Serbian students nowadays. With very close figures of religious (50-60%) and confessional (80-88% Orthodox) identity, religious Serbian students significantly (on average 2 times) more religiously active than their Russian counterparts. The tendency of contrasting private and public perception of the religious sphere is also less expressed with the Serbs. Connection of moral orientations with religiosity, defined by the degree of active altruism set preference by the respondents, is stronger among Russian students, that can be explained by a relatively greater degree of "blurring" of secular morality in Russia.

**Key words:** religion, morality, altruism, student youth, Russia, Serbia.

В настоящее время у многих россиян и сербов складывается мнение о полной и безвозвратной утере нашим обществом и его гражданами нравственных норм, о том, что эрозия морали достигла той критической точки, за которой следует духовное перерождение, а точнее – вырождение общества [3]. Традиционно «авангардом» разрушения моральных и нравственных устоев обыденное сознание склонно считать молодое поколение. В то же время, вопреки этим стереотипам, религиозные и нравственные ценности выступают важной составляющей как образа жизни, так и образа мышления многих образованных молодых людей в наших странах. В данной связи выявление реального состояния и динамики нравственного и религиозного сознания, их взаимосвязи в молодёжной и, в частности, студенческой среде представляется актуальной задачей социологии [10].

Соотношение религиозного и нравственного сознания студенческой молодёжи стало предметом сравнительного международного исследования. Первым его этапом стало исследование студентов республики Сербии, проведённом весной 2013 г. под руководством М. Благоевича. Исследование охватывало студентов 3 курса всех основных высших учебных заведений Сербии (университеты в городах Белград, Косовска Митровица, Крагујевац, Ниш, Нови Пазар, Нови Сад, Панчево, Сомбор); выборка включала 1056 респондентов. Квотные признаки: пол респондента (48,1% юношей и 51,9% девушек), направление подготовки и курс (92,7% третий) [1].

В октябре 2013 г. был проведён российский этап исследования «Религиозные и нравственные ценности российских студентов» (рук. С.Д. Лебедев, при участии А.И. Алексеенко, А.А. Никитенко, Ю.О. Ряшиновой). Методом сбора данных выступил анкетный опрос. В опросе приняли участие 346 респондентов, из них 214 (61,85%) девушек и 132 (38,15%) юношей, обучающихся в высших учебных заведениях Белгорода, Костромы и Курска. Модели выборки: квотная, пропорциональная. Квотные признаки: пол респондента (38,15% юношей и 61,85% девушек), направление подготовки (социально-экономическое (35,26%), техническое (18,21%), естественно-научное (5,78%), медицинское (16,47%) и гуманитарное (24,28%)) и курс (100% третий).

Результаты обработки данных позволили прийти к следующим выводам.

Для заметной части населения России и Сербии религия является неотъемлемой частью жизни [8; 9; 2]. Вопрос о соотношении количества верующих и неверующих в современных, особенно в постсоциалистических восточноевропейских, обществах является одним из наиболее дискуссионных в социологии религии [5]. Общепринятыми критериями различения религиозной и нерелигиозной части населения выступают: религиозная самоидентификация (вера/неверие в Бога и сверхъестественное); конфессиональная самоидентификация (отнесение/неотнесение себя к конкретному вероисповеданию); религиозная (главным образом, культовая) активность; степень значимости Бога и религии в жизни личности/группы.

1. В данной связи одним из ключевых вопросов, предложенных респондентам, был вопрос «Верят ли они в то, что Бог есть?». При ответе на данный вопрос выяснилось, что 59,0% российских респондентов верят в Бога, 24,0% – верят в то, что «существует высшая сила или дух, но не уверены, Бог ли это», и всего 9,5% ответивших «не уверены, что Бог есть». Что касается студентов Сербии, то среди них верят в Бога 55,0%; верят в то, что «существует высшая сила или дух, но не уверены, Бог ли это» 24,9%, и «не уверены, что Бог есть» 10,8% опрошенных. Не думают, что Бог, дух или высшая сила существуют, 6,4% и 9,3% российских и сербских студентов, соответственно (см. диаграмму 1).

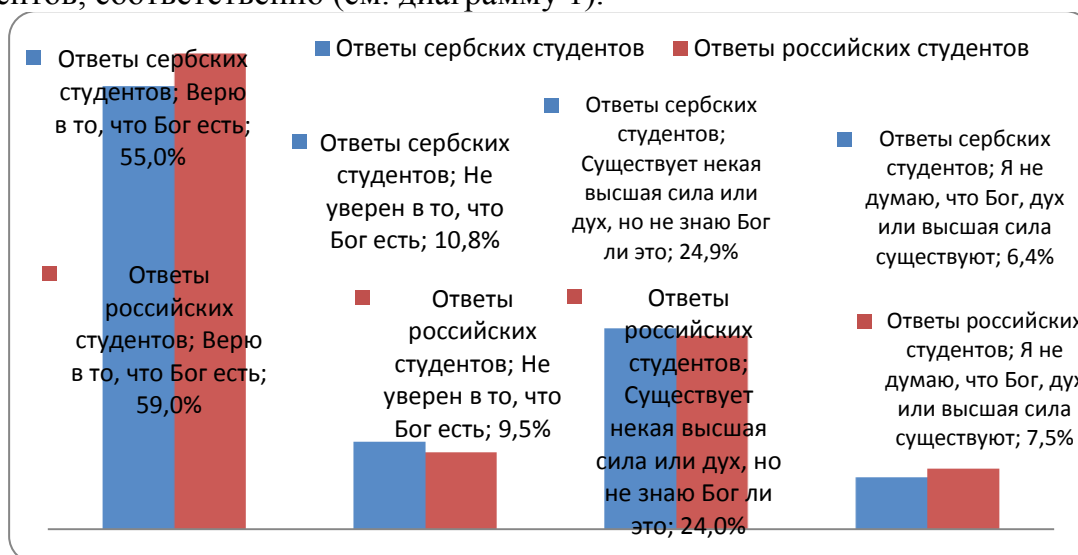


Диаграмма 1. «Вы верите в то, что Бог есть?»

На вопрос «Какое место в Вашей жизни занимает Бог?» ответы российских и сербских студентов немного расходятся в процентном соотношении, но в целом студенческая молодежь, как России, так и Сербии считают важным присутствие в своей жизни Бога (см. таблицу 1).

Таблица 1

«Какое место в Вашей жизни занимает Бог?»<sup>1</sup>

	Совсем не важно								Очень важно		
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
Сербские студенты	12,7	5,7	6,3	4,4	11,0	6,0	8,1	10,9	9,6	24,6	
Российские студенты	7,0	3,5	7,0	7,3	13,9	11,01	12,8	11,9	6,1	12,5	

<sup>1</sup> Проценты считались от числа выбравших 1-ю и 3-ю позиции в предыдущем вопросе.



Таким образом, согласно критерию религиозности по самоопределению, соотношение религиозных и нерелигиозных студентов в российской и сербской выборках примерно одинаково (верующих в Бога – больше половины, но меньше двух третей от всех опрошенных). В то же время реальная высокая значимость Бога в жизни (три последние градации шкалы значимости) характерно лишь для примерно половины от числа верующих в Бога. Что касается самооценки респондентами значимости Бога в своей жизни, то те, для кого Бог «очень важен», относительно преобладают и там, и там, но при этом сербские студенты больше тяготеют к крайним градациям шкалы, тогда как российские – к её средним значениям.

2. В отношении конфессиональной самоидентификации респондентов анализ результатов показал, что значительное большинство российских и сербских студентов исповедует православие (80,3% и 87,9% соответственно), на втором месте – ислам (2,9% и 3,6%, соответственно). Доля представителей других конфессий находится в пределах ошибки выборки: так, например, в России к католицизму и буддизму себя относят по 0,6%, к протестантским деноминациям – 2,9% опрошенных студентов; в Сербии к католицизму причисляют себя 1,9%, к протестантству – 0,8% (см. диаграмму 2).

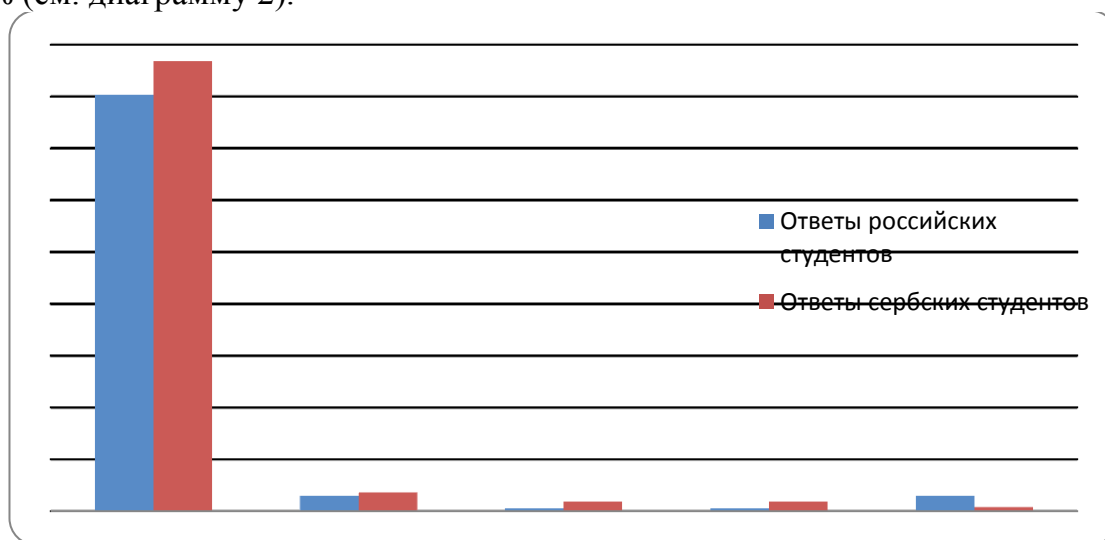


Диаграмма 2. «Какую веру Вы исповедуете?»

Исследование подтвердило присущий современной религиозной ситуации в целом по России феномен, когда доля респондентов, относящих себя к определённой конфессии, превышает долю респондентов, определяющих себя как верующие [7, с. 19]. Таким образом, респонденты определяют свою культурную самоидентификацию, соотнося себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, причём, с учётом ответов на первый вопрос, сербским студентам это оказалось присуще даже в несколько большей степени, чем российским.

3. Так как большинство респондентов определили себя «верующими», то с целью уточнения степени влияния на них религии необходимо было выяснить степень их религиозной активности. В данной связи показательными оказались ответы на вопрос «Как часто в Вашей жизни происходит...» (имелись в виду наиболее значимые религиозные, культовые действия и события). 41,6% опрошенных студентов российских вузов часто празднуют религиозные праздники (Рождество, Пасху); 16,2% респондентов часто обращаются к Богу посредством молитвы вне церкви; часто присутствуют на воскресном богослужении и совершают таинство Причастия соответственно 5,2% и 5,5% опрошенных. 9,5% респондентов «часто» и ещё 31,5% «иногда» участвовали в церковном обряде похорон – отпевания усоп-

ших близких. Наконец, соблюдают пост, исповедуются духовнику, участвуют в благотворительных акциях и читают религиозную литературу по 2% опрошенных российских студентов. Вне зависимости от религиозных праздников, венчания, похорон, большинство российских респондентов посещают церковь редко или не посещают её: «иногда» – 31,8%, «никогда» – 34,4% (часто – всего лишь 5,2%).

Что касается сербских студентов, то среди них празднуют религиозные праздники (Рождество, Пасху) часто 79,8%; часто обращаются к Богу посредством молитвы вне церкви 24,3%; часто присутствуют на воскресном богослужении 9,5%; часто совершают таинство Причастия (важнейшее для православных верующих) 12,1% опрошенных. Участвовали в церковном обряде похорон – отпевания усопших «часто» 52,4% и «иногда» еще 32,1% (последнее связано с более распространёнными в Сербии традиционными отношениями «большой семьи»). Наконец, соблюдают пост часто 27,3%, исповедуются духовнику часто 6,5%, участвуют в благотворительных акциях 8,6% и читают религиозную литературу 8,1% опрошенных сербских студентов (см. диаграмму 3).



Диаграмма 3. «Как часто в Вашей жизни происходит...»

Из этих данных можно видеть, что показатели религиозной активности сербских студентов превышают аналогичные показатели религиозной активности российских студентов в среднем приблизительно в 2 раза. Как следствие, можно с высокой вероятностью сделать вывод, что влияние религии на сербскую студенческую молодёжь носит более интенсивный, глубокий характер, чем на российскую, более подверженную, по определению Б.В. Дубина, «симулятивной идентификации» с религиозной традицией [4, с. 184, с. 402]. Исходя из этого, мы имеем основания для гипотезы о том, что различия в ценностных ориентациях между верующей и неверующей частью сербских студентов будут выражены более контрастно, нежели аналогичные различия между верующими и неверующими российскими студентами.

4. Следующий вопрос был ориентирован на выявление определяющего семантического контекста понятия «религия» по принципу семантического дифференциала Ч. Осгуда (шкала «частное – общественное»). Он направлен на проверку гипотезы о «приватизации религии» в сознании студентов наших стран, которая в целом подтвердилась. 68,5% российских респондентов ответили, что религия – «частное дело каждого»; 26,5% считают, что это «частное и общественное дело», и лишь 4,9% считают религию делом «общественным»

Соответственно, сербские студенты несколько реже считают религию сугубо «частным» делом (62,0%) и несколько чаще – «и частным, и общественным делом» (33,4%). «Общественным делом» склонна считать религию такая же малая часть из них, как и среди российских студентов – 4,6%. На наш взгляд, это довольно показательные данные, говорящие о том, что религия в наших обществах сильно «приватизирована»; однако при этом восприятие религии в Сербии менее дифференцировано на «приватную» и «публичную» сферы, и в этой связи соотношение интересов верующего индивида и общества («жизненного мира» и «системы», по Ю. Хабермасу) в сознании сербских студентов более гармонично, нежели в сознании российских (см. диаграмму 4).

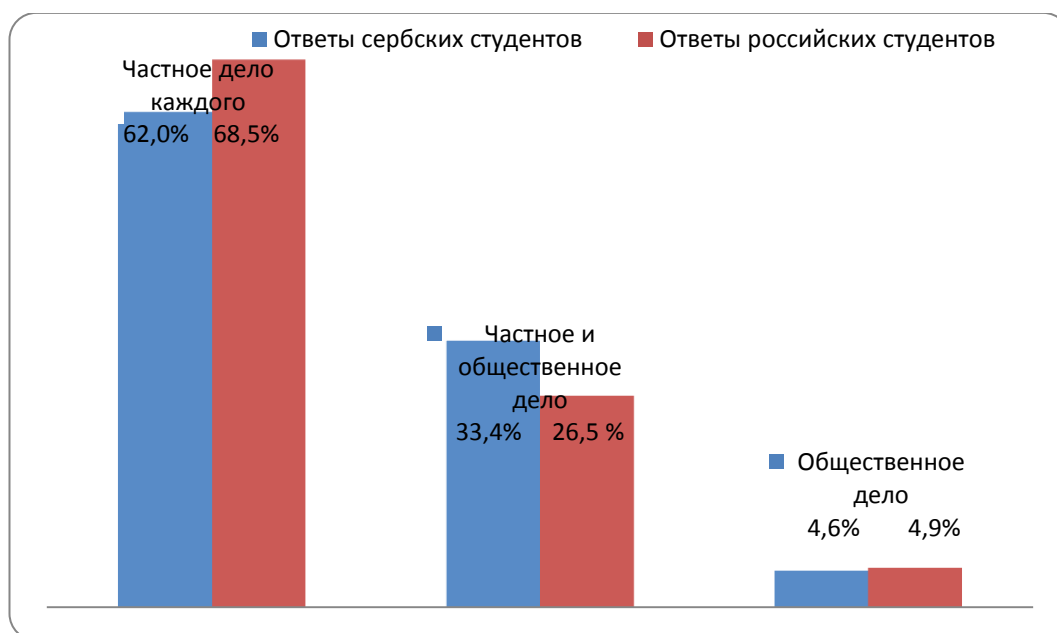


Диаграмма 4. «Вы думаете, что религия – это...»

5. Вопрос о связи между религией и нравственностью в современном обществе является дискуссионным. С одной стороны, религиозная вера и традиции являются исключительно сильным и исторически долговременным фактором утверждения и сохранения в обществе морально-нравственных норм и ценностей. С другой стороны, вызывает обоснованные сомнения наличие прямой корреляции между религией и нравственностью в условиях, когда влияние религиозной традиции и в целом традиционных механизмов социального контроля предельно ослаблено, и религия в существенной степени «приватизирована». В современных российском и сербском обществах нравственные устои правомерно рассматривать не столько как непосредственное наследие традиционно-религиозного влияния, сколько как пережитки традиционалистско-модернистской светской культуры периода социализма [6, с. 121], инерция которой всё ещё сохраняется. Наше исследование не позволяет проверить каузальную гипотезу, поскольку для этих целей требуется экспериментальная база; мы ограничимся структурной гипотезой, описывающей характер связи между отношением респондента к религии и его мотивацией к нравственному поведению. Гипотеза может быть сформулирована так: склонность к нравственному поведению, показателем которой в сознании респондента выступает установка активного альтруизма, возрастает по мере роста значимости религии в жизни респондента. В то же время этот рост относительно невелик, поскольку нравствен-

ность в современном обществе легитимирует в основном базовая светская культура, – тогда как религиозная культура, в которую постепенно интегрируется человек верующий, надстраивается на её основе и оказывает дополнительное легитимирующее влияние на значимость нравственных ценностей.

Рассмотрим таблицу сопряженности двух ключевых показателей: значимости для респондента религиозной сферы его жизни (независимая переменная) и значимости для него установки активного альтруизма, в качестве индикатора которой выступает жизненная цель «помогать людям, попавшим в беду» (см. таблицу 2).

Таблица 2

Сопряженность по признакам значимости религиозной сферы и установке активного альтруизма

		Помогать людям, попавшим в беду, %											
		Очень важно		Важно		Не знаю		Неважно		Совсем не важно		Всего	
		Серб	Рос	Серб	Рос	Серб	Рос	Серб	Рос	Серб	Рос	Серб	Рос
Сфера жизни – религия	Очень важно	51,7	46,9	44,9	38,8	1,9	12,2	1,0	0,0	0,5	2,0	100,0	100,0
	Важно	37,0	26,0	54,1	59,1	7,3	13,0	0,6	1,3	0,9	0,6	100,0	100,0
	Не знаю	25,9	10,8	59,5	64,9	12,3	24,3	1,8	0,0	0,5	0,0	100,0	100,0
	Неважно	30,7	8,2	55,8	61,2	11,0	24,5	1,8	6,1	0,6	0,0	100,0	100,0
	Совсем не важно	25,9	5,0	58,3	70,0	11,5	15,0	3,6	6,1	0,7	0,0	100,0	100,0
	Всего	35,1	22,0	54,3	58,4	8,4	17,1	1,5	5,0	0,7	5,0	100,0	100,0

Из числа тех сербских студентов, для кого религия в жизни «весьма важна», помогать людям, попавшим в беду, «весьма важно» оказалось в 51,7% случаев (это максимум по всему массиву). Вариант «важно» выбрали 44,9% из них; варианты «неважно» и «совсем неважно» – соответственно, 1,0% и 0,5 %; затруднились ответить – 1,9%. Эти данные красноречиво свидетельствуют об очень высоком уровне

легитимации действенной помощи «ближнему» в актуальных религиозных культурах сербской студенческой молодежи.

Для тех представителей сербского студенчества, которые обозначили религиозную сферу жизни как «важную» для себя, первые две позиции действенного альтруизма сохраняют свою приоритетную значимость, но меняются местами: «весьма важно» 37,0%, «важно» 54,1%. Несколько возрастает количество затруднившихся с ответом – 7,3%.

Те сербские студенты, для кого религиозная сфера «не важна», считают для себя «очень важным» помогать попавшим в беду людям в 30,7% случаев, «важным» – 55,8%; затруднившихся здесь 11,0%.

Что касается той подгруппы сербских студентов, для которой сфера религии «совсем не важна», установка действенного альтруизма «очень важна» в 25,9% случаев, просто «важна» – в 58,3% случаев; затруднились ответить из них 11,5%. Наконец, из числа затруднившихся определить для себя значимость религии представителей сербской студенческой молодежи 25,9% в отношении помощи попавшим в беду выбрали для себя вариант «очень важно», 59,5% – «важно», и затруднились ответить 12,3%.

Здесь обращает на себя внимание плавное снижение выбора варианта «весьма важно» по мере снижения личностной значимости религиозной сферы с 51,7% до 25,9% – ровно в 2 раза, и возрастание популярности выбора «важно» с 44,9% до 58,3% (на 1/3), а также рост неопределенности с 1,9% до 11,5% (в 6 раз). Помимо этого, со снижением значимости религии для личности растёт выбор крайне эгоистической установки, когда помощь людям, попавшим в беду, для человека «не важна»: от 1,0% до 3,6%.

Что касается выборки российских студентов, то они продемонстрировали по аналогичным вопросам сходные результаты с некоторыми отличиями. Так, из числа тех, для кого религия в жизни «весьма важна», помогать людям, попавшим в беду, «весьма важно» оказалось в 46,9% случаев (что несколько меньше, чем у сербов, но вполне сопоставимо с ними). Вариант «важно» выбрали 38,8% (примерно настолько же меньше, как и в предыдущем показателе); варианты «неважно» и «совсем неважно» – соответственно, 0,0% и 2,0%, что сопоставимо с сербскими данными (и так же, как они, находится в пределах статистической погрешности). Значительная разница выявилась в части затруднившихся ответить – 12,2%, что почти в 6 раз превышает аналогичный сербский показатель. Религиозная часть российских студентов, следовательно, в сильной степени ориентирована на действенную помощь «ближнему», но этот ориентир у неё несколько больше «размыт» в сравнении с религиозными представителями сербской студенческой молодежи.

Для тех представителей российского студенчества, которые обозначили религиозную сферу жизни как «важную» для себя, первые две позиции действенного альтруизма так же сохраняют свою приоритетную значимость, но меняются местами: «весьма важно» 26,0%, «важно» 59,1%. Тенденция здесь та же, что и у сербских студентов, но выражена сильнее: умеренная позиция альтруизма перевешивает максималистическую позицию не в полтора, а более чем в два раза. Количество затруднившихся с ответом примерно такое же, как и в предыдущем случае – 13,0%, что почти вдвое превышает аналогичный сербский показатель (7,3%).

Дальше между представителями студенчества России и Сербии проявляются более существенные различия. Из тех российских студентов (напомним – речь идёт о традиционно-православных регионах Центрального Федерального округа), для кого религиозная сфера «не важна», считают для себя «очень важным» помогать

попавшим в беду людям всего 8,2% (для сравнения: у сербов 30,7%), «важным» – 61,2% (у сербских студентов 55,8%). При этом несколько возрастает количество «эгоистов», для которых помогать тем, кто попал в беду, «неважно» (6,1%) Затруднившихся здесь 24,5% – это в два с лишним раза больше, чем у сербов (11,0%) и почти вдвое больше, чем у тех российских студентов, для которых религия важна.

Что касается той подгруппы российских студентов, для которой сфера религии «совсем не важна», то установка действенного альтруизма «очень важна» для них в 5,0% случаев, просто «важна» – в 70,0% случаев; затруднились ответить из них 15,0%. Наконец, из числа представителей российской студенческой молодежи, затруднившихся определить для себя значимость религии, 10,8% в отношении помощи попавшим в беду выбрали для себя вариант «очень важно», 64,9% – «важно», по-прежнему 6,1% – «неважно», и затруднились ответить 24,3%.

Здесь обращает на себя внимание значительно более контрастное, чем у сербов, снижение выбора варианта «весьма важно» по мере снижения личностной значимости религиозной сферы от максимума до минимума с 46,9% до 5,0% – более чем в 9 раз, и более заметное возрастание популярности выбора «важно» с 38,8% до 70,0% (почти в 2 раза). Также по мере снижения личностной значимости религии неопределенность позиции по шкале «альтруизм – эгоизм» возрастает всего вдвое с 12,2% до 24,5% (а не в 6 раз, как у сербов) – причем с максимумом не в крайней, а в умеренной арелигиозной позиции («неважно»). И также со снижением значимости религии для личности респондента растёт выбор крайне эгоистической установки от 0,0% до 6,1%; но в то же время и здесь экстремальный вариант «совершенно не важно» оказался на нулевых позициях.

В целом, в плане соотношения личностной значимости религии (по критерию самооценки) и альтруистической установки сознания, и российские, и сербские студенты проявили тенденцию к усилению альтруизма по мере возрастания значимости религиозной сферы в своей жизни. В этой части наша гипотеза подтвердилась. В данном плане сербы несколько опережают россиян по абсолютным показателям распространённости установки на помощь людям, попавшим в беду. Но предположительная функциональная зависимость этой установки от значимости религиозной сферы жизни оказалась сильнее у российских студентов. Общим является также снижение неопределённости этической позиции респондентов по мере возрастания личностной значимости религии; однако количество «неопределившихся» среди российских студентов стабильно вдвое выше, чем у сербских. Всё это предположительно указывает на большую стабильность в сфере нравственного сознания сербских студентов и относительно меньшую степень влияния на него религиозных флуктуаций по сравнению со студентами из России, где процессы «переоценки ценностей» идут в более остром режиме и более зависят от «смежных» факторов духовной жизни и общественного сознания.

Таким образом, наши общие выводы по проведённому исследованию в части религиозных и нравственных ориентаций российских и сербских студентов представляются следующими.

По критерию *религиозной самоидентификации* верующих среди и российских, и сербских студентов оказалось в интервале от  $\frac{1}{2}$  до  $\frac{2}{3}$  от массива; в то же время реальная высокая значимость Бога в жизни (три последние градации шкалы значимости из десяти) характерна лишь для примерно половины от числа верующих в Бога. Как следствие, можно говорить о заметном, но не преобладающем уровне религиозности студенческого контингента наших стран (порядка 25-30%).

В плане конфессиональной самоидентификации среди российского и сербского студенчества абсолютно преобладает православное христианство (80% и 88% соответственно). В целом респонденты определяют свою культурную идентичность, соотнося себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, причём сербским студентам это оказалось присуще даже в несколько большей степени, чем российским.

При этом показатели *религиозной активности верующих* сербских студентов превышают аналогичные показатели религиозной активности верующих российских студентов в среднем приблизительно в 2 раза. Как следствие, можно с высокой вероятностью сделать вывод, что прямое влияние религии на сербскую студенческую молодёжь носит более интенсивный, глубокий характер, чем на российскую, более подверженную, по определению Б.В. Дубина, «симулятивной идентификации» с религиозной традицией [4, с. 184, с. 402]. Сербские студенты более дифференцированы в плане отношения к религии, нежели российские, у них чётче проявляются различия на уровне сознания и поведения между верующими и неверующими.

Религия в сознании российского и сербского студенчества сильно «*приватизирована*» (абсолютное большинство – 68% и 62% опрошенных, соответственно – считает её сугубо частным делом, тогда как сугубо общественным делом религию полагает менее 5%); в то же время восприятие религии представителями студенчества Сербии менее дифференцировано на «приватную» и «публичную» сферы, и в этой связи соотношение интересов верующего индивида и общества («жизненного мира» и «системы», по Ю. Хабермасу) в сознании сербских студентов представляется несколько более гармоничным, нежели в сознании российских студентов.

Что касается *нравственных ориентаций*, определяемых по степени предпочтения установки на помощь людям, попавшим в беду, то их *зависимость от личностной значимости религии* (по критерию самооценки) носит относительный характер. И российские, и сербские студенты в целом проявили тенденцию к усилению альтруизма по мере возрастания значимости религиозной сферы в своей жизни. В данном плане сербы несколько опережают россиян по абсолютным показателям распространённости установки активного альтруизма; но функциональная зависимость этой установки от значимости религиозной сферы жизни оказалась сильнее у российских студентов. Общим является также снижение неопределённости этической позиции по мере возрастания личностной значимости религии, однако, количество «неопределившихся» среди российских студентов стабильно вдвое выше, чем у сербских. Всё это может быть объяснено легитимирующим нравственные ценности влиянием базисной светской культуры, которая в меньшей степени подверглась «размыванию» в Сербии, чем в России, и тем, что в России религиозность в большей степени восполняет нравственно-легитимирующую функцию переживающей затяжной кризис светской морали.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Blagojević M., Jablanov Maksimović J., Bajović T. (Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju (Centar za religijske studije – Beograd), Fondacija Konrad Adenauer (Beograd), Centar za evropske studije (Brisel), 2013. Str. 280.
2. Благоевич М. Десекуляризация сербского общества // Теория и практика общественного развития. 2012. №4. С. 105–111.
3. Гавриловић Д., Стјепановић Захаријевић Д. Традиционалне и модерне вредности у транзиционој Србији // Теме. Г. XXXVI. Бр. 3. Ниш. јул – септембар 2012. С. 1087–1102.

4. Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. М., 2007. 408 с.
5. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 4. С. 153–155.
6. Коровицына Н.В. С Россией и без неё: Восточноевропейский путь развития. – М.: Изд-во ЭКСМО, 2003. – 288 с.
7. Мchedlova M.M. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. № 4. 2012. С. 11–24.
8. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989 – 2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Материалы III Международной научной конференции / Отв. ред. С.Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 324–343.
9. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 89–96.
10. Хриенко А.П. Метаморфозы религиозно-нравственной детерминации современной молодежи // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 80–87.

#### REFERENCES

1. Blagojevich M., J. Jablanov Maksimovic, Bajovich T. (Post)secular twist: the religious, moral and socio-political values of students in Serbia. Belgrade: Institute for Philosophy and Social Theory (Center for Religiski Studies - Belgrade), the Konrad Adenauer Foundation (Belgrade), Centre for European Studies (Brussels), 2013. 280th Pp.
2. Blagojevich M. Desecularization of Serbian society// Theory and practice of social development. 2012. №4. P. 105–111.
3. Gavrilovich D., Stepanovich Zakharijevski D. Traditional and modern problems in transitional Serbia // Theme. V. XXXVI. №3. Nish. july – september 2012. P. 1087–1102.
4. Dubin B.V. To live in Russia at the turn of the century. Sociological essays and considerations. M., 2007. 408 p.
5. Lebedev S.D. Religiosity: in search of “Rubicon” // Sociological journal. 2005. № 4. P. 153–155.
6. Korovitsina N.V. With Russia and without it: Eastern European way of development. – М.: Publishing house EKSMO, 2003. – 288 p.
7. Mchedlova M. M. Modern parameters of religion returning: problem perspectives // Vestnik Instituta sotziologii. № 4. 2012. P. 11–24.
8. Sinelina Y. Y. Dynamics of Russians’ religiosity (1989 – 2012) // Sociology of religion in the late modern society (memory for Y.Y. Sinelina) : Materials of III International scientific conference / Resp. editor S.D. Lebedev. Belgorod: PH «Belgorod», 2013. P. 324–343.
9. Sinelina Y. Y. On criteria of religiosity definition of population// Sociological researches. 2001. № 6. P. 89–96.
10. Khrienko A.P. Metamorphoses of religious moral determination of modern youth// Sociological researches. 2007. № 7. P. 80–87.



**Богачёв М.И.**  
(Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва)

## **ВОЦЕРКОВЛЕННОСТЬ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ: ПОИСК ВЗАИМОСВЯЗИ**

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию связи между принадлежностью к церкви и политическими предпочтениями православных верующих. Автор проанализировал данные «Социальной стратификации российского общества». Он искал связь между принадлежностью к церкви и голосованием за «Единую Россию». Исследователь приходит к выводу, что связь переменных имеет слабую статистическую значимость.

**Ключевые слова:** политология религии, политика и религия, принадлежность к церкви, «Единая Россия», православие.

**Bogachev M.I.**  
(NRU «Higher economics school», Moscow)

## **CHURCHLINESS AND POLITICAL PREFERENCES OF ORTHODOX BELIEVERS: SEARCH FOR INTERCONNECTIONS**

**Abstract.** The article was devoted the research of connection between apartment to the church and political preferences of orthodox believers. The author analyzed the data “Socialnay stratifikaciay sovremennogo rossiiskogo obshestva”. He looks for connection between apartment to the church and voting for “United Russia”. The researcher make conclusion that variables have feeble statistical significance connection.

**Key words:** political science of religion, politics and religion, apartment to the church, “United Russia”, Orthodoxy.

### ***Введение***

В течение последних десятилетий мы можем наблюдать тенденцию усиления позиций религии в российском обществе. Если в 1989 г. 21,9% граждан РСФСР идентифицировали себя как православные верующие, то в 2013 г. уже 64% россиян считало себя «православными» [2]. Однако изменения происходят не только на количественном, но и на качественном уровнях. Меняются не только показатели численности «православных» верующих, но и их поведенческие характеристики, предпочтения [14]. Кроме того наблюдаемый в последние годы тренд показывает неуклонное увеличение количества брендов, аффилирующих производителя и товар с тем или иным вероучением, что свидетельствует не только о высоком потенциале конфессионально ангажированного рынка, но и об усиливающихся расхождениях в поведенческих установках религиозных и нерелигиозных граждан РФ [4; 13].

### ***Проблемное поле***

Интенсификация контrovers в поведении представителей различных религиозно-мировоззренческих групп затрагивает и сферу политического. В качестве доказательства этого тезиса можно привести пример неодинаковой поддержки «православной общественностью» [12] таких политических событий как митинг на Болотной площади в декабре 2011 г. и «Русских маршей» в 2011-2013 гг. На «Русских маршах» ежегодно можно наблюдать большое количество граждан, открыто обо-

значающих свою идентификацию с православием, а на оппозиционном митинге на Болотной площади (как и на митинге на проспекте Академика Сахарова, «Большом белом круге» и других оппозиционных акциях) не было замечено групп, публично аффилирующих себя с православной конфессией, зато в протестных акциях активно участвовали представители мусульманских общин, входящих в Национальную организацию русских мусульман. Данный факт открывает перед нами в недостаточной степени исследованное **проблемное поле** взаимосвязей между политическими предпочтениями и религиозной принадлежностью.

### ***Проблема***

Специфика современного социального пространства являет нам феномен использования религиозной «принадлежности» в качестве культурно-идентификационного элемента [1, с. 1–32]. Разительное увеличение числа лиц, определяющих себя как православных верующих, произошедшее за последние два десятилетия, привело к размыванию немногочисленной группы практикующих православных верующих за счет россиян, идентифицирующих себя как православные, но при этом не исполняющих религиозные практики, не знающих или не разделяющих основные положения вероучения. Результатом данного процесса стала бессмысленность определения политических предпочтений православных верующих как монолитной группы, актуализирующая потребность в изучении предпочтений православных верующих, дифференцированных по степени воцерковленности. Таким образом, из разрабатываемой в данном исследовании проблематики выкристаллизовывается следующая **проблема**: существует ли взаимосвязь между воцерковленностью и политическими предпочтениями православных верующих?

### ***Операционализация воцерковленности***

Мы стратифицируем православных верующих в зависимости от степени проникновения религиозных убеждений в их повседневные практики, то есть от степени их воцерковленности.

В результате анализа академической литературы, посвященной изучаемой нами проблематике, было выявлено несколько подходов к операционализации понятия «воцерковленность». К ним относятся: «индекс воцерковленности» В.Ф. Чесноковой [19]; концепт «традиционных верующих», разработанный К. Карайяненом и Д.Е. Фурманым [18]; операционализация через частоту посещения религиозных служб, используемая М. Тарусиным [16] и модернизированный А.В. Ситниковым индекс воцерковленности [15].

В данной работе мы не будем заострять внимание на плюсах и минусах различных операционализаций воцерковленности и предпочтительности использования того или иного подхода [6]. Вместо этого мы обратим внимание на общий элемент всех вышеобозначенных операционализаций – частоту посещения религиозных служб. Все выше обозначенные авторы используют данный критерий, однако одни при расчете воцерковленности снабжают его дополнительными переменными, а другие – нет. Вместе с тем всеми исследователями признается высокая значимость учета частоты посещения религиозных служб для определения степени погруженности человека в религиозный образ жизни. Вторым по значимости индикатором погруженности верующего является частота молитв. Результаты работы А.Ю. Кульковой [5] свидетельствуют в пользу того, что частота посещения религиозных служб является более значимой, нежели регулярность свершения молитв. Более того, политологом было выявлено, что частота совершения молитвы хуже посещения религиозных служб объясняет политическую активность граждан, так как эффект от совершения молитвы перекрывается частотой посещения церкви,

ввиду взаимосвязанности этих переменных. Учитывая данные выводы обществоведа и наличие совокупности исследовательских работ, затрагивающих интересующую на проблематику, но использующих различные операционализации к воцерковленности, логичным выводом является упрощение понятия воцерковленность и его редуцирование до частоты посещения религиозных служб.

Таким образом, в данном исследовании под термином «воцерковленность» мы будем понимать степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека, фиксируемую, прежде всего, через частоту посещения религиозных служб (церкви).

### ***Разработанность проблемы***

На сегодняшний день, академическое сообщество располагает некоторыми сведениями о различиях в политических предпочтениях представителей разных религиозно-мировоззренческих групп россиян. Данная тематика поднималась в работах С.Б. Филатова, Д.Е. Фурмана, К. Каарияйнена, М.П. Мчедлова [17; 3; 18; 10]. Однако научно подтвержденной информации о существовании различий или же идентичности политических предпочтений православных верующих, дифференцированных по степени воцерковленности, практически нет. Попытка приподнять «вуаль неведения» с данной проблемы была предпринята В.В. Локосовым [7], Ю.Ю. Синелиной [8] и А.В. Ситниковым [15], но выводы авторов оказались неоднозначными, а их осмыслению не было уделено должного внимания. Таким образом, на данный момент мы не можем сформировать чёткого мнения о взаимосвязях между воцерковленностью и политическими предпочтениями православных верующих.

### ***Методологические основания исследования***

Для прояснения исследовательской проблемы нами была предпринята попытка вторичного анализа баз социологических данных. Изучение взаимосвязей политических предпочтений и воцерковленности православных верующих происходило в методологических рамках бихевиорализма, воспринимающего исследуемые феномены в категориях «стимул-реакция» (воцерковленность – политические предпочтения). Для исследования использовался кросс-табуляционный анализ (построение и изучение таблиц сопряженности). В частности, мы проанализировали массив данных на предмет наличия статистических взаимосвязей между воцерковленностью православных верующих и таким аспектом политических предпочтений, как голосование за «Единую Россию» на предшествующих опросу федеральных парламентских выборах.

### ***Гипотеза***

Верификации в данном исследовании подлежало утверждение:

H<sub>1</sub>: воцерковленность взаимосвязана с политическими предпочтениями православных верующих (голосованием за «Единую Россию»).

### ***Эмпирическая база исследования***

Эмпирической базой стал массив «Социальная стратификация современного российского общества», данные для которого были собраны в 2005-2006 гг. Выбор данного массива, прежде всего, обусловлен наличием в нем большого количества наблюдений (N = 15000 человек), что позволило сохранить большую базу лиц, идентифицирующих себя как православных верующих, после обработки данных (N = 11246 человек). Так как сильновоцерковленных респондентов в целом существенно меньше, чем слабовоцерковленных респондентов, они реже попадают в общероссийскую выборку, хотя для изучения взаимосвязей воцерковленности с каким бы то ни было явлением необходимо значительное наполнение всех групп

православных, дифференцированных по степени воцерковленности. Поэтому стандартные выборки, используемые в общеизвестных исследовательских проектах (WVS, EVS, ESS) не позволяют изучить взаимосвязь воцерковленности с политическими предпочтениями православных верующих.

Качество данных, предоставленных в массиве исследования «Социальная стратификация современного российского общества», можно охарактеризовать как высокое: опросы проводились по случайной репрезентативной выборке без использования квот, а формулировки вопросов производились в общепринятой в академических кругах форме. Кроме того, в данной работе для прослеживания характера распределения голосов групп православных верующих, поделенных в зависимости от степени воцерковленности, использовались массивы данных European Social Survey (ESS) 2008, 2010 и 2012 гг. и массив данных European Value Survey (EVS) 2011 г.

#### **Описание процедуры анализа**

Для проведения анализа из общего массива была выделена группа лиц, идентифицирующих себя как православные верующие. После чего данная группа была распределена на подгруппы в зависимости от степени их воцерковленности, фиксируемой по частоте посещения религиозных служб. В связи с тем, что в исследовании для определения частотности посещения религиозных служб использовалось пять градаций, было сформировано пять групп православных верующих: посещающие службы каждую неделю, раз в месяц, несколько раз в год, раз в год и реже, не посещающие служб. Используя терминологию В.Ф. Чесноковой, сформированные группы можно назвать как сильновоцерковленная, полувоцерковленная, начинающая, слабовоцерковленная и нулевая.

Таблица 1

Православные верующие по группам: описательная статистика

Православные верующие по группам					
		Частота	Процент	Валидный процент	Кумулятивный процент
Валидные	Каждую неделю	317	2,1	2,8	2,8
	Раз в месяц	729	4,8	6,5	9,3
	Несколько раз в год	2960	19,5	26,3	35,6
	Раз в год и реже	2973	19,6	26,4	62,1
	Не посещаю религиозных служб	4267	28,1	37,9	100,0
	Итого	11246	74,0	100,0	
Пропущенные	Системные пропущенные	3954	26,0		
Итого		15200	100,0		

Так как одна из исследуемых нами переменных является порядковой шкалой, а другая – номинальной, мы не можем провести корреляционный или регрессионный анализы. Поэтому нами был произведен кросс-табуляционный анализ (построена таблица сопряженности) переменных «православные верующие, деленные по группам» и «электоральные предпочтения». Для установления соответствия между наблюдаемыми и ожидаемыми значениями мы применили критерий независимости  $\chi^2$  (хи-квадрат).

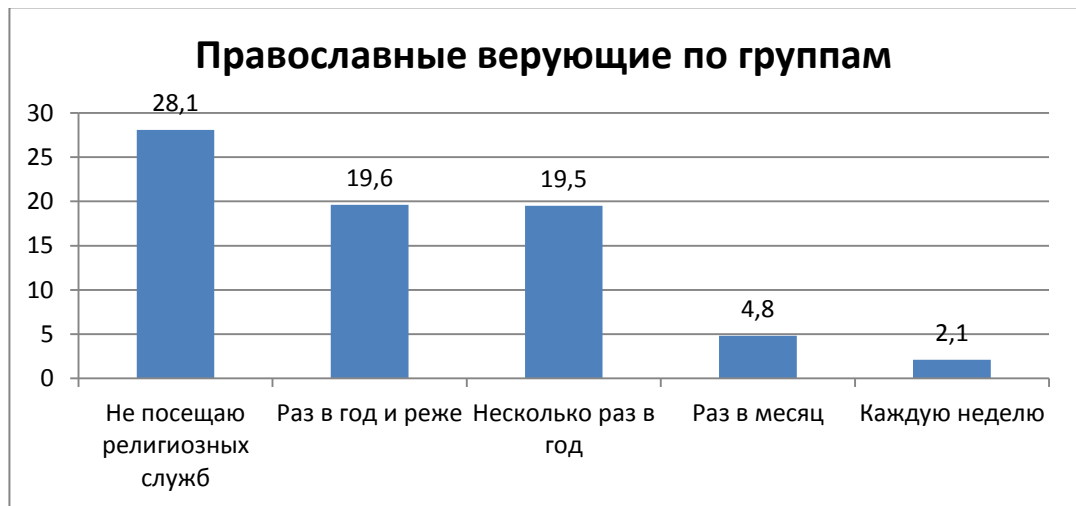


Диаграмма 1. Православные верующие по группам  
(в зависимости от частоты посещения служб)

Таблица 2

Критерии Хи-квадрат

Критерии Хи-квадрат			
	Значение	ст.св.	Асимпт. значимость (2-стор.)
Хи-квадрат Пирсона	196,310 <sup>a</sup>	48	,000
Отношение правдоподобия	194,417	48	,000
Линейно-линейная связь	38,095	1	,000
Кол-во валидных наблюдений	11246		

<sup>a</sup>. В 4 (6,2%) ячейках ожидаемая частота меньше 5. Минимальная ожидаемая частота равна 2,14.

Кросс-табуляционный анализ воцерковленности и электоральных предпочтений выявил статистически значимую связь между голосованием за «Единую Россию» и частотой посещения религиозных служб. Однако направленность данной связи различается в разных группах православных верующих.

Наивысшая степень воцерковленности (посещение служб каждую неделю) имеет отрицательную связь с голосованием за «Единую Россию», в то время как меньшая степень воцерковленности, выраженная в посещении служб раз в месяц и реже, имеет положительную связь с электоральной поддержкой «партии власти». Посещение служб несколько раз в год, характеризующее меньшую степень воцерковленности, аналогичным образом имеет положительную связь с голосованием за «Единую Россию». Посещение служб с частотностью раз в год и реже не имеет статистической связи с голосованием за «Единую Россию». В то время как отказ от посещения религиозных служб имеет отрицательную связь с голосованием за «Единую Россию». Таким образом, посещение религиозных служб каждую неделю и отказ от посещения религиозных служб – уменьшают среди православных верующих поддержку «Единой России».

Таблица 3

## Православные верующие и их электоральные предпочтения

Таблица сопряженности православные по группам * Q94. Можете ли Вы сказать, за какую партию Вы голосовали на прошедших в декабре 2003 года выборах в Государственную Думу?			Q94. Можете ли Вы сказать, за какую партию Вы голосовали на прошедших в декабре 2003 года выборах в Государственную Думу?													Итого
			СПС	РПП и ПСС	Яблоко	Аграрная партия России	Родина	ЛДПР	ЕР	КПРФ	За другую партию	Против всех	Не голосовал по партийному списку	Не ходил на выборы	Не помню	
практикующие православные по группам	Каж-дую неделю	Часто-та	7	7	2	1	20	10	87	33	4	19	7	92	28	317
		Стан-дартиз. остаток	-,4	3,3	-1,5	-1,1	2,0	-1,2	-2,1	2,0	,2	1,4	,6	2,1	-2,1	
	Раз в месяц	Часто-та	13	8	10	10	26	24	284	67	5	31	17	136	98	729
		Стан-дартиз. остаток	-1,3	1,4	-,8	1,4	-,6	-1,7	2,1	1,8	-1,1	-,1	1,2	-2,7	,3	
	Не-сколько раз в год	Часто-та	76	17	71	19	138	133	1146	240	38	119	53	544	366	2960
		Стан-дартиз. остаток	,1	-,7	2,6	-1,3	1,7	-,4	4,1	1,4	,8	-,8	,1	-5,7	-1,1	
	Раз в год и реже	Часто-та	89	20	50	25	130	155	1016	182	38	115	52	718	383	2973
		Стан-дартиз. остаток	1,5	,0	-,4	-,2	,9	1,4	-,1	-2,6	,8	-1,2	,0	,8	-,3	
	Не по-сещая религиозных служб	Часто-та	101	24	66	43	139	203	1325	311	42	203	69	1142	599	4267
		Стан-дартиз. остаток	-,7	-,9	-1,1	1,0	-2,5	,3	-3,6	-,3	-,9	1,3	-,7	4,5	1,7	
	Итого	Часто-та	286	76	199	98	453	525	3858	833	127	487	198	2632	1474	11246

Для того чтобы понять характер распределения голосов православных верующих за «Единую Россию» в рамках групп, сформированных по частоте посещения служб, и узнать насколько полученные значения велики по отношению к общему количеству, мы определили процентную долю православных верующих, проголосовавших за «Единую Россию» в каждой подгруппе.

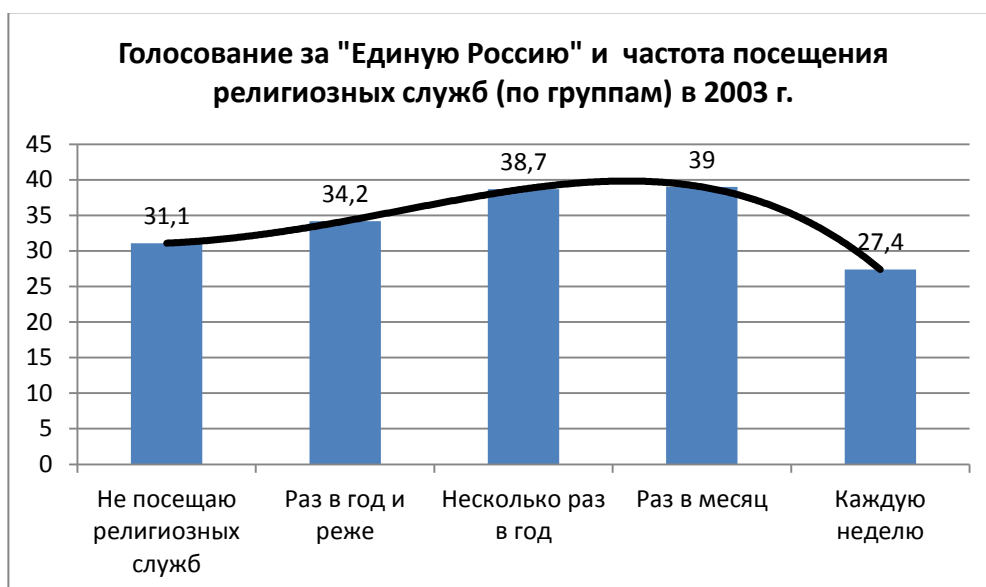


Диаграмма 2. Голосование за "Единую Россию" и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2003 г.

Из полученного распределения видно, что учащение посещения религиозных служб от «не посещаю» до «раз в месяц» увеличивает электоральную поддержку «Единой России», в то время как учащение посещения служб от «раз в месяц» до «каждую неделю» уменьшает поддержку «Единой России».

Вместе с тем необходимо отметить, что в наиболее воцерковленной группе, характеризующейся еженедельным посещением религиозных служб, существует положительная связь с голосованием за КПРФ и «Родину». В группе с частотностью посещения служб раз в месяц также существует положительная связь с голосованием за КПРФ. Посещение религиозных служб несколько раз в год имеет положительную связь с голосованием за «Родину». Посещение религиозных служб раз в год и реже характеризуется наличием отрицательной связи с голосованием за КПРФ. А непосещение служб вообще отрицательно связано с голосованием за партию «Родина».

Кроме того, еженедельное посещение служб положительно связано с отказом от участия в избирательном процессе. Посещение служб раз в месяц отрицательно связано с графой «не ходил на выборы», равно как и посещение служб несколько раз в год. Посещение служб раз в год и реже не связано с отказом от участия в выборах, тогда как отказ от посещения религиозных служб положительно связан с отказом от участия в выборах.

Иными словами, статистический анализ свидетельствует о том, что:

- 1) наиболее воцерковленные верующие (церковный народ) меньше голосуют за «Единую Россию», но чаще выбирают КПРФ и «Родину», а также чаще не ходят на выборы;
- 2) менее воцерковленные верующие (полувоцерковленные) часто голосуют за «Единую Россию» и КПРФ и реже отказываются от участи в выборах;
- 3) православные с еще более редкой частотностью посещения служб (начинающие) активно голосуют за «Единую Россию» и «Родину» и редко отказываются от участия в выборах;
- 4) православные, посещающие религиозные службы раз в год и реже (слабовоцерковленные), реже голосуют за КПРФ;

5) лица, идентифицирующие себя как православные верующие, но не посещающие религиозных служб (нулевая группа) реже голосуют за «Единую Россию» и «Родину», но чаще отказываются от участия в выборах.

Для определения степени близости статистической связи к функциональной (для измерения тесноты стохастической связи) мы воспользовались коэффициентом сопряженности признаков Пирсона, применяемым в таблицах с произвольным числом строк и столбцов. Данный критерий измеряется в шкале от 0 до 1, где нулевой показатель свидетельствует о том, что связь между исследуемыми признаками отсутствует, а единица что – переменные полностью зависимы. При этом коэффициент Пирсона никогда не достигает единицы, а его максимальное значение напрямую зависит от размерности таблицы сопряженности. Вычисленный коэффициент сопряженности признаков Пирсона (0,131) свидетельствует о наличии **слабой, но статистически значимой функциональной связи** между воцерковленностью (частотой посещения религиозных служб) и голосованием.

Таблица 4

Меры связи			
Симметричные меры			
		Значение	Прибл. значимость
Номинальная по номинальной	Фи	,132	,000
	V Крамера	,066	,000
	Коэффициент сопряженности	,131	,000
Кол-во валидных наблюдений		11246	

Так как согласно нашим априорным представлениям воцерковленность является независимой переменной, а политические предпочтения – зависимой, полученные результаты **могут получить** следующую интерпретацию: воцерковленность положительно взаимосвязана с голосованием за «Единую Россию», однако эта связь не является монотонно возрастающей, так как наиболее воцерковленная группа православных верующих демонстрирует отрицательную связь с голосованием за «Единую Россию».

К сожалению, ввиду ограниченности выборочных совокупностей проектов WVS, EVS, ESS мы не можем проверить вывод о наличии слабой, но статистически значимой связи между воцерковленностью и голосованием (стандартизированные остатки при столь малых выборках православных верующих оказываются незначимы). Однако проанализировав массивы данных этих исследовательских проектов, мы можем проследить характер распределения голосов групп православных верующих, поделенных в зависимости от степени воцерковленности, за «Единую Россию».

Для этого мы воспользовались массивами данных ESS 2008-2010-2012 гг. В этих массивах посещение религиозных служб измеряется по иной шкале, чем в используемом нами массиве проекта «Социальная стратификация современного российского общества». Поэтому нам пришлось перекодировать семипунктную шкалу ESS в используемую нами пятипунктную.

В 2008 и 2010 г. в опроснике ESS у респондентов спрашивалось об их электоральных предпочтениях на последних выборах в Государственную Думу РФ, проходивших в 2007 г.

В результате анализа данных 2008 г. было получено следующее распределение голосов подгрупп православных верующих.



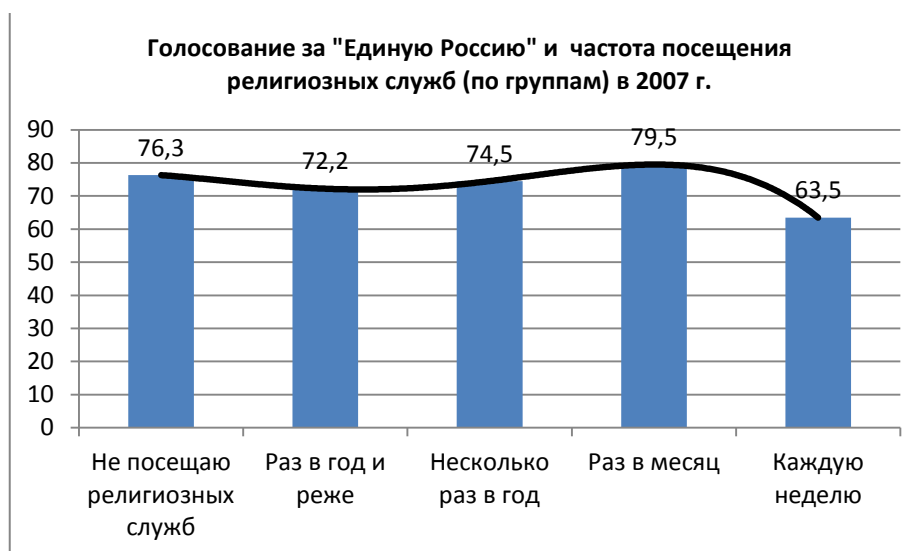


Диаграмма 3. Голосование за "Единую Россию" и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. (ESS, 2008 г.)

Распределение ответов православных респондентов в 2007 г. несколько изменилось по сравнению с 2003 г. Так существенно увеличилось количество верующих, голосующих за «Единую Россию» среди православных, не посещающих религиозных служб. В итоге получилось, что православные, посещающие службы раз в год и реже менее поддерживают «Единую Россию», нежели граждане, не посещающие служб вообще, но считающие себя православными. Вместе с тем, в остальном распределение голосов православных сохранило ранее выявленный параболический тренд – сначала увеличение голосования за «Единую Россию» следует вместе с учащением посещения служб, однако при в диапазоне частотности посещения от «раз в месяц» до «каждую неделю» поддержка «Единой России» резко падает.

Анализ данных 2010 г. предоставил схожую картину распределения голосов подгрупп православных верующих на федеральных парламентских выборах 2007 г. При этом группа не посещающих службы демонстрировала более умеренную поддержку «Единой России», чем выданную в массиве 2008 г. Параболический тренд также сохранился – поддержка «Единой России» увеличивается вместе с частотностью посещения религиозных служб в диапазоне от «раз в год и реже» до «раз в месяц» и резко падает в диапазоне от «раз в месяц» до «каждую неделю».

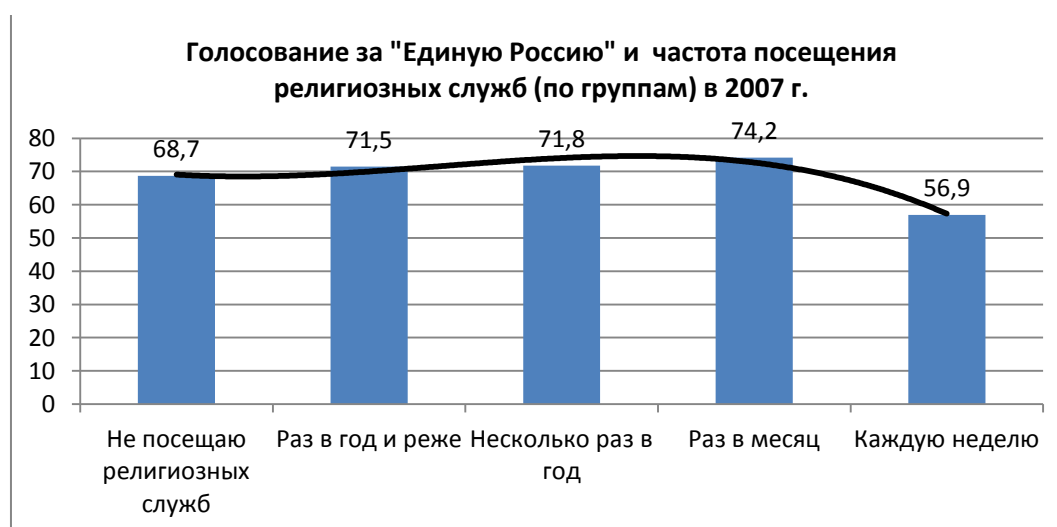


Диаграмма 4. Голосование за "Единую Россию" и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2007 г. (ESS, 2010 г.)

Аналогичное распределение голосов православных верующих было выявлено и в массиве 2012 г., в котором респонденты сообщали о своих предпочтениях на думских выборах 2011 г. Однако группа не посещающих вновь явила активнейшую электоральную поддержку «Единой России» и существенно опередила в этом показателе, даже группу посещающих религиозные службы раз в год – самую активно голосующую за «Единую Россию» из посещающих службы групп. В остальном параболическая тенденция сохранилась. Наиболее воцерковленные верующие продолжали демонстрировать наименьшую поддержку «Единой России».

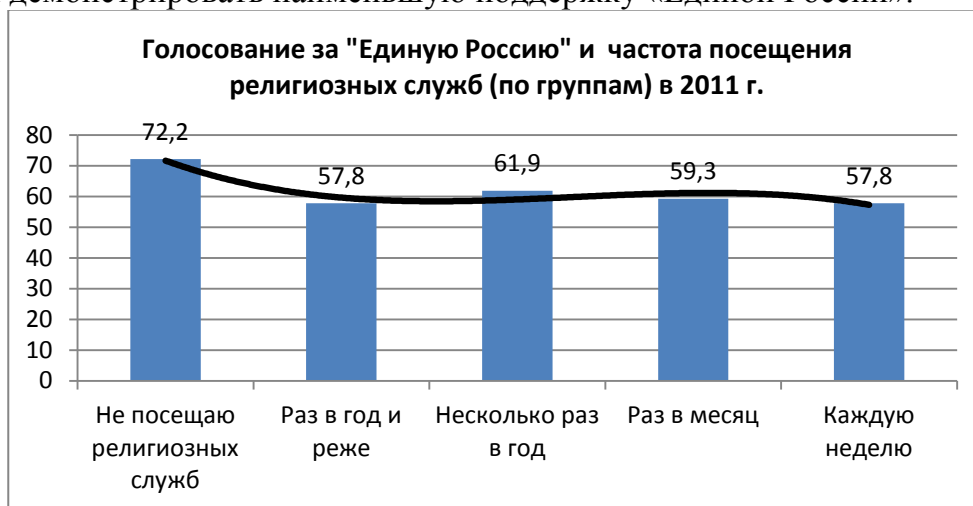


Диаграмма 5. Голосование за "Единую Россию" и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. (ESS, 2012 г.)

Изучение распределения голосов православных верующих в думской избирательной кампании 2011 г. было произведено не только на данных ESS 2012 г., но еще и на массиве данных EVS 2011 г. Для этого семипунктная шкала из EVS также была перекодирована в используемую нами пятипунктную.

В результате было получено распределение, сохраняющее параболический тренд, но вновь отличное в группе не посещающих религиозные службы. На этот раз не посещающие религиозные службы православные верующие продемонстрировали наименьшую поддержку «Единой России» (согласно данным ESS – эта группа наоборот оказала высочайшую поддержку «партии власти»). В остальном параболическая тенденция сначала увеличивающейся, а после снижающейся поддержки «Единой России» сохранилась.

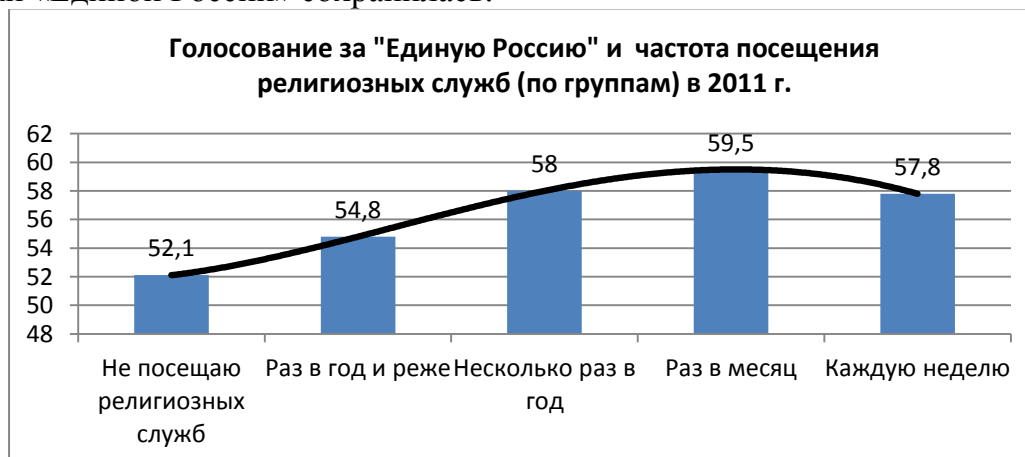


Диаграмма 6. Голосование за "Единую Россию" и частота посещения религиозных служб (по группам) в 2011 г. (EVS, 2011 г.)

Таким образом, сравнив доли голосов православных верующих, разделенных по группам в зависимости от частоты посещения религиозных служб (воцерковленности), отданные за «Единую Россию» в 2003, 2007 и 2011 гг., мы можем сделать вывод о сравнительном постоянстве параболического тренда во взаимосвязи воцерковленности православных верующих и электоральной поддержки «Единой России». При этом необходимо отметить, отсутствие стабильности в голосовании православных верующих, не посещающих религиозные службы, за «Единую Россию». Согласно проанализированным данным, показатель поддержки данной партии среди нулевой по степени воцерковленности группы характеризуется резкими разнонаправленными скачками.

### ***Результаты***

Итогом проведения статистического анализа стало выявление наличия слабой, но статистически значимой функциональной связи между воцерковленностью (частотой посещения религиозных служб) и голосованием за «Единую Россию» (вычисленный коэффициент сопряженности признаков Пирсона составил 0,131). Таким образом, была подтверждена гипотеза, согласно которой воцерковленность взаимосвязана с политическими предпочтениями православных верующих.

Вместе с тем было установлено, что выявленная взаимосвязь не является монотонно возрастающей, а визуально напоминает выпуклую параболу, растущую по мере учащения частотности посещения религиозных служб от «раз в год и реже» до «раз в месяц» и уменьшающуюся от «раз в месяц» до «каждую неделю». Иными словами, наиболее воцерковленная группа православных верующих демонстрирует отрицательную связь с голосованием за «Единую Россию». Данная «закономерность» в распределении голосов наиболее воцерковленных православных верующих также была выявлена и на данных EES 2008, 2010 и 2012 гг. и данных EVS 2011 г.

Однако результаты исследования не позволяют нам сделать однозначный вывод о политических предпочтениях православных верующих, не посещающих религиозные службы (нулевая группа). Показатели, характеризующие политический выбор данной группы в одной и той же электоральной компании, кардинально различаются от массива к массиву, что актуализирует потребность в дополнительном исследовании данного явления.

### ***Интерпретации выявленной связи***

Выявленное распределение электоральной поддержки «Единой России» различными группами православных верующих было проинтерпретировано, в результате чего было сформулировано несколько версий каузации полученной взаимосвязи:

1) пожилой возраст большинства верующих в наиболее воцерковленной группе оказывает отрицательное влияние на голосование за «Единую Россию» и положительное на голосование за КПРФ и патриотическо-державнические партии;

2) высокая степень проникновения религиозных убеждений в сознание человека, фиксируемая в еженедельном посещении религиозных служб, понижает интерес верующего к мирским явлениям и повышает интерес к трансцендентному, что проявляется в увеличении среди наиболее воцерковленных частотности отказа от участия в выборах;

3) учащение посещения религиозных служб оказывает благотворное воздействие социальную ответственность верующего, усиливает чувство причастности к религиозной общности и увеличивает желание помочь своей общности, что

проявляется в голосовании за политическую силу, поддерживающую данную общность;

4) решающее воздействие на умонастроения верующих, сохраняющих интерес к мирским явлениям (в том числе к электоральным предпочтениям), оказывает позиция пастыря и около церковной среды (субкультуры). Верующие в своем большинстве следуют мнению окормляющего их пастыря и ведут себя в соответствии с нормами, заведенными в их околоцерковном сообществе, а на сегодняшний день клир РПЦ лоялен «Единой России».

### **Заключение**

В данной работе мы попытались выяснить, существует ли взаимосвязь между воцерковленностью и политическими предпочтениями православных верующих? Для этого мы сосредоточили внимание на одном из аспектов политических предпочтений православных верующих, а именно на электоральных предпочтениях, выраженных в голосовании за «Единую Россию», и проанализировали массив вторичных социологических данных на предмет наличия статистических взаимосвязей между воцерковленностью православных верующих и голосованием за «Единую Россию».

В результате статистического анализа было выявлено наличие слабой статистически значимой положительной немонойтонной связи, которая визуально может быть представлена в виде выпуклой параболы. Выявленная взаимосвязь была проинтерпретирована и получила четыре версии каузации. Вместе с тем необходимо отметить, что факт выявления взаимосвязи между двумя переменными еще не означает наличия между ними причинно-следственной связи. Необходимо особо отметить, что затронутая в данной работе проблематика в значительной степени является неизученной и требует более пристального внимания исследователей.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Богачев М.И. Ревитализация православия в России: причины и возможные последствия // Бизнес. Общество. Власть. 2013. № 15. С. 1-32.
2. Исследование ФОМ «Ценности: религиозность».- [Электронный ресурс].- <http://fom.ru/obshchestvo/10953> (дата обращения: 30.04.13).
3. Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. №6. – [Электронный ресурс]. – <http://www.atheism.ru/old/OthAth1.html> (дата обращения: 16.01.14).
4. Ключевская Е. Пища богов пользуется спросом // Российская газета.-2012.- №5700. – [Электронный ресурс].- <http://www.rg.ru/gazeta/ufo/2012/02/09.html> (дата обращения: 30.04.13).
5. Кулькова А.Ю. Влияние религиозности на политическое участие в современной России: Автореф. дис. на соиск. уч. степ. маг. полит. наук. – М.: Б.и., 2014. – [Электронный ресурс].- <http://fpp.hse.ru/vkr> (дата обращения: 30.06.14).
6. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? / С.Д. Лебедев, В.В. Сухоруков // Социологические исследования. 2013. № 1. С. 118-126.
7. Локосов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования.-2006.-№11. – [Электронный ресурс].- [http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009\\_Lokosov\\_82-89.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009_Lokosov_82-89.pdf) (дата обращения: 16.01.14).
8. Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (Религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С.135-158. – [Электронный ресурс]. – <http://www.isras.ru/publ.html?id=1322> (дата обращения: 16.01.14).
9. Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Религиозная ситуация в Ярославской области. – М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2004.

10. Мchedlov M.P. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России.- М.: Научная книга, 2005.
11. Национальная он-лайн организация русских мусульман. – [Электронный ресурс].- <http://www.pravoverie.org> (дата обращения: 31.12.13).
12. Писманик М.Г. Этюды о социальных перспективах отечественной религиозности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.-2010.-№3. – [Электронный ресурс].- [http://religion.ranepa.ru/sites/default/files/2010\\_3.pdf](http://religion.ranepa.ru/sites/default/files/2010_3.pdf) (дата обращения: 30.05.14).
13. Почему на упаковках продукции «Русское Молоко» зачеркнут штрих-код? – [Электронный ресурс].- [http://www.russkoe-moloko.ru/shtrih\\_kod.html](http://www.russkoe-moloko.ru/shtrih_kod.html) (дата обращения: 30.05.14).
14. Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России//Отечественные записки. 2013. №1. – [Электронный ресурс].- <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 31.12.13).
15. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. – СПб.: Алетейя, 2012.
16. Тарусин М. Реальная Россия: Социальная стратификация современного российского общества. – М.: «Журнал Эксперт», 2006.
17. Филатов С.Б., Фурман Д.Е. Религия и политика в массовом сознании // Социологические исследования. 1992. № 7. С. 3-12. [Электронный ресурс]. <http://ecsocman.hse.ru/data/710/892/1216/016Vorontsova.pdf> (дата обращения: 15.03.14).
18. Фурман Д.Е., Каарияйнен К. – Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России.- СПб.; М.: Летний сад, 2000. – 248 с. – [Электронный ресурс]. – <http://www.verigi.ru/?book=211> (дата обращения: 16.01.14).
19. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – [Электронный ресурс].- [http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova\\_00.htm](http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm) (дата обращения: 03.01.14).

#### REFERENCES

1. Bogachev M.I. Revitalization of Orthodoxy in Russia: causes and possible results // Business. Society. Power. 2013. № 15. P. 1–32.
2. Research of Public Opinion Foundation «Values: religiosity».- [e-source].- <http://fom.ru/obshchestvo/10953> (accessed date: 30.04.13).
3. Kaariajnen K., Furman D.E. Believers, atheists and others (evolution of Russian religiosity) // Questions of philosophy. 1997. №6. - [E-source]. - <http://www.atheism.ru/old/OthAth1.html> (accessed date: 16.01.14).
4. Kljuchevskaja E. Gods' food is in demand // Russian newspaper.-2012.-№5700. - [E-source].- <http://www.rg.ru/gazeta/ufo/2012/02/09.html> (accessed date: 30.04.13).
5. Kulkova A.Y. The influence of religiosity on the political participation in modern Russia: Автореф. дис. насоиск. уч. степ. маг. полит. наук. – М.: Б.и., 2014. – [E-source].- <http://fpp.hse.ru/vkr> (accessed date: 30.06.14).
6. Lebedev S.D., Sukhorukov V.V. Narrow wrong way? / S.D. Lebedev, V.V. Sukhorukov // Sociological researches. 2013. № 1. P. 118-126.
7. Lokosov V.V. Does the religiosity influence on the political consolidation of the society? // Sociological researches.-2006.-№11. - [E-source].- [http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009\\_Lokosov\\_82-89.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009_Lokosov_82-89.pdf) (accessed date: 16.01.14).
8. Lokosov V.V., Sinelina Y.Y. Relationship between religious and political orientations of the faithful Russians // Religion in the selfconsciousness of people (Religious factor in the identification processes) / resp. editor. Mchedlov M.P.. - М.: the Institute of Sociology RAS, 2008. P.135-158.- [E-source]. -<http://www.isras.ru/publ.html?id=1322> (accessed date: 16.01.14).
9. Lokosov V.V., Sinelina Y.Y. Religious situation in the Yaroslavl region. – М.: RITs ISPR RAS, 2004.
10. Mchedlov M.P. Theological essays. Religion in the spiritual and social-political life of modern Russia. - М.: Scientific book, 2005.

11. National on-line Russian Muslims organization. - [E-source].- <http://www.pravoverie.org> (accessed date: 31.12.13).
12. Pismanik M.G. Essays about social perspectives of native religiosity // State, Religion and Church in Russia and Worldwide.-2010.-№3. - [E-source].- [http://religion.ranepa.ru/sites/default/files/2010\\_3.pdf](http://religion.ranepa.ru/sites/default/files/2010_3.pdf) (accessed date: 30.05.14).
13. Why is the barcode on the packages of the products “Russian Milk” crossed out? - [E-source].- [http://www.russkoe-moloko.ru/shtrih\\_kod.html](http://www.russkoe-moloko.ru/shtrih_kod.html) (accessed date: 30.05.14).
14. Sinelina Y.Y. Religiosity in modern Russia // Patriotic notes. 2013. №1. – [E-source].- <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (accessed date: 31.12.13).
15. Sitnikov A.V. Orthodoxy, institutions of government and civil society in Russia. – St.P.: Aleteya, 2012.
16. Tarusin M. Real Russia: Social stratification of modern Russian society. – M.: «Journal Expert», 2006.
17. Philatov S.B., Furman D.E. Religion and politics in the popular consciousness // Sociological researches. 1992. №7. P. 3-12. [E-source].<http://ecsocman.hse.ru/data/710/892/1216/016Vorontsova.pdf> (accessed date: 15.03.14).
18. Furman D.E., Kaariajnen K. – Old churches, new believers: Religion in the popular consciousness of post-Soviet Russia.- St.P.; M.: Summer garden, 2000. - 248 p. - [e-source]. - <http://www.verigi.ru/?book=211> (accessed date: 16.01.14).
19. Chesnokova V.F. By narrow way. Churchliness process of Russian population at the end of XX century. M.: Academic project, 2005.– 304 p. - [e-source]. - [http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova\\_00.htm](http://krotov.info/history/20/1990/chesnokova_00.htm) (accessed date: 03.01.14).

***Жемчураева С.Ш., Ибрагимова Э.М.***

*(Грозненский государственный нефтяной технический университет имени академика М.Д. Миллионщикова, Чеченский государственный педагогический институт, Грозный)*

## **ИДЕНТИЧНОСТЬ И ФОРМИРОВАНИЕ УСТАНОВОК ТОЛЕРАНТНОГО СОЗНАНИЯ И ПОВЕДЕНИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ**

**Аннотация.** В статье сделана попытка проанализировать толерантное сознание и поведение студентов. В работе данные результаты эмпирического социологического исследования, посвящённого изучению толерантности молодёжи Чеченской республики.

**Ключевые слова:** толерантность, идентичность, чеченцы, студенческая молодёжь Чеченской республики.

***Zhemchuraeva S.Sh., Ibragimova E.M.***

*(Grozny state oil technical university by Acad. M.D. Millionshikov, Chechen state pedagogical institute, Grozny)*

## **IDENTITY AND FORMATION OF YOUNG STUDENTS' TOLERANT CONSCIOUSNESS AND BEHAVIOR IN CHECHEN REPUBLIC**

**Abstract.** In article attempt of the analysis of tolerant consciousness and behavior of students is made. Results of the empirical sociological research devoted to studying of level of tolerance of youth of the Chechen republic are given in work.

**Keywords:** Tolerance, identity, Chechens, student's youth of the Chechen republic.

В последнее десятилетие XX века, ставшее для России периодом глубоких трансформаций, коренным образом изменились экономическая и социально-политическая ситуация в стране, миграционный режим, а вместе с ними – и общественное сознание россиян. Процессы дестратификации общества, материальная бедность больших групп населения, потерявших былой статус, массовая миграция в Россию снижают порог терпимости, провоцируют рост политического противостояния и непримиримости, агрессии, насилия в обществе, обострение социальных и этнических конфликтов, то есть создаются благоприятные условия для роста интолерантности в различных сферах жизни общества. В связи с этим проблема толерантности и общественной солидарности в российском обществе в настоящее время стала одной из основных его социальных проблем [1, с. 116–122].

На современном этапе развития российского общества особенного внимания заслуживает вопрос религиозной и этнической толерантности. Российский опыт многовекового совместного бытия конфессий и религий подсказывает необходимость иных средств и путей, обеспечивающих комфортное и уважительное их существование. Среди прочего тут важно видеть различие между объективными процессами экономической и политической интеграции, углубления научно-технологического, информационного сотрудничества и опасностями унификации, обезличивающей народы, ставящей под вопрос сохранение их «особости». Во все времена попытки нивелировать культурно-нравственные и религиозные идентичности вызывали сопротивление их носителей [4, с. 208–212]. По мнению многих ученых, идентичность – многоуровневая изменчивая структура, состоящая из многих компонентов. Она является одним из доминирующих факторов в формировании и развитии личности. Процесс всестороннего включения индивида в ценностный мир своей культуры, в ее информационное поле, и, что особенно важно, в традиционную систему ценностей представляет собой важнейшие средства аккумуляции и трансляции коллективного опыта [3, с. 62].

Суть идентичности противоречива и основана на потребности и необходимости каждого человека защищать свою идентичность. Этой потребностью человек способен спровоцировать как агрессивные, так и миролюбивые действия с целью самосохранения и защиты своей самобытности, особенно в борьбе с разрушительным воздействием глобализации. «И если мы хотим, чтобы современный мир не превратился в первобытные джунгли, – пишет Амин Маалуф, – мы обязаны тщательно изучать, спокойно обсуждать, глубоко понимать двойственную природу этого феномена и, прежде всего, тот факт, почему множество преступлений в современном мире совершается от имени или во имя обретения или сохранения идентичности» [2, с. 195].

Со временем практика толерантного сосуществования различных религий и этносов при сохранении их самобытности значительно углубилась. В настоящее время цивилизованный мир видит основное требование толерантной культуры в следующем: свободное исповедание каждым гражданином, общественной группой свободно избранных нравственных, социально-политических, мировоззренческих предпочтений, лояльное, терпимое, не враждебное, уважительное отношение к аналогичному выбору других. Толерантность базируется на признании, уважении прав и свобод всех людей и общностей; она является признаком уверенности человека в надежности своих позиций, отсутствия боязни сравнения и конкуренции с другими воззрениями, боязни утратить свойственные ему различия [6, с. 364–365]. Именно такой подход может быть предпосылкой свободного самоопределения личности в иной этноконфессиональной среде и, соответственно, предпосылкой

диалога, сотрудничества последователей различных религий, культурных традиций. Подобный подход открывает возможности и для позитивного взаимовлияния культур, их взаимообогащения [7].

В 2013 году сотрудниками кафедры «Политология и социология» ГГНТУ им. акад. М.Д. Миллионщикова было проведено социологическое исследование с целью выявления уровня межэтнической и межконфессиональной толерантности студентов Грозненского государственного нефтяного технического университета имени академика М.Д. Миллионщикова, Чеченского государственного университета, Чеченского государственного педагогического института.

Объектом исследования являются студенты 3-4 курсов ГГНТУ им. акад. М.Д. Миллионщикова, ЧГУ, ЧГПИ. Генеральная совокупность 2599 человек. Выборочная совокупность 526 студентов, что обеспечивает уровень доверительности 95% и допустимую ошибку выборки 5%. Тип выборки пошаговая (шаг 5).

В качестве основы проведения исследования была разработана анкета для формализованного интервью, которая включала в себя 5 блоков вопросов.

Для выявления уровня межконфессиональной толерантности студентов были разработаны два полярных суждения универсального характера. Первое, толерантное: «Все религии, существующие в России, должны быть равноправны» (54,4%). Второе, интолерантное: «Самой главной религией в России должен быть ислам» (77,2%). Суждение нетолерантного характера получило большую поддержку, чем толерантное, однако данный факт не является, на наш взгляд, свидетельством низкого уровня межконфессиональной толерантности среди чеченской молодежи. В целом, в отличие от других форм толерантности религиозные отношения и ценности не рассматриваются большинством студентов как факторы социальной напряженности повседневной жизни и общества в целом. Возможно, это связано с тем, что опрошенные молодые люди постоянно проживают в основном в окружении единоверцев.

Ислам в Чечне, по признанию многих исследователей, имеет многовековую историю. «Сила Ислама в том, что он утверждался на периферии мусульманского мира, адаптируясь к этнокультурным особенностям региона», – пишет известный религиовед Вахит Акаев. Он подчеркивает, что «на Северо-Восточном Кавказе (Дагестане, Чечне и Ингушетии) ислам распространялся в форме суфизма, представленного через тарикаты накшбандийа, кадирийа и шазалийа» [8].

Не переводятся «аналитики», которые за каждым серьезным событием в Чечне видят клан, тайп, вирд или еще что-то из этого ряда [5, с. 98–104]. Однако сами чеченцы нередко, прожив бок о бок десятки лет, узнают о тайповой или вирдовой принадлежности друг друга случайно, а иногда в связи с какими-либо чрезвычайными обстоятельствами. А к какому суфийскому братству человек себя относил, как правило, становится известным вообще после его смерти, когда возникают вопросы, как хоронить, совершать громкий зикр или нет и т.д. [8]

Для выявления роли и места вирдовой принадлежности нами был сформулирован соответствующий вопрос, ответы на который распределились следующим образом. Значительная часть респондентов (69%) не относит себя ни к одному из вирдовых братств, а считает себя «просто мусульманами». К кадирийскому вирду причислили себя 11% студентов, в то время как к накшбандийскому вирду относят себя 7% опрошенных. Затруднились ответить на данный вопрос 13% респондентов. Полученные ответы еще раз подтверждают низкий уровень вирдовой дифференциации среди студенческой молодежи.



Хотя студенты ВУЗов Чеченской республики в подавляющем большинстве (95,9%) относят себя к чеченцам, проблема межнациональных отношений и в студенческой среде, и в оценках ее роли в обществе в целом, далеко для них не безразлична.

Этническая идентичность занимает значимое место в структуре коллективных идентификаций студентов. Почти две трети (59,9%) отличают себя от других по национальной принадлежности. В отличие от других идентичностей, этническая идентичность может стать как фактором повышения, так и понижения межэтнической толерантности. Все зависит от социокультурного контекста, а также развития конкретной ситуации.

Более конкретными индикаторами межэтнической толерантности будущих специалистов явились вопросы о предполагаемых ситуациях: отношение к браку с человеком другой национальности, к возможному соседству с людьми различных национальностей.

Как нетолерантное рассматривалось желание респондента иметь в качестве супруга (и) человека своей национальности, либо выбор супруга (и) в зависимости от национальности. Толерантным является безразличие к национальности супруга (и), либо непридание этому признаку особого значения. К возможности брака с человеком другой национальности большинство студентов не проявляют толерантности. Четко выраженная ориентация только на брак с человеком своей национальности характерна для 64,2% респондентов.

Для выявления степени выраженности этнической толерантности студентов применительно к современной ситуации в Грозном и российском обществе в целом были разработаны 6 суждений, три из которых носили толерантный, а другие три – интолерантный характер.

Одним из основных проявлений интолерантности среди опрошенных явилось согласие с суждением о том, что «Люди одних национальностей от природы лучше других» (21,6%). Высокая степень согласия с суждением «Надо ограничить проживание в Чечне представителей иных национальностей» рассматривалась как проявление нетолерантности. Согласились с таким суждением 18,7%.

Более универсальными, не связанными с конкретной ситуацией, индикаторами этнической толерантности являются степень выраженности согласия с суждениями «Деление людей на национальности – это пережиток прошлого» (8,2%) и «Россия – многонациональная страна, и ее президент не обязательно должен быть русским по национальности» (5,4%).

Первое суждение отражает идеи советского интернационализма, а также в определенной мере соответствует европейскому пониманию этнической толерантности. Однако согласие с ним выразила небольшая часть опрошенных. Это еще раз подчеркивает значимость роли этнической идентичности для современной молодежи.

Наименее этническая толерантность студентов проявилась в ответах на максимально отвлеченный от социального контекста вопрос. В какой степени можно согласиться с суждением «Общество богаче и культурнее, когда люди разных национальностей живут рядом». Только незначительная часть (8,1%) согласилась с ним.

Исследование со всей очевидностью показало, что развитие культуры толерантного сознания, восприятие ценностей цивилизованного общества в Чеченской

Республике находятся на сложном этапе. В целом, толерантность студентов невысока, т.к. степень согласия с суждениями толерантного характера не превосходит таковую по отношению к нетолерантным утверждениям. Результаты, полученные в ходе исследования, могут служить при разработке соответствующих программ и реализации национальной политики в регионе. В этих условиях роль СМИ как основного фактора воспитания, формирования толерантного сознания трудно переоценить. Основной их задачей в настоящее время является увеличение в населении доли лиц, позитивно настроенных по отношению к представителям иных конфессий и этносов, всеми доступными методами.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бадыштова И.М. Горные страны: Расселение, этнодемографические и геополитические процессы, геоинформационный мониторинг: Материалы Международной конференции, Ставрополь-Домбай, 25–30 сентября. М.- Ставрополь, 2005. С. 116-122.
2. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки / М.Н. Губогло; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 2003. С. 195.
3. Жаде З.А. Векторы геополитической идентичности. Ростов-н/Д., 2007. С. 62.
4. Логинов А.В. Власть и вера. М., 2005. С. 208–212.
5. Манкиев А.А., Ибрагимов М.М., Жемчурова С.Ш. Чеченский тайп в его историческом прошлом и сознании современной студенческой молодежи // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2013. №3 (20). С. 98–104.
6. Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. М., 2005. С. 364–365.
7. Мчедлов М.П. Религиозная идентичность. О новых проблемах в межцивилизационных контактах // <http://www.religare.ru/article34079.htm> (дата обращения: 26.04.2014).
8. Эминов С. Братство вирда // <http://kavpolit.com/bratstvo-virda/?print> (дата обращения 19.10.2013).

#### REFERENCES

1. Badishtova I.M. Highlands: Settlement, ethnodemographic and geopolitical processes, geoinformation monitoring: Materials of International conference, Stavropol-Dombay, 25-30 September. M.- Stavropol, 2005. P. 116-122.
2. Guboglo M.N. Identification of identity: Ethno-sociological essays / M.N. Guboglo; N.N. Miklukho-Maklay institute of ethnology and anthropology. M., 2003. P. 195.
3. Zhade Z.A. Vectors of the geopolitical identity. Rostov-on/D., 2007. P. 62.
4. Loginov A.V. Power and faith. M., 2005. P. 208-212.
5. Mankiev A.A., Ibragimov M.M., Zhemchurava S.Sh. Chechen type in its historical past and the consciouness of modern student youth // Forerunner of the Academy of sciences of Chechen Republic. 2013. №3 (20). P. 98-104.
6. Mchedlov M.P. Theological essays. Religion in the spiritual and social-political life of modern Russia.- M.: Scientific book, 2005. P. 364-365.
7. Mchedlov M.P. Religious identity. About new problems in intercivilizational contacts // <http://www.religare.ru/article34079.htm> (accessed date: 26.04.2014).
8. Eminov S. Fellowship of the wird // <http://kavpolit.com/bratstvo-virda/?print> (accessed date 19.10.2013).

*Кублицкая Е.А.*  
(ИСПИ РАН, Москва)

## **РАЗВИТИЕ ПРОЦЕССА ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ В МЕГАПОЛИСЕ (МОНИТОРИНГОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ)**

**Аннотация.** Статья посвящена изучению уровня и степени религиозности населения. Автор использует результаты мониторинговых социологических опросов Института социально-политических исследований РАН в столичном мегаполисе.

**Ключевые слова:** десекуляризация, мегаполис, мониторинг, воцерковленность.

*Kublitskaja E.A.*  
(ISPR RAS, Moscow)

## **DEVELOPMENT OF DESECULARIZATION PROCESS IN MEGAPOLIS (MONITORING RESEARCH)**

**Abstract.** The article is concerned with the research of religiosity level and degree of population. The author turns to the results the of monitored sociological interviews made by the Institute of Sociopolitical Researches of the Russian Academy of Sciences in Moscow.

**Key words:** desecularization, megapolis, monitoring, churchliness.

В практике социологических опросов населения Институтом социально-политических исследований (ИСПИ РАН) для получения достоверной информации о степени религиозности и атеистичности населения применяется сбалансированная система агрегирующих показателей для построения соответствующих типологических групп. Оценочные критерии определяются на основе синтеза концептуальных признаков и ранжирования эмпирических, наблюдаемых характеристик религиозности и атеистичности, т.е. результирующих показателей, которые характеризуют религиозное и нерелигиозное сознание и поведение респондентов.

Одним из общеизвестных методологических принципов, характеризующих в целом развитие или стагнацию секуляризации общества, является дихотомическое деление населения на религиозное и нерелигиозное на основании наличия или отсутствия веры в существование сверхъестественных сил. Несмотря на то, что этот критерий является общим и фундаментальным показателем религиозного сознания, традиционные представления о боге и других догматах религии могут иметь видоизмененный характер. Для определения уровня религиозности вполне можно обойтись данным показателем и показателем самоидентификации («Считаете ли Вы себя: Верующим – Колеблющимся между верой и неверием»).

При изучении десекуляризационного процесса в настоящее время учитывается в первую очередь факт «латентной» атеизации населения. Постоянно уточняются показатели атеистического, нерелигиозного сознания и поведения: если раньше верующие скрывали свои религиозные убеждения, то сейчас негативному отношению подвергаются убежденные атеисты. Проведенный социологический анализ доказывает, что показатель «самооценки» «заработал» у религиозного населения, так как нет причин скрывать свои убеждения, и в то же время он оказался недостоверным при определении нерелигиозного населения страны. Так, часть не-

религиозных респондентов или идентифицируют себя с «колеблющимися», или просто уходят от ответа (индикатор: «затрудняюсь ответить»). Таким образом, если в советский период показатель самоидентификации по отношению к религии и атеизму занижал уровень религиозности и завышал степень распространения секуляризации, то в современном российском обществе с точностью наоборот – завышает уровень и степень религиозности с занижением уровня и степени атеистичности населения.

Тем не менее, принцип необходимого сочетания показателей, характеризующих религиозное сознание и поведение индивида при измерении степени религиозности, остается неизменным в своей сущности. Но традиционное культовое поведение (как составная часть религиозного) претерпело множество изменений и в последние годы в наших исследованиях не всегда рассматривалось в качестве имманентной характеристики религиозности. Действительно, такой традиционный показатель религиозного поведения, как культовая активность, перестал быть его обязательным компонентом, поскольку участие в церковных праздниках и обрядах имеет в большинстве случаев нерелигиозную мотивацию. Культовое поведение («воцерковленность») во время богослужения не может выступать необходимым показателем измерения религиозного поведения и тогда, когда места отправления культов находятся в отдалении от местожительства или вообще отсутствуют в сельской местности.

Отметим, что если демократизация государства и церкви, соблюдение принципа свободы совести, с одной стороны, создали благоприятные условия для «воцерковления» значительного числа религиозного населения, то, с другой стороны, либерализация взаимоотношений религиозных институтов и «паствы» позволяет верующим дистанцироваться от церковной атрибутики, довольствуясь отправлением религиозных обрядов (например, молитвы, посты) вне культовых учреждений. Социологические данные Аналитического Центра ИСПИ РАН и Центра социологии межнациональных отношений ИСПИ РАН еще в 1995 г. показывали, что доля «воцерковленных верующих» в России составляла (10–15%), тогда как все религиозное население в те годы определялось на уровне 65% [2, с. 98].

Далее. При измерении уровня религиозности (с 90-х гг. XX столетия) в наших исследованиях группы «колеблющихся» не причисляются к религиозному населению. В результате кардинальной перестройки во всех сферах жизнедеятельности общества и, в частности, в духовной сфере, религиозное мировоззрение постоянно модифицируется, трансформируется и изменяется. Сегодня типичной чертой мировоззрения «колеблющегося» является «незавершенность» его религиозного выбора. «Промежуточное состояние» религиозного сознания характеризуется мировоззренческой неопределенностью в оценке религиозной веры и своего к ней отношения. Результаты последних социологических данных по Москве показывают, что 67% респондентов, идентифицирующих себя с «колеблющимися», «допускают существование Бога или другой сверхъестественной силы, но не убеждены в этом» или «не верят в бога и другие сверхъестественные силы». Значит, вряд ли правомерно пополнять религиозное население за счет этой группы.

При разработке методики, основанной на единых методологических принципах определения религиозности, всегда учитывается социально-культурная, национальная, межнациональная и конфессиональная специфика изучаемых регионов РФ. Поэтому, в инструментарии (анкете, стандартизированном интервью) имеется различный набор эмпирических референтов, отражающих специфику той или иной конфессии. Тем не менее, существует набор универсальных показателей, по

которым строится типология по отношению к религии и атеизму. Все типологические группы сформированы на основе определенного сочетания этих показателей с присвоением соответствующего индекса.

Все вышеизложенные методолого-методические принципы реализовывались при проведении социологических исследований в столице России в 1996, 1998, 2007, 2008, 2010 и 2014 годах.

Вряд ли можно говорить о «стабилизации» религиозности в Москве.

В 1996 году уровень религиозности населения мегаполиса составлял 50%, постепенно нарастая, к 2014 году он составил 64%. За 18 лет уровень религиозности увеличился на 14 процентных пунктов (см. табл. 1).

По результатам отбора соответствующих эмпирических референтов, **удельный вес убежденных верующих («воцерковленных»)** среди опрошенного религиозного населения составил:

**в 2008 году** – 33%,

**в 2010 году** – 45%,

**в 2014 году** – не более 30%.

Данный вывод делается на основе следующих показателей «воцерковленности»:

- часто посещают храмы (церковь, мечеть, молитвенный дом) – 29% верующих;
- часто участвуют в религиозных праздниках – 38% верующих;
- часто участвуют в религиозных обрядах – 15% верующих;
- часто совершают молитвы – 27% верующих;
- часто исповедуются, причащаются – 12 % верующих;
- часто соблюдают религиозные посты – 15% верующих.

Знаменательно, что 30% из группы верующих никогда не участвовали в религиозных обрядах и 40% из них не включены в мотивированную культовую практику.

*Следовательно, анализ социологических данных последних лет выявил тенденцию роста удельного веса религиозного населения в мегаполисе, несмотря на то, что уровень воцерковленности верующих падает.*

Количественные показатели групп населения, **колеблющихся** между верой и неверием, чуть снизились и составляют к 2014 году – **17%**. А **нерелигиозное население** мегаполиса за последние 4 года чуть «выросло» на 3% и составило **13%**. Почти половина из этой группы – убежденные неверующие (атеисты).

Соотношение религиозного и нерелигиозного населения в большой степени зависит от комплекса социально-экономических, территориальных, социополитических, исторических, конфессиональных и этнических факторов. **В целом по России это соотношение составляет примерно 3:1.** Оно совпадает с Центральным, Северо-Западным, Уральским, Сибирским федеральными округами. В Южном и Приволжском федеральных округах религиозное население превышает нерелигиозное в 4 раза (4:1). И только в Дальневосточном федеральном округе данное соотношение – на паритетных началах (1:1) [1, с. 99].

***В Москве соотношение религиозного и нерелигиозного населения на 2014 год составляет 6:1 и занимает одно из лидирующих мест в субъектах федерации в развитии десекуляризационного процесса.***

Социально-демографические характеристики религиозного населения на данном этапе реформирования российского общества становятся все более размытыми. С 1983 года не прослеживалась четкая зависимость уровня религиозности от возраста, социального положения, места жительства, образования и уровня дохода населения. Корреляции между социальными характеристиками респондентов и их

религиозными взглядами носят далеко не прямолинейный характер. Тем не менее, к 2014 году в мегаполисе из предложенных семи социальных характеристик населения **не только пол, но и возраст респондентов оказываются определяющими при выявлении религиозности населения.**

Таблица 1

Динамика уровня религиозности и атеистичности населения в мегаполисе (типологические группы) г. Москва

Типологические группы		Москва				
		1996	1998	2008	2010	2014
Религиозное население	Верующие	50	54	62	56	64
	Колеблющиеся между верой и неверием	20	24	20	20	17
Нерелигиозное население	Неверующие	28	21	4	6	7
	Атеисты	-	-	6	4	6
	Неверующие + атеисты	28	21	10	10	13

*Источник: сектор социальных индикаторов и показателей федеративных и межнациональных отношений ИСПИ РАН.*

Доминирующие характеристики **социального портрета «верующего»** в мегаполисе к 2014 году: – это женщина, татарка, старше 60 лет, со средним специальным и высшим образованием, пенсионерка, из группы «малообеспеченных». **Социальный портрет нерелигиозного населения** имеет более четкие проявления закономерности, так как они прослеживаются во всех исследованных субъектах федерации по 5-ти позициям. В группах «неверующих» и «атеистов» чаще всего оказывается мужчина из возрастных групп до 29 лет, инженерно-технический работник или студент со средним уровнем материального достатка, русский. *Во всех социальных группах фиксируется повышение уровня религиозности, в частности, наиболее заметно оно в старших возрастных группах, среди интеллигенции и пенсионеров, в группах среднего материального достатка.*

Анализируя социологические данные, характеризующие соотношение уровня и степени религиозности населения мегаполиса, *необходимо признать: несмотря на то, что общая численность религиозного населения за последние 18 лет выросла, тем не менее, в настоящее время фиксируется снижение степени религиозности населения за счет падения доли «воцерковленных людей» (убежденных верующих).*

Таблица 2

Динамика уровня религиозности в социальных группах (половозрастных, социально-профессиональных, территориальных, национальных и материального достатка) *В % от числа опрошенных в социальных группах г. Москвы 2008 г., 2010 г., 2014 г.*

Социальные группы		Религиозное население		
		2008 г.	2010 г.	2014 г.
<b>Местожител-ство</b>	<b>ГОРОД МОСКВА</b>	<b>62</b>	<b>56</b>	<b>64</b>
<b>Пол</b>	<b>1. Мужской</b>	<b>49</b>	<b>48</b>	<b>62</b>
	<b>2. Женский</b>	<b>63</b>	<b>62</b>	<b>73</b>

<b>Возраст</b>	1.18-29 лет	63	49	59
	2.30-39 лет	65	64	67
	3.40-49 лет	68	57	69
	4.50-59 лет	71	59	72
	5. 60 лет и старше	51	56	77
<b>Образование</b>	<b>1.Неполное среднее, среднее</b>	<b>55</b>	<b>49</b>	<b>64</b>
	<b>2. Среднее специальное</b>	<b>63</b>	<b>56</b>	<b>68</b>
	<b>3.Неполное высшее, высшее</b>	<b>59</b>	<b>56</b>	<b>67</b>
<b>Род занятий</b>	1.Рабочий	68	59	70
	2. ИТР	42	44	56
	3. Служащий	59	59	67
	4.Интеллигенция, не занятая на производстве	60	53	72
	5. Студент	56	51	55
	6. Пенсионер	57	64	79
	7.Безработный, домохозяйка	61	57	68
<b>Материальное положение</b>	<b>1.«Обеспеченные»</b>	<b>55</b>	<b>51</b>	<b>49</b>
	<b>2. «Малообеспеченные.»</b>	<b>56</b>	<b>49</b>	<b>69</b>
	<b>3.«Малоимущие»</b>	<b>59</b>	<b>52</b>	<b>-</b>
	<b>4. «Бедные»</b>	<b>56</b>	<b>65</b>	<b>67</b>
<b>Национальность</b>	1. Русские	60	55	68
	2. Татары	85	80	76

*Источник: Московский Институт социально-культурных программ; сектор социальных индикаторов и показателей федеративных и межнациональных отношений ИСПИ РАН.*

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Кублицкая Е.А. Особенности изучения религиозности населения в современной России (методология и методы исследования). СОЦИС. 2009. №2. С. 96–107.
2. Новый курс России: предпосылки и ориентиры. Социальная и социально-политическая ситуация. Год 1995-й. / Под ред. Г.В. Осипова, В.К. Левашова, В.В. Локосова. М.: Academia, 1996. С.98.

#### REFERENCES

1. Kublitskaja E.A. Peculiarities of population religiosity studies in modern Russia (methodology and methods of research). // Sociological researches. 2009. №2. P. 96–107.
2. New Russian course: prerequisites and reference points. Social and social-political situation. Year 1995. / Editors G.V. Osipov, V.K. Levashov, V.V. Lokosov. M.: Academia, 1996. P.98.

**Лункин Р.Н.**

*(Центр по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, Москва)*

## ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ЦЕРКВИ В ЕВРОПЕ

**Аннотация.** В статье проанализировано растущее евангельское движение в лице новых протестантских церквей конца XX – начала XXI века на европейском континенте. Особое внимание уделяется особенностям распространения евангельских церквей в странах Евросоюза, дается классификация этого движения, определены его главные характе-

ристики. Делается вывод о том, что церкви играют значительную роль в европейском обществе как консервативное христианское направление, растущее за счет мигрантов и привлекающее молодежь, несмотря на критику со стороны традиционных церквей и приверженцев светскости и либеральной идеологии.

**Ключевые слова:** христианство, протестантизм, евангельское движение, государственно-церковные отношения, миссионерство, религия и политика, фундаментализм, пятидесятничество.

*Lunkin R.N.*

*(Center for Religious Studies in Institute of Europe  
Russian Academy of Sciences, Moscow)*

## **EVANGELICAL CHURCHES IN EUROPE**

**Abstract.** The article analyzed the growing evangelical movement in the face of new protestant churches of the fall of XX and the beginning of XXI century on the European continent. The special attention was paid to the features of the spreading of the evangelicals in the countries of European Union. The author gives the classification of that movement, defines the main characteristics of it. According to the research of evangelical wave of revival in Europe, that churches began to play the significant role in the society as the conservative Christian trend, growing because of immigrants and attracting young people, in spite of the critics from traditional churches and also from the supporters of laicite and liberal ideologies.

**Key words:** Christianity, Protestantism, evangelical movement, Church-State relations, missionary activity, religion and policy, fundamentalism, Pentecostalism.

### **Новая волна евангельских церквей в Европе: революция в христианском сознании**

Евангельские церкви и миссии, рожденные или же значительно изменившиеся в XX веке, стали открытием нового христианского мира для жителей многих континентов и частей света. В начале XXI века уже можно сделать вывод, что многообразие новых (по сравнению с церквями Реформации) евангельских движений, большинство которых составляют пятидесятники и харизматы, стало принципиально новым проявлением христианства. Это движение смогло стать миссионерски успешным в постсекулярном обществе и в тех частях света, где глобализация разрушала и все еще разрушает основы традиционных обществ, в том числе массовую религиозность.

Социальная мимикрия ярко выразилась в богословии духовных даров, исцеления и процветания в рамках пятидесятническо-харизматического движения, которое стало новым лицом евангельской волны конца XX – начала XXI века – именно оно известно яркой манифестацией своей веры, многочисленными течениями и доктринами, чрезвычайной мобильностью, способностью заражать харизматическими идеями другие протестантские направления. В пятидесятничестве проявилась основная черта всего евангельского направления – стремление выработать такое практическое богословие, которое в максимальной степени приблизило бы церковь к нуждам людей и мотивировало их к социальной активности.

У общества возникает масса вопросов к такого рода церквям – может ли привлекать к христианской вере община, которая не связана с национально-культурной идентичностью, с респектабельными слоями общества, которая рассыпана в сотнях и тысячах церквей и их лидеров, и можно ли выделить какие-либо характерные черты этой неуловимой веры в социальном контексте. Или же мир



имеет дело с временным революционным феноменом, который возник только в силу кризиса исторического христианства.

### **Евангельский «муравейник»**

В Европе пятидесятническо-харизматическая миссия и евангельское движение имеет такую же давнюю историю, как и в США. Однако в отличие от Африки и Латинской Америки со второй половины XX века евангелисты Европы не играли столь огромной роли в изменении всего религиозного ландшафта стран и ещё не участвовали столь активно в политической жизни. На европейском континенте, да и на всем постсоветском пространстве экспансия целого ряда международных евангельских движений не приводила к появлению массовых многотысячных общин, которые исследователи привыкли видеть в Бразилии или Нигерии. Безусловно, это не означает, что церкви и миссии в Европе не появлялись, они развивались, как и множество других христианских конфессий, имеющих свою историю в различных странах Евросоюза и в России с XIX века. Но до 2000-х годов евангелисты не выходили за определенные рамки, не были яркими и влиятельными игроками на общественном пространстве. Прорыв произошел в конце 1990-х и в 2000-х годах, когда евангельское движение стало во всех частях света глобальной христианской церковью, преодолевшей все границы: географические, политические, культурные.

Современное евангельское движение можно сравнить с большим муравейником, где каждый занимает свою нишу, и делает свою работу, но все равно приносит результат этой работы в общую копилку, и как бы друг от друга ни отличались члены разных направлений, они все равно считают себя одной семьей.

Развитие пятидесятничества и шире – евангельского движения «пробуждения» – имеет много общих черт в России и странах Евросоюза, в США. «Пробуждения» или «ревайвелы», которые зарождались среди американских протестантских церквей, находили отклик и на европейском континенте. Можно выделить, по крайней мере, три больших волны «пробуждений», которые приводили к массовому созданию новых церквей и расколу старых, с каждым новым «пробуждением» движение расширялось и становилось все более многообразным, но при этом осознающим свое внутреннее единство.

Первая волна евангельских «пробуждений» в различных церквях (создание новых церквей и движений, которые откалывались от методизма и баптизма) началась во второй половине XIX века и продолжалась до 1920-х годов. Именно тогда на основе баптистских, методистских и других общин зародился Евангельский европейский альянс (в Англии в 1880-е гг. родилось общеевропейское Кесвикское движение «пробужденных» общин), а из методистского движения святости родилось пятидесятничество, которое стало бурно распространяться в начале XX века. Окончательное оформление основных мировых организаций пятидесятников произошло фактически одновременно в США и чуть позже, при советской власти, в России. Основным отличием пятидесятников от других протестантов стало признание особой роли «духовных даров» и действия Святого Духа в жизни человека (после первого этапа – покаяния и обращения – человек должен получить «огненное крещение» Духом или «рождение свыше», которое выражается в глоссолалии, «говорении на иных языках»). Тогда были заложены основные качества будущего глобального движения – пятидесятничество сразу стало проблемой для исторически укорененных церквей в силу активного прозелитизма и, кроме того, был заложен новый принцип создания и деления различных направлений – исходя из «духовного видения» форм миссии, проявлений духа в жизни человека, стиля проповеди и богослужения. В этом принципе выразилась одна из характерных черт еван-

гелистов – легкость в создании новых церквей и миссий, провозглашения доктрин и концепций развития и насаждения церквей.

Вторая большая волна была связана с развитием харизматического движения в разных христианских конфессиях с 1960-х годов (в том числе, это движение Jesus movement, близкое к хиппи). Харизматы напрямую не были связаны с пятидесятниками, «классические пятидесятники» 1920-х годов отделяли себя от харизматического движения, подчеркивая его новшества и «ереси», но история дальнейшего развития показала, что харизматические церкви по мере их развития трудно отличить от пятидесятников, и наоборот, молодые пятидесятнические церкви неотличимы от харизматов. В России и на всем постсоветском пространстве жесткое отделение пятидесятников и харизматов, отнесение их к разным направлениям просто бессмысленно. Вторая волна продолжалась до середины 1980-х годов, когда родилось «Движение веры» и целый ряд миссионерских церквей («Виноградник», «Слово жизни»), появилась масса новых проповедников-целителей, которые собирали тысячи и десятки тысяч людей от Украины, Белоруссии, Прибалтики до Африки и Латинской Америки. Во время второй волны евангельское движение стало транснациональным и вышло за конфессиональные пределы – «пробуждение» и «рождение свыше» стало возможным и вне пятидесятничества, вне харизматического движения, любой баптист, пресвитерианин или англиканин мог получить «рождение свыше» и остаться в своей конфессии, или основать независимую евангельскую миссию. И его все равно будут считать единоверцем. Движения и проповедники второй волны захлестнули постсоветское пространство с конца 1980-х годов.

Третья волна евангельского «пробуждения» стала формироваться к концу 2000-х годов, когда евангельские церкви постсоветского пространства в достаточной мере окрепли, а в странах Евросоюза и в США стали появляться новые лидеры и новые миссии, которые растут за счет африканских и азиатских «пробуждений», а в Европе за счет мигрантов. Развитие этой волны трудно предсказать, вариантов и путей много – она может обрести силу нового ревайвела к 2020-м, может стагнировать в Европе, но бурно развиваться в России и Китае, отдельные страны могут нарушать общую картину – в Великобритании, Украине, Франции, Латвии церкви новой волны развиваются более динамично, в других менее и т.д. Вместе с тем, очевидно одно – новые волны постоянно расширяют кругозор и мобильность евангельского движения, которое способно перетекать из одной стороны в другую, в зависимости от социально-экономической ситуации.

В России и Евросоюзе новое евангельское движение стало стремительно завоевывать симпатии части общества, а в рамках практической религиозной жизни отодвигать, особенно в региональном разрезе, традиционные исторические церкви (католиков, православных, лютеран, англикан) на второй план. Евангельские церкви рассматриваются, в основном, в качестве конкурентов традиционных церквей. В традиционном сознании не укладывается представление о том, что христианство может существовать без корней, национальной культуры, без интеграции в культурную среду, при постоянно изменении форм миссии и служения, разрушая любые границы (активный прозелитизм, восприятие форм массовой культуры).

В глазах общества евангельское движение безлико, аморфно, хаотично, оно не воспринимается как единое целое. В связи с этим неудачи и успехи движения связываются с личной харизмой или корыстью пасторов, отдельные движения воспринимаются как «еретические» ответвления протестантизма, которые не имеют с ним ничего общего и т.д.

В богословском отношении евангельское движение объединяют общехристианские догматы – о Святой Троице, о спасении через Иисуса Христа, а также основные принципы протестантизма – оправдание верой, признание в качестве единственного источника истины Библии, признание особой роли Божьей благодати, которая одна лишь может привести ко спасению. Среди основных мировоззренческих и социальных черт евангельского движения России и Евросоюза можно выделить следующие:

- независимая миссионерская и социальная активность, стремление создать автономные самодостаточные проекты, акции и инициативы, не связанные никакими культурными, церковными и иными рамками;

- неожиданные формы миссионерской работы и богослужения, отдельных духовных практик;

- создание своего полноценного микромира в рамках каждой локальной церкви, каждая община становится прообразом небольшого «ковчега», где собрано все, что необходимо человеку;

- формирование церковной экономики на уровне каждого верующего, его семьи и его работы – это означает, что практическое христианство «новой волны» планирует жизнь каждого верующего;

- воспитание демократических ценностей, верующего как активного гражданина, в каком-то смысле церковь провоцирует активное демократическое поведение;

- политическая и культурная платформа церкви основывается только на защите или проповеди «библейских ценностей», потому что иной идеологии, кроме «моральной программы» для этого христианства фундаменталистского толка не может существовать;

- межрелигиозные, межцерковные отношения, а также отношение к политическим идеологиям строится на принципе осуждения или реформирования с точки зрения «библейских ценностей», а не диалога с иными философскими, научными и историософскими концепциями, которые для фундаменталистов не имеют смысла.

Евангельский «муравейник» по происхождению является многосоставным, но по существу церкви и миссии, в него входящие, несмотря на различия своего происхождения и богословские акценты, являются вполне однородными. Терминологически в понятие «пятидесятники» мы включаем и харизматов, а евангелистами или, что более правильно, евангеликами в статье называются все члены евангельского движения, затронутого волной «пробуждений» (это, в основном, евангельские христиане, баптисты, пятидесятники, но это могут быть и лютеране, методисты, адвентисты и т.д., в России, к примеру, выступающие по существу в рамках одного евангельского движения). Евангелики – более правильное, хотя и непривычное слово для этого движения, так как в американской традиции все многообразие протестантских движений, вышедших из ревайвелов XIX века в Северной Америке, принято называть евангеликализмом (evangelicalism), а верующих evangelicals, но в каждой стране этот термин приобретает свое звучание. На российское почве протестантизм объединяет термин «евангельское движение», а члены церквей – евангельские верующие или евангелисты (хотя под этим понятием понимают и авторов Евангелий, и должность «проповедника»).

По мировоззренческо-богословским характеристикам различные направления евангельского движения можно разделить на следующие категории.

1. Евангелисты, не признающие пятидесятнических «духовных даров». Крупнейшим европейским отделением такого рода церковей является Евангельский миссионерский альянс. К этому движению также можно отнести баптистско-

евангельское движение (в России – это евангельские христиане, а также евангельские христиане-баптисты (ЕХБ), объединенные в Российский Союз ЕХБ). В европейских странах баптизм скорее является исторической церковью, но молодежные баптистские общины быстро становятся социально и миссионерски открытыми, и их сложно отличить от других евангельских групп.

2. Пятидесятничество. Ведущую роль играют европейские церкви Ассамблеи Бога, всемирного объединения пятидесятников (центр в США), а также многочисленные отдельные движения, называемые как пятидесятниками, так и харизматами. Среди известных локальных миссий – церковь «Слово Жизни», основанная в начале 1980-х годов в Швеции пастором Ульфом Экманом, но самые крупные общины этой церкви сложились в Украине, Армении и России. В России пятидесятничество представлено тремя крупными союзами: Российская Церковь христиан веры евангельской (ХВЕ), Российский объединенный союз ХВЕ, Объединенная Церковь ХВЕ (незарегистрированные пятидесятники).

3. Свободные евангельские церкви, которые могут принимать элементы пятидесятнического богословия и форм миссии и проповеди. Среди такого рода церквей можно выделить многочисленные корейские пресвитерианские церкви, крещенные Духом Святым, в России многие церкви Евангельского миссионерского христианского альянса (связанного с Европейским альянсом) признают глоссолалию. Как правило, значительная часть церквей в рамках всего евангельского движения считает себя неденоминированными христианами (или евангельскими христианами), у которых нет «религии» или «конфессии», а поэтому называют свою церковь евангельской или просто христианской.

4. Харизматические группы и движения в исторических традиционных церквях (харизматы, признающие и практикующие пятидесятнические духовные дары, среди католиков, православных, англикан, баптистов и т.п.). Примером может служить община Holy Trinity Brompton в Лондоне, которая использует харизматические формы служения, но является частью Англиканской церкви и ставит своей задачей ревангелизацию наций и изменение общества.

По данным Центра по исследованию глобального христианства (Pew Forum on Religion & Public Life), в Европе, включая и Россию, 1,5% пятидесятников, 1,8% харизматов, 2,9% евангелистов. Согласно методологии Центра пятидесятниками являются, прежде всего, те, кто принадлежит к исторически существующим пятидесятническим деноминациям, таким как Ассамблея Божия (Assembly of God) и Церковь Божия (Church of God), признают духовные дары, в том числе говорение на иных языках, исцеления и пророчества. К пятидесятникам могут быть отнесены также и представители независимых церквей, которые практикуют пятидесятническое богословие даров и исцелений. Харизматами в классификации Центра являются, в основном, те, кто используют духовную практику пятидесятничества в других христианских конфессиях (православные или католики-харизматы и т.д.) и принадлежат к харизматическому движению, зародившемуся в 1960-х годах в США. Многие харизматические ассоциации, такие как Содружество «Виноградник» (Vineyard), безусловно, отличаются от классических пятидесятников «Ассамблеи Божией», но стоит признать, что эти харизматы на постсоветском пространстве сливаются с пятидесятничеством. Члены евангельского движения в целом (евангелисты, evangelicals) в представлении Центра – это более широкое движение христиан, которые верят в необходимость обращения или рождения свыше для получения спасения, наивысшим авторитетом признают Библию как откровение Божие, а также чрезвычайно сильно привержены евангелизму или распространению

христианского послания по всему миру. Это и пресвитериане, и свободные евангельские церкви, и методисты. Корни евангельского движения Центр Пью видит в лютеранском пиетизме в Германии XVII века и в английском методизме XVII-XVIII веков [4].

Как признаются сами авторы исследования, пятидесятники и харизматы – это составная часть евангельского движения, а поэтому нельзя полностью идентифицировать и суммировать цифры евангелистов и пятидесятников. Но к этому можно также добавить, что харизматами может называть себя часть пятидесятников. Вместе с тем, это совсем не означает, что цифры, приведенные Центром Пью, завышены, они вполне соответствуют реальности, учитывая неучтенный в опросах потенциал церквей и идентификацию верующих.

Население Европы составляет примерно 722 млн человек (по данным Евростата, население 28 стран ЕС на 2013 год – 505 млн чел., плюс Турция – 75 млн чел., а также Россия – 142 млн чел.) [13], хотя во многих исследованиях фигурирует общая цифра населения Европы – 830 млн чел., что больше соответствует реальности, учитывая наличие легальных и нелегальных мигрантов. Процент евангельских верующих может составлять от 4 до 6% населения, то есть от 29 млн до 43 млн (или же от 33 до 50 млн, если исходить из максимальной цифры населения европейского континента, в странах Евросоюза, соответственно, от 20 до 30 млн чел.). Таким образом, довольно неожиданно евангельское движение стало массовым не только в Африке и Латинской Америке, но и в Европе. Исследования, проведенные в рамках проекта World values survey по каждой стране Европы, на первый взгляд, дают довольно скромный результат – в среднем можно выявить 1-3% тех, кто ассоциирует себя с пятидесятниками, свободными евангельскими церквями, просто протестантами или евангелистами.

Оценить численность верующих и количество евангельских церквей (общин и групп) чрезвычайно сложно в силу особенностей этого движения, а также того, как существуют религиозные общины во многих странах Евросоюза (без регистрации или зарегистрированы в качестве общественных объединений). В рамках социологических опросов в традиционно лютеранских странах (в Германии, например) в графе «протестантизм» могут быть собраны все направления и трудно отделить одних от других, евангелисты могут относить себя и к свободным евангельским церквям, и к пятидесятникам, и просто к «христианам», а также могут считать, что у них нет деноминации, а есть христианская вера без конфессии. В массовых опросах (при выборке по стране от 1000 до 2500 анкет) евангельские движения, маркерами которого являются пятидесятники, харизматы, свободные церкви, часто представлено 1–2%, так как в массовом сознании живут только образы традиционных церквей, а сплоченные и активные, пусть даже многотысячные общины, рассеяны и не имеют пока единого образа.

Европейское исследование ценностей, которое по существу является частью мирового исследования, подтверждает постепенное появление евангелистов в массовых опросах по отдельным странам. Маркером является присутствие пятидесятников в опросах с совсем небольшим количеством анкет по стране (до 1000) – в Латвии, Финляндии, Исландии, Беларуси, Хорватии [6].

Многомиллионным евангельское движение можно назвать пока лишь в масштабах всей Европы, а не какой-либо конкретной страны, хотя в некоторых странах оно становится все более заметным в общественной сфере.

## Евангелисты и общество

В рамках европейского общества евангельские церкви попали между двух огней – с одной стороны, это представители традиционных церквей и их консервативно и ксенофобски настроенной части, с другой стороны, это секулярное общество, светская интеллигенция, бюрократия, рассматривающая религию как частное дело, которое не может влиять на публичную политику. При этом, церкви и миссии разных направлений не только не снижают свою активность из-за противодействия и критики с обеих сторон, но и считают своим христианским долгом нарушить или даже сломать идеологическую политическую систему, созданную как исторической церковью, так и сторонниками светскости и «атеистической» нейтральной политики.

Самым ярким и непримиримым является противостояние православных и протестантов, прежде всего, в Греции и в России, где под понятие «сектант» в масс-медиа и в православной литературе подпадают, прежде всего, представители новых евангельских церквей. Элладская архиепископия периодически обвиняет евангельские церкви в прозелитизме, в том числе за обычное распространение экземпляров Нового Завета. Например, в июле 2014 года Миссионерская организация «Hellenic Ministries» (Hellenisches Missionswerk) планировала раздать Новые Заветы на современном греческом языке на полуострове Халкидики недалеко от Фессалоник. Евангелисты заявили, что «только немногие греки имеют дома Библию. С другой стороны, большая часть населения Греции считает Библию книгой, которую могут понять только богословы». Православные выступили за запрет акции, как это было и ранее – в 2013 году во время такой же акции были задержаны 57 распространителей Новых Заветов [1].

Во Франции евангельские общины больше страдают от светской бюрократии и общественности, заявляя о дискриминации со стороны властей. Чиновники считают спонтанные собрания евангелистов, особенно выходцев из Африки, подозрительными и опасными, власти и граждане пытаются запретить харизматам проводить свои шумные собрания, не дают в аренду помещения. Например, община Евангельского миссионерского центра (Centre Missionnaire Evangélique) вынуждена была арендовать бывший супермаркет под Парижем, так как в городке Монтрёй мэры и соседи церкви просили убрать музыку, а затем и попросили не петь, что было неприемлемо для верующих, полиция также прерывала богослужения, чтобы пообщаться с пастором. Несколько раз общины Союза Гаитянских и Афро-Карибских евангельских церквей Франции привлекались к суду за «шум» на богослужениях в воскресное утро (пасторы подозревают, что чиновники и местные жители могли действовать также из скрытых расистских соображений). В связи с этим Национальный совет французских евангелистов (CNEF) не раз обращался к властям с призывом не осложнять жизнь верующим, подталкивая их к созданию нелегальных церквей, которых вокруг Парижа уже около 200 (15% создано иммигрантами).

Общественность находит множество оснований для осуждения евангельских лидеров и самого существования подобных церквей: экспрессивные богослужебные практики, акцент на финансовом процветании периодически приводит к подозрениям в мошенничестве, агрессивное миссионерство, проповедь Библии – все это отвергается как что-то антипатриотическое или антисоциальное, работа церкви с диаспорами или группами социального риска, например, с наркозависимыми, также часто отпугивает уважаемых граждан. Есть и еще одна причина для дискриминации, о чем говорят многие американские и европейские миссионеры – консервативный евангелизм рассматривается в европейской прессе и в политике как

опасный фундаментализм, ставится на одну доску с исламским фундаментализмом, как проявление фанатизма.

Наиболее ярким проявлением и результатом социальной направленности общин стало активное привлечение мигрантов в евангельские общины. Национальная пресса в странах ЕС все чаще обращает внимание на растущие экстравагантные церкви. В Мюльхайме (Mülheim an der Ruhr) большую известность приобрела община, выросшая в индустриальном районе, и насчитывающая 600 чел. Пастор – Эдмунд Браун (Edmund Sackey Brown), выходец из Ганы, поставил своей целью увеличить общину до 5 тысяч в ближайшие годы, для чего даже сделал специальный номер для своего «Мерседеса» – «МН FJ 5000» (Mülheim for Jesus 5000). В церковь приходят, в основном, мигранты из Африки, но есть также и немцы, которые помогают пастору [8].

Относительный бум мигрантских церквей во Франции был отмечен в середине 2000-х годов. По сравнению с посещаемостью служб в католических приходах регулярные многолюдные собрания евангелистов, выходцев из Африки, Азии и Латинской Америки, особенно заметны. Если ранее евангельские общины были микроскопическими, то на 2006 год была отмечена цифра в 460 тыс. активных прихожан. Во Франции действует Сообщество церквей африканского происхождения, куда входят иммигрантские общины. Периодически возникают проблемы с местными властями, но, как заявляют представители Сообщества, власти и представители МВД довольно быстро привыкают к ним, наблюдая за положительным эффектом деятельности церкви в округе. Одни из примеров – община в Иври-сюр-Сен (Ivry-sur-Seine) Христианский центр «Влияние», основанная конголезцами Ивом и Иваном Кастану. Они подчеркивают, что их церковь сфокусирована на нуждах людей, не только духовных, но и финансовых, семейных, любых других. Помимо этого, представители 26 национальностей из разных частей Африки чувствуют себя единым целым в церкви. Французы, которые также есть в общине, полагают, что атмосфера в общине более теплая и открытая к Богу, чем в других европейских церквях, которые скорее боятся евангелистов, в особенности, общин, проповедующих «процветание». Однако наряду с этим католические приходы заимствуют библейские классы у евангелистов, а протестантизм Реформации уже не так снисходительно относится к евангелистам-харизматам. По словам, Арнольда де Клермона, главы Протестантской федерации Франции, ранее французские протестанты немного с презрением относились к несолидной евангельской теологии, а теперь хотят учиться друг у друга и развиваться вместе [7].

В Великобритании увеличение числа практикующих верующих в новых евангельских церквях также стало открытием конца 2000-х годов. Согласно данным опроса по христианским церквям Британии, посещаемость воскресных служб во всех христианских конфессиях с 1989 по 2005 гг. значительно упала (в Церкви Англии на 31%, в Католической церкви на 49%). Исключением стали пятидесятники и евангельские церкви, которые выросли на 22% и 10%, соответственно [11]. Одним из ключевых моментов доклада Института исследования публичной политики (Institute for Public Policy Research, [www.ippr.org](http://www.ippr.org)) в 2009 году стало то, что среди 4,5 млн жителей Британии, родившихся вне Соединенного королевства, более половины составляют христиане, среди которых самыми энергично растущими группами являются польские католики и африканские пятидесятники. Харизматические церкви активно привлекают выходцев из Африки и Латинской Америки. К примеру, в одном из самых больших районов на Юго-Востоке Лондона –

Льюишаме – 65 пятидесятнических церквей связаны с нигерийской диаспорой, остальные обслуживают выходцев из Ганы, Конго, Кот-д’Ивуара [9].

Евангельское пробуждение или ревайвел происходит не только в тех странах, которые отличаются большим миграционным потоком и сильными диаспорами. Миграция затронула все европейские страны, но церкви развиваются разными путями: не только с помощью мигрантов, но и создавая новые церкви на основе существующих евангельских союзов, добиваясь миссионерского успеха в молодежной среде, что придает церкви силы, энергии, создает ей необходимую социальную рекламу. Такова многогранная ситуация, сложившаяся в Швейцарии, на примере небольшой страны легче проследить те тенденции, которые характерны и для крупных государств Европы. Международное христианское содружество (International Christian Fellowship) начало свою деятельность в 1996 году, а к 2004 году в нем было уже более 5 тыс. последователей в 15 городах страны, ежегодный рост составляет 25%. Молодежь шла слушать Евангелие под танцевальную музыку и огни диско. Содружество называли «успешным продуктом» на религиозном рынке, течением американского евангельского фундаментализма, но после взрывного успеха евангелистов все остальные конфессии Швейцарии стали создавать молодежные миссии: реформаты основали «Jugendkirche Zurich», Католический Синод Цюриха с 2006 года одобрил проект «Церковь молодых» [10].

Социальная мобильность евангельского движения, социальная открытость к нуждам людей и включение каждого человека и его семьи в служение общины делает церкви центром самых разных культур и субкультур: национальных, молодежных, сторонников консервативных ценностей, просто людей, которые хотят твердой веры с жесткими принципами и правилами или же веры, основанной на современных ритмах.

\*\*\*

Евангельское движение выработало свою христианскую контр-культуру в секулярном обществе и именно для обращения этого общества к вере. В значительной степени многообразное евангельское движение является ответом христианства на секуляризацию сознания людей, обществ, целых стран, для которых опора на какую-либо одну или даже две религиозные традиции стало делом далекого прошлого. Евангельская контр-культура – своего рода *deus ex machina* в мире глобализации и научного прогресса, где помощи свыше вроде бы уже ждать неоткуда.

Однако не столько слабость традиционных церквей Европы (которая также весьма относительна, а влияние католицизма, лютеранства и православия по-прежнему велико) стала причиной распространения евангельского движения. Границы для новых евангельских миссий открыла как идеологическая глобализация, так и миграция населения из Африки, Турции, Ближнего Востока, Латинской Америки. Европа значительно изменилась к 2010-м годам, и теперь евангелисты отвечают на нужды и чаяния новых социальных и этнических групп, людей разных мировоззрений, помогают трансформировать «старые» религиозно-культурные традиции, а значит, это движение требует пристального внимания как одно из основ живой христианской идентичности европейцев.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Радио Ватикана, 9 июля 2014. URL: [http://de.radiovaticana.va/news/2014/07/09/griechenland:\\_kritik\\_f%C3%BCr\\_vertelaktion\\_der\\_evangelikalen/ted-812163](http://de.radiovaticana.va/news/2014/07/09/griechenland:_kritik_f%C3%BCr_vertelaktion_der_evangelikalen/ted-812163)
2. Судоплатов П.А. Миграционные процессы и миграционная политика в странах Европейского Союза. Автореферат на соискание ученой степени кандидата



экономических наук. ИСПИ РАН. Москва, 2006. URL: [http://isprras.ru/pics/File/avtoref-07/2007\\_Sudoplatov.pdf](http://isprras.ru/pics/File/avtoref-07/2007_Sudoplatov.pdf)

3. Clea Caulcutt. Evangelicals accuse French officials of discrimination. Global post. July 1, 2012. URL:

<http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/europe/france/120613/evangelicals-accuse-french-authorities-discrimination>

4. Christian Movements and Denominations. Pew Research Center. URL: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/>

5. Ed West. I'm not surprised Evangelical Christianity is on the rise. The Telegraph. December 14th, 2009. URL: <http://blogs.telegraph.co.uk/news/edwest/100019857/im-not-surprised-evangelical-christianity-is-on-the-rise/>

6. European Values Survey. EVS 2008. URL: <http://zocat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zocat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>

7. Evangelical Churches Flourishing in Europe. Voice of America. October 31, 2009. URL: <http://www.voanews.com/content/a-13-2006-07-24-voa48/322976.html>

8. Marcus Costello. Ghanaian pastor seeks to 're-Christianize' Germany. March 19, 2014, Deutsche Welle. URL: <http://www.dw.de/ghanaian-pastor-seeks-to-re-christianize-germany/a-17501259>

9. Martin D. Britain's tolerance to Islam results in more than 1m Muslims setting up home here. DailyMail, 14 December 2009. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1235527/Britains-tolerance-Islam-results-1m-Muslims-setting-home-here.html#ixzz375Ex5tdo>

10. Melodious Church Attracts Youth in Switzerland. 20 April 2004. URL: <http://www.christiantoday.com/article/melodious.church.attracts.youth.in.switzerland/659.htm>

11. Rick Muir, Lucy Stone. Who Are We? Identities in Britain, 2007. URL: [http://www.ippr.org/assets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we\\_1563.pdf](http://www.ippr.org/assets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we_1563.pdf)

12. Samuel Jaberg. Evangelical churches boom in Switzerland. DEC 4, 2011. Swissinfo.ch – the international service of the Swiss Broadcasting Corporation (SBC). URL: <http://www.swissinfo.ch/eng/evangelical-churches-boom-in-switzerland/31687432>

13. Total population as of 1 January (англ.). Eurostat. URL: <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00001>

## REFERENCES

1. Radio Vaticana, 9 July 2014. URL: [http://de.radiovaticana.va/news/2014/07/09/griechenland:\\_kritik\\_f%C3%BCr\\_vertelaktion\\_der\\_evangelikalen/ted-812163](http://de.radiovaticana.va/news/2014/07/09/griechenland:_kritik_f%C3%BCr_vertelaktion_der_evangelikalen/ted-812163)

3. Sudoplatov P.A. Migration processes and migration policy in the countries of European Union. Published summary of a dissertation. ISPR RAS. Moscow, 2006. URL: [http://isprras.ru/pics/File/avtoref-07/2007\\_Sudoplatov.pdf](http://isprras.ru/pics/File/avtoref-07/2007_Sudoplatov.pdf)

4. Clea Caulcutt. Evangelicals accuse French officials of discrimination. Global post. July 1, 2012. URL: <http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/europe/france/120613/evangelicals-accuse-french-authorities-discrimination>

5. Christian Movements and Denominations. Pew Research Center. URL: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-movements-and-denominations/>

6. Ed West. I'm not surprised Evangelical Christianity is on the rise. The Telegraph. December 14th, 2009. URL: <http://blogs.telegraph.co.uk/news/edwest/100019857/im-not-surprised-evangelical-christianity-is-on-the-rise/>

7. European Values Survey. EVS 2008. URL: <http://zocat.gesis.org/webview/index.jsp?object=http://zocat.gesis.org/obj/fCatalog/Catalog5>

8. Evangelical Churches Flourishing in Europe. Voice of America. October 31, 2009. URL: <http://www.voanews.com/content/a-13-2006-07-24-voa48/322976.html>

9. Marcus Costello. Ghanaian pastor seeks to 're-Christianize' Germany. March 19, 2014, Deutsche Welle. URL: <http://www.dw.de/ghanaian-pastor-seeks-to-re-christianize-germany/a-17501259>

10. Martin D. Britain's tolerance to Islam results in more than 1m Muslims setting up home here. DailyMail, 14 December 2009. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-1235527/Britains-tolerance-Islam-results-1m-Muslims-setting-home-here.html#ixzz375Ex5tdo>

11. Melodious Church Attracts Youth in Switzerland. 20 April 2004. URL: <http://www.christiantoday.com/article/melodious.church.attracts.youth.in.switzerland/659.htm>

12. Rick Muir, Lucy Stone. Who Are We? Identities in Britain, 2007. URL: [http://www.ippr.org/assets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we\\_1563.pdf](http://www.ippr.org/assets/media/images/media/files/publication/2013/04/who%20are%20we_1563.pdf)

13. Samuel Jaberg. Evangelical churches boom in Switzerland. DEC 4, 2011. Swissinfo.ch – the international service of the Swiss Broadcasting Corporation (SBC). URL: <http://www.swissinfo.ch/eng/evangelical-churches-boom-in-switzerland/31687432>

14. Total population as of 1 January (англ.). Eurostat. URL: <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&plugin=1&language=en&pcode=tps00001>

15. World Values Survey Waves. URL: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSONline.jsp>

*Мchedlova E.M.*

*(Институт социально-политических исследований РАН, Москва)*

## **ЧТО ПОКАЗЫВАЕТ ИССЛЕДОВАНИЕ СОЗНАНИЯ ВЕРУЮЩИХ**

**Аннотация.** Эта статья содержит результаты странового эмпирического социологического исследования религиозности населения (2010-2012), показывающие ситуацию с сознанием верующих. Оно меняется, изменяется в соответствии с условиями, социально-политическими и социально-экономическими реалиями, существующими в России. Поведение верующих, их отношение к некоторым параметрам ситуации тоже меняется.

**Ключевые слова:** религиозность населения, массовое и индивидуальное сознание, поведение, мораль, толерантность.

*Mchedlova E.M.*

*(Institute of Socio-Political Research RAS, Moscow)*

## **WHAT DOES THE RESEARCH OF BELIEVERS' CONSCIOUSNESS SHOW?**

**Abstract.** This article contents the results of country empirical sociological research of population religiosity (2010-2012), showing the situation with the conscience of beliefs. It change, transforms, modifies into conditions, socio-political and socio-economical realities existing in Russia. The behavior of beliefs, its attitude to certain parameters of situation changes too.

**Key words:** religiosity of population, mass and individual conscience, behavior, morality, tolerance.

В русле неоднократно упоминавшегося социологического измерения религиозности российского населения по городам и весям нашей необъятной Родины (2010–2012 гг.) нам хотелось бы остановиться на сегодняшних реалиях, например, трансформации массового и индивидуального сознания верующих как некой социальной группы.

Если мы рассматриваем непосредственно верующих, значит, их сознание, по идее, подчинено религиозным нормам и традициям. Основа всего этого, как вы знаете, – вера в Бога, высшие силы, т.е. в нечто сверхъестественное. При этом, как считают сами верующие, веру также дает Бог. Получается, подобная идиома настолько глубока в сознании рассматриваемой группы населения, что определяет все их поведение и отношение к жизни в целом. И терпением, и лояльностью наделяет их Бог, и они обязаны во всех случаях быть предельно терпеливыми, идти и действовать исключительно в рамках создавшегося типа поведения, испытывая максимальную лояльность и умение прощать ближних. Напомним, сколько их.

Таблица 1

Верите ли Вы в Бога?		
	по России	Белгород
верю	65,2	66,2
колеблюсь между верой и неверием	16,2	18,5
не верю	9,4	9,7
затрудняюсь ответить	9,2	3,8

Как видно, в данном отношении Белгородская область практически не отличается от положения по России. Две трети опрошенных – сознательно верующие (но большинство из них все-таки не воцерковлены, не участвуют в религиозных культовых практиках и церковной жизни). Немного менее одной пятой (приблизительно каждый восьмой-девятый) не способен окончательно определиться; порядка 9 с небольшим процентов – рьяно не верят и столько же – не захотели отвечать. Таким образом, истинно верующих не так много по сравнению с массой религиозно настроенных людей, значит, массовое сознание не пронизано религией до такой степени, чтобы стать доминирующим и всецело определяющим их повседневное поведение.

Так религиозно ли их сознание? Во что же они все-таки верят, что определяет их жизнь и поведение на данном этапе? Это демонстрируют, в частности, несколько следующих таблиц.

Обратимся, например, к интересной категории – предсказаниям. Часто мы сталкиваемся с тем, что хотим узнать неведомое. С помощью ли потусторонних сил, или без них. Если предсказание верно, если оно действительно исполнилось так, как надо и в срок, значит, судьба заранее как бы дала установку. В таком случае, как это становится известно и кому? Есть придуманные святые, есть люди, наделенные, скажем, даром предвидения (Нострадамус, Ванга и др.). Сознание начинает реагировать определенным образом. Мы уже постоянно хотим знать будущее, но, как правило, этого не дано. А как ко всему этому относятся верующие, посмотрим:

Таблица 2

Верите ли Вы в предсказания?		
	по России	Белгород
верю	35,1	31,4
не верю	51,4	45,6
затрудняюсь ответить	13,6	23

Таблица 3

Если верите в предсказания, то чьи?		
	по России	Белгород
церковных святых (напр., Серафима Соровского и др.)	36,9	24,5
известных мистиков и ясновидцев (напр., Нострадамуса и др.)	42,2	38,1
я сам могу предсказывать будущее	5,4	7,8
затрудняюсь ответить	36,8	44,4

Сознательный ответ предполагает правду. Больше все-таки не верят, а если и хоть немного верят, по преимуществу не могут сказать, в кого. В Белгороде ответов немного меньше, а затруднившихся, наоборот, меньше, чем в целом по России. Лишь единицы, как они сами считают, способны предсказать некое будущее событие – неизвестно, правда, какое.

Следующие несколько таблиц показывают, насколько верующие способны воспринимать реальность. Или они подвержены больше мистике либо мистическому развитию событий.

Таблица 4

Верите ли Вы в переселение душ (реинкарнацию)?		по России	Белгород
	верю	26,7	16,3
	не верю	56,4	53,9
	затрудняюсь ответить	16,9	29,9

Таблица 5

Занимаетесь ли Вы медитацией?		по России	Белгород
	не знаю, что это такое	29,1	23,7
	никогда не занимался	58,3	65,6
	занимался раньше, теперь не занимаюсь	2,5	2,9
	занимаюсь	2,2	3,7
затрудняюсь ответить	8	4,7	

Таблица 6

Верите ли Вы в т.н. экстрасенсов?		по России	Белгород
	верю	63,3	54,1
	не верю	26,8	27,8
	затрудняюсь ответить	10	18,3

Таблица 7

Обращались ли к ним за помощью?		по России	Белгород
	никогда не обращался	76,9	81,8
	сейчас нет, но ранее обращался	11,6	8,3
	обращаюсь	3,8	4,6
	сам обладаю такими способностями	0,9	1,2
затрудняюсь ответить	6,8	4,7	

Таблица 8

Если обращались, то с какой целью?		по России	Белгород
	лечение	28,2	13
	улучшение материального положения	17,6	2
	решение проблем в личной жизни	12,2	6,5
	воздействие на другого человека	3,8	0,8
	знание будущего	8,7	7,7
затрудняюсь ответить	8	4,7	

Мы видим, что, несмотря на заверение о существовании души, тем не менее, в ее переселение не очень-то верят. Большинство уверено в том, что душа дается лишь один раз. И прожить свою жизнь человек должен так, чтобы за нее не было стыдно, чтобы душа набиралась исключительно позитивного опыта, который навсегда останется личным. И ни в кого другого она не переселяется.

Медитацией многие верующие также не увлекаются. Порой они не знают даже, что это такое, и уж тем более не занимаются. Общение с духами, колдовство, белая и черная магии, гадания – по боку, религия не допускает (за исключением, как нам кажется, так называемых святочных гаданий в православии). Тем не менее, самопознание они проводят.

Однако если посмотреть дальше, то цифры свидетельствуют о вере в сверхъестественные способности у человека, который мог бы оказать соответствующую помощь. При этом почти никто к таким людям не обращался. Может быть, не знают, где их найти. А если кто и обращался, то в основном за тем, чтобы вылечиться, поправить свое здоровье, и лишь немногие – улучшить свое материальное положение. Но это очень маленькие цифры.

Если так, то возникает следующий вопрос: доверяют ли верующие люди церкви для решения своих проблем?

Таблица 9

Определите, пожалуйста, свое отношение к церкви		по России	Белгород
	доверяю	49,8	48,5
	не доверяю	38,5	25,3
	затрудняюсь ответить	11,7	26,2

Мы видим, что примерно половина опрошенных доверяет тому институту, которому они, по идее, обязаны служить. И Белгородская область в данном конкретном случае ничем не отличается от остальной страны. Довольно высокий процент церкви не доверяют, отказались от ответа тоже немало – в Белгороде несколько больше. Данные кажутся парадоксальными, но это так. Церковь как социальный институт теряет доверие по определенным причинам даже у своих приверженцев. Значит, ей необходимо каким-то образом укреплять свой авторитет. Отсюда может возникнуть ощущение, будто растет сама религиозность, но на самом деле церковь лишь старается вернуть свои позиции хотя бы на прежний уровень.

Немного о морально-этической стороне дела. Нравственность и ответственность в настоящее время выступают одними из главных критериев человеческого сознания и поведения. И вот, когда у верующих респондентов спросили, от чего, по их мнению, зависят моральные качества – от вероисповедания ли, национальности, собственной позиции, отношения к чему-либо и т.д., – были получены следующие ответы:

Таблица 10

Согласны ли Вы: от вероисповедания зависят моральные качества человека?		по России	Белгород
	в основном согласен	44,8	43,5
	в основном не согласен	45,1	37,8
	затрудняюсь ответить	10,2	18,7

Таблица 11

Согласны ли Вы: от национальности зависят моральные качества человека?		по России	Белгород
	в основном согласен	36,9	43,5
	в основном не согласен	52,8	37,8
	затрудняюсь ответить	10,3	18,7

Таблица 12

Согласны ли Вы: от отношения к религии зависят моральные качества человека?		по России	Белгород
	в основном согласен	43,7	49,5
	в основном не согласен	44,4	33,9
	затрудняюсь ответить	11,9	17,6

Таким образом, от национальности морально-этические качества человека зависят гораздо в меньшей степени, чем от его религиозности. Каждый десятый не задумывался над этим. Стало быть, принадлежность к религиозному вероисповеданию играет весьма позитивную роль и в формировании сознания, и в дальнейшей жизни, предполагая высокую степень нравственности, ответственности за поступки.

Развитие моральных предпочтений предполагает толерантность, смирение, миролюбие, определенную лояльность к людям иных категорий веры. Как обстоит дело среди опрошенных нами верующих?

Таблица 13

Есть ли вероисповедания, к которым Вы испытываете неприязнь?		
	по России	Белгород
таких нет	71,1	57,1
ислам	2,4	10,6
баптисты	0,1	23,6
свидетели Иеговы	0,5	29,6
кришнаиты	0,1	15
язычники	0,1	10,8

Несмотря на то, что большая часть из них – православные, так скажем, религиозная интолерантность незаметна. У преобладающего большинства нет антагонизма. Есть некоторая доля неприязни к мусульманам, сектантству (при этом выделяют баптистов, Свидетелей Иеговы, кришнаитов, ряд др.), язычеству. Если взглянуть на ситуацию с точки зрения белгородцев, то процент существенно выше, чем в целом по России, особенно по отношению к сектантам. Но, к счастью, религиозных волнений из-за подобного отношения к иным вероисповеданиям здесь не происходит. По России же доля неприятия тех или иных религий настолько мала, меньше даже одного процента, что ее можно не принимать во внимание. Значит, можно сказать, что верующие люди – народ лояльный, преданный, максимально толерантный, и с их стороны подвоха (в смысле социальной и социально-политической безопасности) не предвидится.

Но если верующие – люди довольно обособленные в силу своей специфики, то может возникнуть вопрос: следует им общаться только между собой, или есть кто-то еще, с кем они коммуницируют? Представляется, что они, как и все другие члены большого разнообразного современного общества, не могут без коммуникации. И им нужны люди, близкие по духу, с которыми они могли бы общаться, делиться проблемами; им нужно как-то воспитывать своих детей, не выходя за рамки принятого в обществе поведения. Итак, о ком идет речь?

Таблица 14

С кем Вы ощущаете близость?		
	по России	Белгород
с родственниками и друзьями	78,3	98,5
с жителями моего города, района	26,4	25,3
с моими ровесниками	33,7	38,7
с людьми моего рода занятий	20,9	35,5
с жителями моей области, края, республики	10,7	13,2
с людьми моей национальности	12,1	18,7
со всеми гражданами России	9,3	28,4
с людьми моего уровня образования, культуры	15,1	39,4
с людьми, разделяющими мои взгляды на жизнь	20,8	17,4
с людьми моего вероисповедания	7,8	11,6
с людьми такого же достатка	8,6	12,1
затрудняюсь ответить	6,4	1,2

Поговорим теперь о социально-политических предпочтениях такой группы населения, как верующие.

Тип политического устройства. Похоже, что массу народа он не очень устраивает. Целых три четверти за его переустройство, скажем так, из которых чуть меньше – за радикальные меры, несколько больше – за плавный ход событий. Немного респондентов (где-то одна десятая часть) полагают существующее положение дел приемлемым и перемен практически не желают – их устраивает то, что есть. Весьма прагматический подход. Примерно столько же вообще не знают, как ответить. Посмотрите:

Таблица 15

Как Вы относитесь к нынешнему устройству общества?	по России	
	его нужно радикально менять	30,2
его нужно менять постепенно	44,2	
не нужно ничего менять	12	
затрудняюсь ответить	13,6	

Вполне вероятно, что по преимуществу верующие люди достаточно безразличны к политике, аполитичны (но не против, поскольку она существует и такая как есть, т.е. тоже дается Богом), или же действительно настолько прагматичны, что их все устраивает. Зато они небезразличны к людям, им свойственна так называемая жажда общения, т.е. они глубоко социальны, оставаясь при этом самими собой.

Обратим внимание на следующий перечень как бы жизненных кредо – утверждений, способных отразить и изменить мир:

Таблица 16

Выберите, пожалуйста, шесть утверждений	по России	Белгород
	материальное благосостояние человека – основа его независимости	54,6
главное в жизни – отношения между людьми	52,8	69
свобода – великий дар человека, и ее нужно отстаивать	40,6	45,4
необходимо вырабатывать в себе смирение, умение прощать	26	38
человек создан для счастья, стремление к нему заложено от природы	30,8	44,4
человек должен в жизни сделать что-либо хорошее для других	33,8	52,1
больше всего я ценю возможность творчества	14,1	19,8
страдания нужно переносить терпеливо	17,1	34,2
справедливость – высший принцип человеческих отношений	25,2	47,1
каждый человек – это целый мир, который можно познавать и познавать	22,9	35
надо стремиться совершить в своей жизни что-то выдающееся	11,2	21,8
чем меньше нужно человеку благ в этом мире, тем он свободнее	10,7	17,4
жизнь коротка, нужно успеть ею насладиться	15,4	34

	только когда люди объединятся, они многое могут сделать	11,7	26,5
	главное в жизни – учиться и познавать новое	9,8	23
	ходить перед богом, чувствовать его рядом с собой – это главное	7,9	18,4
	затрудняюсь ответить	2,6	0,2

Интересно, что на первом месте стоят такие позиции, как: экономическое состояние (желательно высокое), якобы ведущее к независимости; ощущение свободы, которое говорит о закрепощенности человека, достаточно угнетенном состоянии духа; коммуникация, добрососедское общение; довольствование тем, что имеешь, проявляя порой творческие способности. А вот чувствование некой принадлежности к богу, чему-то божественному, потустороннему – на одном из последних мест. Если обратиться к Белгороду, то здесь люди более откровенные, для них приоритетны человеческие отношения, а также прослеживается стремление делать добро, помогать страждущим, поступать по справедливости, но вместе с тем осчастливить других, чем-то выделяться и быть счастливым самому. Кроме того, они спокойнее, терпеливее других, стремятся к познанию и самопознанию, у них наблюдается тяга к сплочению.

Несмотря на позитивные эмоции, есть моменты, требующие серьезного осмысления. В данном случае мы имеем в виду характеристику процессов, происходящих в обществе, и их влияние на такую категорию населения, как верующие, ибо они достаточно уязвимы в силу своих особенностей. Их интересы могут оказаться и под угрозой. Но, как известно, спасение утопающих – дело рук самих утопающих. Поэтому возникает вопрос:

Таблица 17

Что Вы готовы предпринять в защиту своих интересов?	по России	
	мои интересы достаточно защищены	28,1
обращусь в суд	42,9	
обращусь в полицию	26,1	
обращусь в органы власти	16,6	
обращусь в средства массовой информации	10,5	
подпишу обращение, воззвание	5,9	
выйду на митинг, демонстрацию	6,9	
готов участвовать в забастовке	4,4	
готов «идти на баррикады»	3,8	
ничего не буду делать	8,7	
затрудняюсь ответить	5,8	

Относительно небольшое число респондентов считают, что они и их интересы достаточно защищены. Но это так и есть: другие уязвимые в социальном отношении категории населения находятся в аналогичном положении, испытывая серьезные трудности, их мнения сходны. Вместе с тем, большинство из другой группы респондентов – с обратным мнением – полны решимости обратиться в суд, правоохранительные органы, иные органы власти для того, чтобы защитить свои интересы и даже обеспечить безбедное будущее. То есть вполне мирские действия. Почему-то практически никто не возвал к богу и божественным силам. Уже не верят?! Здесь прослеживается надежда на собственные силы. Но это даже хорошо – значит, они чувствуют собственную победу над ситуацией, что может привести к подлинно гражданскому участию. Тем самым будет обеспечиваться безопасность страны, особенно внутренняя.



Что касается психологии верующих, то в целом она остается неизменной – отношение к догматам, моральные ценности и принципы – те же. Но определенная трансформация все же начала происходить: например, они стали более закрытыми, несколько ленивыми, а в плане образования и воспитания детей стали даже более светскими. Истинная вера отходит на задний план, не настолько выражается принадлежность к ней. Возникает некий страх показаться, например, маргиналами. Сказываются и социально-экономические, геополитические факторы. Поэтапно вводится так называемое научное управление производством и общественными процессами. Получается, сознание религиозных людей также подвергается модификации, как, собственно, и всего остального населения страны, и именно под влиянием сегодняшних реалий и в быту, и в политической, экономической и социальной жизни, а, следовательно, и в психологии. Однако представляется, что канва (в данном случае религиозная) все же остается на месте, являясь определяющей для рассматриваемого типа населения.

***Поспелова А.И.***

*(Магаданский филиал Санкт-Петербургского университета управления и экономики, Магадан)*

## **СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ И ДАННЫХ СЛУЖБЫ «СРЕДА»**

**Аннотация.** Статья посвящена анализу региональной специфики религиозной ситуации в Магаданской области. Приводятся данные социологических исследований по проблемам этноконфессиональной ситуации в регионе за последние 10 лет. Определен уровень и степень религиозности в сравнительном анализе данных региональных социологических исследований и проекта исследовательской службы «Среда». На основе проведенного анализа констатируется отсутствие некоторых показателей по признаку вероисповедания, а также некорректность исследований проекта исследовательской службы «Среда» по Магаданской области.

**Ключевые слова:** Магаданская область, вероисповедание, социологические исследования конфессиональной ситуации, уровень и степень религиозности.

***Pospelova A.I.***

## **COMPARATIVE ANALYSIS OF THE RELIGIOUS SITUATION IN THE MAGADAN REGION AND DATA RESEARCH SERVICE «SREDA»**

*(Magadan branch of the St. Petersburg University of Management and the economy, Magadan)*

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the regional specificity of the religious situation in the Magadan region. The data of sociological research on the problems of ethnic and confessional situation in the region over the last 10 years. Determines the level and degree of religiosity in the comparative analysis of regional data of sociological research and project Research service "Sreda". On the basis of the analysis stated the absence of some indicators on the basis of religion, and the incorrectness of the research project Research service "Sreda" Magadan region.

**Key words:** Magadan region, the religion, sociological research confessional situation, the level and degree of religiosity.

Уровень, степень и характер религиозности жителей отдельных территорий являются одними из важнейших характеристик, позволяющих описать религиозную ситуацию в стране в целом. Вместе с тем определение факторов, ее формирующих, не менее необходимо, тем более что в разных субъектах Российской Федерации их сочетание и сила воздействия, несомненно, имеют региональную специфику.

Региональные исследования интересны тем, что религиозная ситуация в субъектах Российской Федерации может значительно отличаться от ситуации в стране в целом. Например, на Дальнем Востоке и Крайнем Севере России по динамике развития с Русской православной церковью соперничают протестанты различных деноминаций [10].

Для однозначного понимания результатов различных исследований, возможности их адекватного сравнения и сопоставления необходимо обозначить какие-либо общие методологические и методические рамки, выраженные через специальный понятийный аппарат. Примером тому могут служить разработки, подготовленные специалистами Российской Академии государственной службы при Президенте Российской Федерации [11, с. 194–196]. По их мнению, ключевыми понятиями, доступными операционализации, на эмпирическом уровне исследования религии выступают: религиозность, ее уровень, степень, характер, динамика, состояние, религиозная ситуация; религиозное сознание и поведение; религиозная группа (община, объединение верующих), религиозная ориентация.

Под *религиозностью* понимается определенное состояние индивидов и человеческих общностей различного масштаба, отличительной чертой которого является вера в Бога (сверхъестественное) и поклонение ему, приверженность религии и принятие ее вероучения и предписаний.

Важным конкретизирующим признаком религиозности является *конфессиональная принадлежность*, получающая выражение и в религиозном сознании, и в религиозном поведении. Выделение эмпирических признаков религиозности, доступных фиксации и количественной оценке, делает возможным измерение религиозности, причем в разных аспектах. Для этого вводятся два дополнительных понятия: уровень и степень религиозности.

Под *уровнем религиозности* понимается процентное отношение респондентов, обладающих признаком религиозности, ко всей совокупности опрошенных, а при экстраполяции на всю генеральную совокупность – выраженную в процентах долю религиозных людей в общем составе населения или другой исследуемой группы.

Магаданская область занимает территорию крайнего Северо-Востока Российской Федерации. Общая площадь Магаданской области составляет 462 464 км<sup>2</sup>, ее население на 01.01.2014 г. составило приблизительно 150 312 тыс. чел. Плотность населения 0,33 чел./км<sup>2</sup> [5] (для сравнения: площадь Московской области (с Москвой) – 46890 км<sup>2</sup> – численность населения в Московской области 7 133 620 тыс. чел., а плотность населения 160,74 чел./км<sup>2</sup>) [5].

Исторически сложившимся административным центром области является г. Магадан с населением 94 344 тыс. человек (численность г. Магадана определяется в совокупности с поселками, находящимися на расстоянии до 100 км от Магадана, муниципально закрепленными за Магаданом), представляющих более 102 национальностей [2]. Их них: 81,49 % – русские, 6,28 % – украинцы, 3,6 % – коренные малочисленные народы Севера и Дальнего Востока; иные национальности – 8,63 %.

Население нестабильно, так как 30% жителей Магаданской области не проживают в ней постоянно, речь идёт о вахтовых рабочих, которые трудятся на территории Магаданской области 5–6 месяцев, имея постоянную регистрацию: житель Магадана или какого-либо поселка. Динамика населения на Северо-Востоке России происходит за счет оттока населения и активной миграции из других географических регионов страны (Центральной России, Ингушетии и Чечни), стран ближнего зарубежья (Украина, Белоруссия, Узбекистан, Таджикистан, Азербайджан), и в значительной степени (не более 8–12%) – за счет населения Дальнего Востока, Сибири. В последнее годы особо усилилась миграция из стран Средней Азии и Закавказских республик [2]. Миграция населения – характерная особенность Крайнего Севера вообще и Магаданской области в частности.

С 1998 г. администрация Магаданской области совместно с социологами Магаданского филиала Санкт-Петербургского университета экономики и управления и Северо-Восточного государственного университета проводит социологические исследования в регионе по проблемам этноконфессиональной ситуации. Методом стандартизированного опроса населения каждый год опрашивалось от 300 до 500 человек. В 1998, 2002, 2005, 2011 и 2014 годах было опрошено по 1500 респондентов, с использованием механической выборки с шагом отсчета, при которой выдается маршрутный лист. Исследованиями были охвачены все районы Магаданской области (в том числе удаленные национальные поселки до которых можно добраться только на вертолете или вездеходом по тундре). Социодемографические характеристики выборки в целом соответствуют тем же характеристикам в генеральной совокупности [6; 7; 8; 9]. В данной статье мы коснемся некоторых параметров религиозной ситуации в Магаданской области в сравнительном анализе данных социологических исследований и проекта «АРЕНА: Атлас Религий и Национальностей Российской Федерации».

Проанализируем два основных понятия: уровень и степень религиозности. В 2014 г на вопрос «Считаете ли вы себя верующим человеком?» 56,8% ответили, что «считают себя верующими и относят себя к какой-либо конкретной конфессии»; «28,4 – не считают себя верующими (идентифицируют себя как атеисты)», «14,8 – считают себя верующим, но не знают к какому вероисповеданию относятся». Таблица 1 свидетельствует об устойчивой тенденции роста числа верующих в динамике по годам и демонстрирует один из важнейших параметров религиозной ситуации – самоидентификацию по признаку веры. Здесь можно видеть, что в области за 10 лет явно уменьшилось количество неверующих и возросло количество людей, которые считают себя верующим, но не знают к какому вероисповеданию себя отнести.

Таблица 1

Считаете ли Вы себя верующим человеком?

Позиции	Данные в %		
	2005 г.	2011 г	2014 г.
не считаю себя верующим человеком	39,1	35,8	28,4
считаю себя верующим, но не знаю к какому вероисповеданию отношусь	11,7	14,0	14,8
считаю себя верующим	49,2	50,2	56,8
<b>Всего:</b>	100	100	100

Данные таблицы 2 наглядно показывают, что подавляющее большинство верующих респондентов, так же как в 2005 г. и 2011 г., – православные. Вторая по численности группа – протестанты различных деноминаций. На третьем месте (2014 г.) – ислам 2,9 %.

Структура конфессиональной принадлежности жителей Магадана в динамике выглядит следующим образом.

Таблица 2

Конкретное вероисповедание

Конфессия	В процентном отношении к общей численности населения 2005 г.	В процентном отношении к общей численности населения 2011 г.	В процентном отношении к общей численности населения 2014 г.
Русская Православная Церковь	41,65	40,44	42,9
Ислам	0,9	0,4	2,9
Старообрядцы	0,01	0,1	0,1
Иудаизм	0,05	0,07	0,01
Буддизм	0,05	0,05	0,9
Римско-католическая церковь	2	1,4	1,9
Евангельские Христиане баптисты	0,5	1,3	1
Христиане Веры евангельской (пятидесятники)	1,4	2,8	2,9
Евангельские христиане	1,2	1,3	1,2
Адвентисты седьмого дня	0,5	1,5	0,9
Новоапостольская Церковь	0,7	0,05	0,01
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	0,05	0,09	0,07
Христиане-просвитериане	0	0,05	0,06
Лютеране	0,01	0,06	0,05
Кришнаиты	0,09	0,09	0
Язычники	0,09	0,5	1,9
В процентном к общей численности населения, кто считает себя верующими и относят себя к какой-либо конкретной конфессии	49,2	50,2	56,8

Некоторые значения в таблице требуют дополнительных пояснений. Язычники, вероятно, представляют собой респондентов из числа коренных малочисленных народов Севера и Дальнего Востока, сформировавших свою собственную мировоззренческую позицию и считающих ее языческой, так как информации о существовании какой-либо языческой религиозной организации (или группы) не имеется. Респонденты Северо-Эвенского (национального) района отмечали позиции: «верю в духов природы, родовых духов» и «выполняю обряды предков».

При сравнении таблицы конфессиональной принадлежности по данным 2005, 2011 и 2014 гг. заметен существенный рост числа мусульман. Количество

православных и протестантов фактически стабильное. Рост количества мусульманских верующих обусловлен активной миграцией населения и, вероятно, включением в опрос временных рабочих летнего сезона (как ранее отмечалось – сезонные рабочие составляют 30% от общей численности населения). Кроме того, по данным полевых исследований, в регионе действует еще около 10 незарегистрированных религиозных групп и молитвенных ячеек различной конфессиональной принадлежности (неопротестанты, язычники, сайентологи, Аум синрике, бахаи). Можно предположить, что верующие этих групп присутствуют в выборке, но не указали свою религиозную принадлежность.

Теперь попытаемся провести сравнительный анализ данных региональных исследований и данных «Атласа религий и национальностей России» [1]. Сразу вызывает недоумение некорректная ссылка на Википедию: «Магаданская область – субъект Российской Федерации на северо-востоке России, относится к районам Крайнего Севера. Граничит на севере с Чукотским автономным округом, на востоке – с Камчатским краем, на западе – с Якутией, на юге – с Хабаровским краем. Входит в состав Дальневосточного федерального округа. Образована 3 декабря 1953 Указом Президиума Верховного Совета СССР. Площадь **республики** – 462464 км<sup>2</sup>. Население **республики** – 154485 жителей (2012 г.)». Данные по численности населения (на 2012 г.) и по территориальному расположению верны, но Магаданская область, как субъект РФ никогда не была республикой [4]. Вероятно, авторы сайта перепутали Магаданскую область с Республикой Саха (Якутией)? Далее на сайте указан национальный состав в процентах:

Национальный состав, %	
русские	– 80,2
украинцы	– 9,9
эвены	– 1,4
другие национальности	– 8,1

К сожалению, опять досадные ошибки: во-первых, согласно переписи 2010 года: русских 84,13 %, украинцев – 6,48 %, эвенов – 1,73 % [3]; во-вторых, в сумме национальный состав населения равен 99.6 %. Потерялось 0,6% национального состава граждан субъекта РФ.

Проанализируем данные по уровню и степени религиозности (на сайте АРЕНА представлены как «данные по вероисповеданию») [1].

## Вероисповедание

	По РФ, %	По субъекту, %
исповедую православие и принадлежу к Русской Православной Церкви	41	30
верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую	25	27
не верю в Бога	13	13
исповедую ислам, но не являюсь ни суннитом, ни шиитом	5	1
исповедую христианство, но не считаю себя ни православным, ни католиком, ни протестантом	4	3
исповедую ислам суннитского направления	2	<1
исповедую православие, но не принадлежу к Русской Православной Церкви и не являюсь старообрядцем	1,5	3
исповедую традиционную религию своих предков, поклоняюсь богам и силам природы	1,2	2
исповедую буддизм	<1	0
исповедую православие, являюсь старообрядцем (старовером)	<1	1
исповедую протестантизм (лютеранство, баптизм, евангелизм, англиканство)	<1	<1
исповедую ислам шиитского направления	<1	<1
исповедую католицизм	0	ЧАЩЕ
исповедую иудаизм	0	0
исповедую восточные религии и духовные практики	0	0
исповедую пятидесятничество	0	<1
другое	<1	1,2

Можно подискутировать с авторами по поводу параметра «не верю в Бога», который включен в сводную таблицу «Вероисповедания», но не будем выходить за рамки заявленной темы. Итак. В процентном отношении было исследовано 85,2% от общего массива респондентов. Сразу возникает вопрос о вероисповедании 14,8 % респондентов. Сравним данные региональных исследований и данные сайта АРЕНА:

Позиции	Данные в %		
	АРЕНА (2012 г.)	2011 г	2014г.
не считаю себя верующим человеком	13	35,8	28,4
считаю себя верующим, но не знаю к какому вероисповеданию отношусь	27	14,0	14,8
считаю себя верующим	45,2	50,2	56,8
Всего:	85,2	100	100

Как можно видеть, расхождение в данных по параметрам «не считаю себя верующим человеком» – в два раза в сторону уменьшения, «считаю себя верующим, но не знаю к какому вероисповеданию отношусь» – на 13% в сторону увеличения.

Сравним данные по конкретным вероисповеданиям: православные (данные АРЕНА) – 30%, согласно региональным исследованиям – 40,44%; ислам (данные АРЕНА) – < 3 %, региональные исследования – 0,4% (2011 г.) и только в 2014 году рост до 2,9%. Вызывает сомнение численность шиитов (< 1%). Как известно, верующие азербайджанцы исповедуют ислам шиитского толка. Численность азербай-

джанской диаспоры в Магаданской области составляет 500–600 человек. Думается, что среди них есть и неверующие. Мусульманская организация, зарегистрированная в г. Магадане (основной процент верующих показывает массив по Магадану) включает в себя верующих суннитов. Позиции по католицизму по данным сайта СРЕДА не соответствуют реальной картине: в таблице указан параметр «чаще», по региональным исследованиям процент католиков почти стабилен: за 10 лет исследований от 2 % до 1,9 %. Далекими значениями по протестантизму: данные сайта АРЕНА – менее 1 %, данные региональных исследований говорят о том, что протестанты стабильно находятся на втором месте в процентном отношении (после православных) и составляют 6,2 % от общей численности населения Магаданской области. Вызывает некоторое недоумение параметр «исповедую православие, но не принадлежу к РПЦ и не являюсь к старообрядцам». Данная формулировка предполагает несколько вариантов: или это так называемые «альтернативные православные», или это верующие сербской, грузинской, болгарской и т.д. православных церквей, или это верующие, которые считают себя «условно верующими» по национальному признаку (русский – значит православный?). Нельзя исключать и тот вариант, что к этой группе авторами отнесены верующие Ассирийской церкви Востока и верующие, относящиеся к группе церквей, не принявших решения Халкидонского собора, в таблице нулевые показания по буддизму, иудаизму, восточным религиям и духовным практикам.

Таким образом, данные проекта АРЕНА и данные шестнадцатилетних региональных исследований существенно расходятся. Действительную содержательность отвлеченное теоретическое построение обретает при том условии, что оно строится на конкретном фактическом материале, обнаружение которого происходит в сфере прикладного социологического исследования, когда осуществляется анализ собственно носителя какого-либо определенного отношения к религии с присущими ему демографическими, статусными и прочими значимыми для социолога характеристиками. Человек в таком исследовании нужен не сам по себе, а как член группы, отнесенной к определенной выборке с соответствующими количественными и качественными параметрами. Только тогда становятся возможны аналитика внутреннего строения конфессиональных сообществ, их типологическая идентификация, определение их места и роли в общественной системе и т.д. К сожалению, если исследователь современной религиозной картины мира будет опираться на некорректные данные сайта АРЕНА по Магаданскому региону, то теоретическое построение в любом случае будет ложным.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арена. Атлас религий и национальностей России // Исследовательская служба «Среда». URL: <http://sreda.org/ru/arena>
2. Доклад о Социально-экономическом положении Магаданской области за 2013 г.
3. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года // Федеральная служба государственной статистики. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm)
4. Магаданская область // Википедия. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B4%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F\\_%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D0%B3%D0%B0%D0%B4%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C)
5. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2014 года. РОССТАТ. Москва 2014.
6. Поспелова А.И. Религиозная ситуация в Магаданской области // Государство,

религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень РАГС. 2000. № 3.

7. Пospelova A.I. Этноконфессиональная идентичность населения Магаданской области. Региональные особенности свободы совести. М., изд. РОИР, 2006.

8. Регионально-этническая ситуация в Магаданской области. Социальное пространство Севера. М., изд. РАГС, 2006.

9. Религиозная ситуация в Магаданской области. Материалы конференции, Владивосток, 2008.

10. Религиозные организации Дальневосточного федерального округа : словарь-справочник. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2010. – 580 с. – Соавт.: Поправко Е.А., Сердюк М.Б., Владимиров Д.А., Федирко О.П., Пospelova A.I., Потапова Н.В., Воложенинова Н.Ю.

11. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений // Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние) / Отв. ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А., М., 1996. С. 194 –196.

#### REFERENCES

1. Arena. Atlas of religions and nationalities of Russia // Research Service "Sreda". URL: <http://sreda.org/ru/arena>

2 Report on the Socio-Economic Situation in the Magadan region in 2013

3. Informational materials on final results of the National Population Census 2010 // Federal State Statistics Service. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm)

4. Magadan region // Wikipedia. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B3%D0%B4%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F\\_%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B3%D0%B4%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BE%D0%B1%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D1%8C)

5. Evaluation of the resident population as of 1 January 2014. Rosstat. Moscow 2014.

6. A.I. Pospelova The religious situation in the Magadan region // Government, religion, church in Russia and abroad. Information-analytical bulletin RAGS. 2000. № 3.

7. A.I. Pospelov Ehtnoconfessional identity of Magadan region population . Regional features of freedom of worship. M., ed. ROIR, 2006.

8. Regional-ethnic situation in the Magadan region. Social space of the North. M., ed. RAGS, 2006.

9. Religious situation in the Magadan region. Proceedings of the conference, Vladivostok, 2008.

10. Religious organizations of the Far Eastern Federal District: dictionary catalog. – Vladivostok: Publishing house: Dalnevost. University Press, 2010 – 580 p. – Co-authorship: E.A.Poppravko, M.B. Serduk, D.A. Vladimirov, O.P. Fedirko, A.I. Pospelov, N.Y. Potapov, N.Y. Volozheninova

11. A sociological study of the religious situation and church-state relations // state-church relations in Russia (the experience of the past and current situation) / Ed. F.G. Ovsiyenko, M.I. Odintsov, N.A. Trofimchuk M., 1996, pp 194 -196.



*Радисавлевич-Ципаризович Д.  
(Белградский университет, Сербия, Белград)*

## **ПАЛОМНИКИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: МОТИВЫ ПАЛОМНИЧЕСТВА В СЕРБИИ**

**Аннотация.** В 2013 году автор защитил докторскую диссертацию на философском факультете в Белграде по теме: «Религия и паломнический туризм: кейс-стади трёх святынь в Сербии (часовни св. Петки в Калемегдане, Богородицы в Дунисе, Богородицы в Текие)». Текст этого отчёта связан с паломничеством в современном обществе, которое отличается от подобных путешествий в прошлом многими особенностями. Сегодня группы паломников являются наиболее типичными фигурами «религии в движении». Паломничество также способствует развитию туризма, так как влияет на межрелигиозное и межнациональное общение. Для верующих паломничество имеет духовное измерение, для всех остальных оно представляет собой туристический аттракцион.

В этой работе в первую очередь определены базовые термины (паломничество, религиозный туризм, современный паломник, святые места), следующие за теоретико-методологической рамкой исследования. Целью этого исследования было познакомиться с характеристиками современных паломников в Сербии, их мотивом, религиозным опытом, так же как и с влиянием паломничества на повседневную жизнь. Мы использовали качественный подход, т.е. технику глубинного интервью. Интервью проводились в Белграде в 2007 году, и размер выборки составил 50 человек (25 из которых принадлежат к православной христианской конфессии и 25 – к римско-католической). Общие результаты этого исследования показывают, что мотивы наибольшего количества паломников были духовной природы, знакомы Богоискателям, и паломничества влияют на их повседневную жизнь. Паломники обеих христианских конфессий, в основном, практически верующие, в то время как есть меньшее число традиционалистов.

**Ключевые слова:** паломничество, современный паломник, мотив паломничества, религиозный опыт, Сербия.

*Radisavljevic-Ciparizovic D.  
(University of Beograd, Serbia, Beograd)*

## **PILGRIMS IN THE LATE MODERN SOCIETY: MOTIVES FOR PILGRIMAGE IN SERBIA**

**Abstract.** In 2013, author had doctoral defense at Faculty of Philosophy in Belgrade: Religion and Pilgrim tourism: Case studies Three Sanctuaries in Serbia (St. Petka chapel of Kalemegdan, Holy Mother of Đunis and Holy Mother of Tekije). Text of this report deals with pilgrimage in modern society that differs from such journeys in the past by many traits. Today, groups of pilgrims are the most typical figures of „religion in movement“. Pilgrimage also contribute to development of tourism, since they affect interreligious and international communication. For believers pilgrimage has a spiritual dimension, for everyone else it represents a touristic attraction.

This work primarily defines basic terms (pilgrimage, religious tourism, contemporary pilgrim, holy places...) followed by theoretical-methodological framework of research. The goal of this research was to get acquainted with characteristics of modern pilgrims in Serbia, their motives, religious experiences, as well as the influence of pilgrimage on everyday life. We used qualitative methodological approach, i.e. in-depth interviews technique. The interviews took place in Belgrade, in 2007 and the sample size was 50 (25 of which belong to Orthodox Christian confession and 25 to Roman Catholic confession). General results of this research show that

the motives of largest number of pilgrims were those of spiritual nature, familiar to the God-seekers, and that pilgrimages affect their everyday life. Pilgrims from both Christian confessions are mostly practical believers, while there are a smaller number of traditionalists.

**Key words:** pilgrimage, modern pilgrim, pilgrimage motive, religious experience, Serbia.

### **Introductory notes**

Pilgrimage is an ancient form of religious expression, existing in almost all past and present religions of the world. Pilgrimage is in its narrowest form, physical movement of people with goal of reaching some holy place, which is considered holy by the believers or it is believed that these places bring miraculous curing to the people who visit it: Lurd, Fatima, Međugorje [4, p. 15–23]. Is pilgrimage synonymous to the religious tourism? We agree with the authors that disapprove this statement, yet pilgrimage places often coincide with secular tourism sights. Pilgrimages advance tourism since they influence interreligious and international communication. Modern pilgrimage is, by its many traits, different from devotees' journeys of the past which is influenced by the development of modern traffic. Beside these movements, pilgrimage groups are characterized by temporariness, as written in [10]. It is quite hard to establish where tourism ends and pilgrimage begins and vice versa. For practical believer, pilgrimage place has good spiritual dimension, whereas for others it is just tourist destination. Nature of modern pilgrimage is in range between authentic spiritual acts to religious tourism [5, p. 23–31].

In [14, p. 51–67] German geographer divided forms of religious tourism based on length of stay in Holy places.

1. Short religious tourism are limited short-distance travels with usual goal of travel is departure to religious center at local, regional level with tendency of participation in celebration or church council. In Orthodox Church those are usually gatherings and fairs holding place on certain dates. In addition to church, they also had trading and cultural relevance, whilst nowadays it is more of tourist relevance. They also include another form of tourist travels, and that is visiting monasteries, which is exceptionally developed form of travel in Serbia in recent years. These so called small pilgrimages are subject of our research.

2. Long religious tourism, so called big pilgrimage includes several days or even several week long visit to religious center. Pilgrim fluctuation increases in periods of ceremonies or holidays and reduces in periods of economic crises or wars.

What are the motives for pilgrimage? In some religious communities, there is a written obligation of devotees to visit certain places important for the religious life. From that fact religious tourism evolved. Some devotees practice pilgrimage to strengthen their faith and some to find it. Most of the believers go for pilgrimage pulled by religious motives and not as tourists. Pilgrimage always had a repentant connotation, as a way to seek forgiveness from sins or giving a pledge. Most often motif for pilgrimage would be prayer for healing (spiritual or physical, for the prayer or the ones close to the prayer), since it is believed that the prayer spoken in holy places is much more effective. Nowadays, groups of pilgrims have become in its typical form "religion in movement" [10]. Beside the movability, pilgrims groups are characterized by temporariness. Pilgrimages advance development of tourism since they inflict interreligious and international communication. *Homo turisticus religiosus* travels inspired by different motivation, such as: participation in religious festivals (visitation of fairs and the making of the relics available to general public), need for direct contact with the holy places, exceptional respect towards the saint to whom the holy place is dedicated and getting familiar with the roots of the own religious community [15]. Pilgrims enable devotees to get an insight in the history and strength of the religion they belong to, to rest assure that they are "on a right track" in

their practice of religion and to fortify their religious attitudes. B. Vukonić is among the first in ex-Yugoslavia who explored the development relationship between tourism and religion. This author claims that pilgrimage is chosen based on two conditions: for satisfaction of material and spiritual needs, yet the latter one is far most represented with the pilgrims. Strong spiritual motives are one man's wish for immortality and happy life in eternity [17].

### **Subject and goal of the research**

*Subject of our research* at observational level, sociological analysis and descriptions included three sanctuary case studies in Serbia. Two pilgrimage places are Orthodox (Holy Mother of God in Djunis and Saint Petka on Kalemegdan), and one Catholic (Sanctuary of Mother of God Tekian in Petrovaradin). It is a mix pilgrimages, because all three are visited by people of other religions. The most interesting are the Romani, Muslims visiting Christian sanctities on big feasts. Although ethnical-religious difference don't necessarily have to be an obstacle for achieving certain level of *communitas* [16], accord and tolerance are not always present in pilgrim sanctuaries. Pilgrimage is observed as laboratory entity indicating to tolerance and conflict in mix pilgrimages on Kosovo. Sanctuary celebrations are also relevant for numerous pilgrims, so our calendar of research has directly influenced by dates of big holidays. *Goal of our research* was to learn about some characteristics of modern pilgrims in Serbia, their motifs, religious experience, as well as influence of pilgrimage on daily life.

### **Theoretical framework of research**

In theoretical approach to pilgrimage phenomenon we highlighted explanation of the term of secularization and process of desecularization, i.e. revitalization of religion, particularly in Serbia. According to P. Berger, former secularist, today's world, exceptions excluded, is severely religious as it always were, and in some areas even more than before. Secularization at social level is not necessarily connected to secularization of individuals [1, p. 11–30]. This author separates two strategies of religious communities according to modernization: repudiating and adjusting. He feels that expansion of religious communities is directly proportional to the scope of their extent of not attempting to adjust to so-called requirements of secularized world [1]. Phenomenology of religion puts to the center of its attention the Holy, religious adventure, religious experience, transcendent, numinous. Personal dimension of religious is nowadays mostly expressed by category *Holy* which is considered the most suitable to post-modern conditions, because of its closest approach to specific religious experience [11, p. 8]. Phenomenology process is an attempt of understanding of essence and structure of religious phenomena, understood at the same time in its historical conditionality and thru *homoreligious* prism.

In the last decade of 20<sup>th</sup> century in the ex-socialist countries people have significantly returned to religion. In the book *Religioznost i tradicija* (Religiousness and tradition), author of this research has dealt with church religiousness, i.e. research of population in relation to religion and Church in Serbia in between two millennia, were the hypothesis of revival of religiousness has been confirmed. National homogenization has contributed to these findings [2], along with ruins of communistic value system that have left empty space of return of (traditional) religiousness. One should not forget also prolonged unbearable everyday life the most of people in Serbia in the 1990's [13]. It is interesting to mention that in Serbia Holy places, pilgrimage places were visited even in period of the most severe (politically forced) secularization and atheism of our society.

### **Research methods**

Željko Mardešić has, in the time of communism and expulsion of the religion from the public sphere, replaced his signature Jakov Jukić. Dragoljub B. Đorđević has listed

him, although writing under alter-ego signature, under ten key Yugoslav sociologist of religion [7]. We concord with Jukić's position that equalizing religiousness with regularity of fulfilling church obligations mean deprive religion to a point of distortion [9]. Statistics says nothing on *how* the believers feel about participating in the ceremony, which can be a result of deep religious choice, but also tradition (customs), social pressure or trendiness. This is why we feel that development of sociology of religion is of utmost relevance for development of *qualitative methodology*. Considering multidimensionality and complexity of the subject, we opted for phenomenon approach and case study method. This qualitative method researches integrity of researched trend. Experiential evidence originated gradually from different data sources with a goal of understanding occurrence from aspect of everyday life of actors themselves – pilgrims. Occurrence course of the material was followed by intensive sequential analysis [3]. Field research took at three named sanctuaries on central holidays, observation with participation in rituals (holy), but also visit to fairs (secular). The second source of evidence was the interviews, as a consisting part of the studies of multiple cases. In-depth interviews were based on plan of open-question discussion. Main determinants while forming a sample were confessional affiliation, age and gender. The interviews were performed in Belgrade in 2007 on sample of 25 Orthodox and 25 Catholic pilgrims. Considering that named sanctuaries are dedicated to the Holy Mother of God and Saint Petka, we felt they are slightly more visited by women. This is the reason why the sample contains 15 women and 10 men of both confessions each. The sample includes 6 women and 9 over 50 years each, and men 5 from both age categories, both Orthodox and Catholics. All interviews were recorded on Dictaphone and then transcribed.

In this work, some of the conclusions of the research will be presented: attitude of pilgrims towards the primary motif of having a pilgrimage and going to church, frequency of Communion and fast.

### **Results of research**

We were monitoring religiosity of pilgrims through the time, by using the three categories: upbringing, conversion and self-assessment of religiosity. Regarding to bringing-up 3 believer types are formed: traditionally religious brought-up, irreligiously brought-up and from devoted families. According to self-assessment of religiosity typology was formed: assured and practical believer, missionary and traditionalist. We notice three straight lines in believers' religious life: progression, stagnation and regression (these terms do not have quality connotation, yet they are used only to represent the dynamics in religious lives and religiousness of pilgrims [12, p. 53–68]). The results of this exploration confirm that family influence on examinees' religiosity is strong, but key category for progression in their religious lives is conversion understood as a dynamic category. As a main trigger for conversion, interviewees stated so called *limit situations*: transfer from high school to faculty, bombarding of Serbia in 1999, search for meaning of life, encounter with priest or a spiritual man, sickness or death of family member... Pilgrims do differ intrinsic motives from the situational (external) ones, e.g. „situation in which we lived“... Conversion most often occurred gradually: „in many clicks“, „quietly as a tide“. Besides conversion from an atheist state in state of devotion to religion, we had also three conversions from Orthodoxy to Catholicism. What is mutual for all three cases is the fact that they were not deeply anchored within the Orthodox religion, i.e. they had non-religious appraisal. Primary motif for going to church, with Orthodox believers, is for the majority Good-seeking: prayer to the Good, unity with the Good and humans, Communion, gratitude to the Good. Only one pilgrim had stated as a primary motif – lightning of candles. Few of the interviewees, have noticed and emphasized that the pri-

mary motif for visiting the church has changed in time. With Catholics also, primary motif is most important spiritual Good-seeking, prayer, Communion... Most of the pilgrims of both Christian confessions do not visit church, which does not (in their opinion) decrease the value of companionship and amity outside of church. Catholic pilgrims stress out that although socialization (among devotees) is not primary motif for going to the church, it is very important, especially for the young generations and for the preservations of their identity (religious and national). Socialization is dependent on the engagement of the priest and his ability to entertain devotees independently of the mass.

*Communion.* Often Communion of Orthodox devotees are paradigmatic examples of „new trends“ in Serbian Orthodox Church, also dependent of the will and engagement of the priest/church in which the believer comes. These frequent Communions of laics were unimaginable before the wave of desecularization. In best case, it happened only a few times a year, during the long fast and eventually for Slava. Twelve Orthodox interviewees (out of which two men and ten women) say that they go for Communion very often. Of course there are those who find that unacceptable, who rarely approach to the Holy Secret. We have named them „The Old School“, ten examinees (out of which seven men and three women) – they rarely go to Communion yet regularly to Liturgy. According to the results of research, women much more adapted to often to receive Communion than men. Large number of Orthodox devotees visits church irrespective of Liturgy and do not go to receive Communion. This thesis is proven in empirical research on a representative sample, yet in our case, only one pilgrim goes ones a month in church and not on Liturgy (except on Christmas eve, Christmas and rarely on Easter). With Catholics it is common that almost on every mass they receive Communion (except they have not deadly sinned which requires a confession first). Even seventeen Catholic interviewees (five out of which men and twelve women) claimed that they go to receive Communion often. Only two Catholics (one man and one woman) said that they visited once a month church, besides Communion. Although they visit mass (Sunday mass) regularly, two Catholics receive Communion once or twice a year. We have also a case of two pilgrims that regularly visit church yet do not go to receive Communion. First case is a woman that doesn't want to receive Communion se without dignity, since she can not forgive someone. Other case is a man who is in another citizen marriage and church divorce is pretty much hard to be performed. We have also another case where a woman doesn't go regularly to church, doesn't got to receive Communion, yet goes to give pledge every year in Tekije and Saint Petka (at Kalemegdan).

*Fast.* One of the largest differences between Orthodox and Catholics in the practice of religion is in duration of fasts, i.e. the Liturgy fast, before Communion. Obligatory fast with Catholics is so diluted that some of the interviewees claim that they fast even longer. Practically speaking, for Catholics it has remained only two – three days of fast (Christmas eve, Godd Friday and Ash Wednesday). Maybe, under the influence of messages of Lady from Međugorje (sanctuary visited by most of the Catholics) such as „fast and prayer is necessary“, some of our interviewees fast longer than obligatory length, nine Catholics in total (out of which two man and seven women). Most of the Orthodox devotees do not have all the fasts, which cannot be said for our interviewees that are obviously minority of believers on that regard. On the other hand, too „light“ version of Catholic fast has invoked different reaction – some of the Catholic devotees decided to personally elongate this period of fast.

As a *primary motive* for pilgrimage, fourteen Orthodox devotees (out of which five men and nine women) lists spiritual needs. Male Orthodox devotees mentioned: spiritual renewal, inner desire, prayer and gratitude to the Good. Orthodox women go for pil-

grimage to perfect themselves, to seek peace, in quest for Good, for receiving Good's grace or bowing to a particular saint. Same numbers remain with Catholics, fourteen (four men and ten women) claims that primary motif is also spiritual need – for men: renewal, prayer and for women: Good-seeking, deepening of belief, conversion, pledge, awe and receiving of Good's grace. Only two Orthodox devotees, retirees, stated as primary motif: love for journeys – which we considered as most secularized answers (material needs). Two basic answers of Catholics (one man and one woman) on primary motif were curiosity and respect for tradition. Six of Orthodox devotees (equally distributed among genders) listed beside spiritual also material needs (communication, community, new acquaintances, socializing, getting to know national history, culture...). Six of the Catholics (four men and two women) recognized mixture of spiritual and material needs as a primary motivation for pilgrimage. Answers of three pilgrims were quite peculiar (two men and one woman) since they haven't listed any motif as primary – they consider *Liturgy moment* is always and everywhere the same.

In general terms, hardly there are any differences in regards to answers in between confessions, Catholic and Orthodox devotees answered almost the same. One of the reasons for such results may be the fact that in our sample most of the interviewees were practical believers and there was much less traditionalists. This was not majority in Serbia – on the contrary here we dealt with minority type of believers. When we speak of Catholics in Serbia/Belgrade, one should have in mind that many of them are raised in mixed marriages, in which one of the parents was Orthodox. In other group of Catholics are those that originate from other regions (Slovenia, Croatia, Bosnia and Herzegovina) yet they've lived for generations in Belgrade.

It is irrelevant whether there is five, six or maybe ten percent of Church devotees, important is the fact that they are not any more on a statistical error level, i.e. they can not be neglected. Amongst them, there are many young and highly educated people from urbane environments. These pilgrims live what they believe in, thinking of themselves as only “at the beginning of the journey”, which is crucial for recognition of dynamics of religious lives. If we followed the famous Grace Davie's “believing without belonging” [6], then we have here a case of “believing and belonging” – at least when we speak about Church devotees.

When we talk about empirical examination of complex phenomena such as religiousness (in this case pilgrims' religiousness) this would be a typical example to show us the advantages of qualitative methodology in relation to quantitative methodology. Only through *narration of interviewees* we can extend our knowledge (to a certain level) on their religious experience and devotion to the Church. This doesn't exclude importance of well constituted quantitative researches on a carefully planned sample. On the contrary, once more importance of longitudinal empirical research is highlighted when it comes to unpredictable religious situations of twenty-first century. Results of quantitative research are necessary foundations in researches of lesser scale – whose quantitative power of generalization is insufficient. On the other hand, in research of complex religious phenomena, it is certain that conclusions can not be reduced to percentages and figures, therefore qualitative researches with large amounts of different attitudes of interviewees are very precious.

## REFERENCES

1. Berger P. „Desekularizacija sveta: opšti pregled“. In P. Berger (ed.) *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 2008.
2. Blagojević M. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2005.

3. Bogdanović M. Metodološke studije. Beograd: Institut za političke studije, 1993.
4. Cvitković I. „Has the Return of Religions occurred or Return to the Religion?“. In D. Gavrilović (ed.) *Revitalisation of Religion- theoretical and comparative approaches*, Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2009.
5. Cvitković I. „Sociological Scripts on Pilgrimage“. In: D. Radisavljević-Ćiparizović (ed.) *Pilgrimages, Cult Places and Religion Tourism*, Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2010.
6. Davie G. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Wiley: 1994.
7. Ђорђевић Д.Б. Узорници и пријани: скице за портрет ЈУ социолога религије. Београд: Чигоја штампа, 2008.
8. Elijade M. *Sveto i profano*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2003.
9. Jukić J. *Budućnost religije*. Split: Matica Hrvatska, 1991.
10. Mardešić Ž. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska Sadašnjost, 2007.
11. Otto R. *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost, 1983.
12. Radisavljević-Ćiparizović D. *Religioznost hodočasnika u Srbiji: studija slučaja tri svetišta // Filozofija i društvo*. 2012. №1. Vol. XXIII.
13. Radisavljević-Ćiparizović D. *Religioznost i tradicija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2006.
14. Rinschede G. „Formas of Religious tourism“ // *Annals of tourism Research*. 1992. № 1. Vol. 19.
15. Стаменковић И.Љ. Религиозни туризам и православље. Нови Сад: природно математички факултет, департман за географију, туризам и хотелијерство, 2006.
16. Turner V. *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Itaka, NY: Cornell University Press, 1974.
17. Vukonić B. *Turizam i religija*, Zagreb: Školska knjiga, 1995.

#### REFERENCES

1. Berger P. (2008) “The Desecularisation of the World: an overview”. In P. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Novi Sad: Mediterran Publishing, p. 11-30.
2. Blagojevic M. (2005) *Religion and church in the transformations of society*
3. Beograd: Institut za filozofiju i drustvenu teoriju.
4. Bogdanovic M. (1993) *Methodological studies*. Beograd: Institut za politicke studije.
5. Cvitković I. (2009) „Has the Return of Religions occurred or Return to the Religion?“. In D. Gavrilović (ed.) *Revitalisation of Religion- theoretical and comparative approaches*, Nis: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, p. 15-23.
6. Cvitkovic I. (2010) „Sociological Scripts on Pilgrimage“. In: D. Radisavljevic-Ciparizovic (ed.) *Pilgrimages, Cult Places and Religion Tourism*, Nis: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, p. 23-31.
7. Davie, G. (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Wiley.
8. Duijzings G. (2005) *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. Biblioteka XX vek.
9. Djordjevic D. B. (2008) *Role models and friends: sketches for a portrait YU sociologists of religion*. Beograd: Cigoja stampa.
10. Eliade M. (2003) *The sacred and the profane*. Novi Sad: Izdavacka knjizarnica Zorana Stojanovica.
11. Jukic J. (1991) *The Future of religion*. Split: Matica Hrvatska.
12. Mardesic Z. (2007) *Division in the Sacred*. Zagreb: Krscanska Sadasnjost.
13. Otto R. (1983) *The idea of the holy*. Sarajevo: Svijetlost.
14. Radisavljevic-Ciparizovic, D. (2006) *Religiousness and tradition*. Beograd: Institut za socioloska istrazivanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

15. Radislavljevic-Ciparizovic D. (2012) „Religiosity of pilgrims in Sebia: Case study of three sanctuaries“. *Filozofija i drustvo*, Vol. XXIII, no. 1: 53-68.
16. Rinschede G. (1992) „Formas of Religious tourism“, *Annals of tourism Research*, Vol. 19, No.1:51-67.
17. Stamenkovic I. Lj. (2006) *Religious tourism and Orthodoxy*. Novi Sad: Prirodno matematički fakultet, departman za geografiju, turizam i hotelijerstvo.
18. Turner V. (1974) *Dramas, fields and metaphors: Symbolic action in human society*. Itaka, NY: Cornell University Press.
19. Vukonic B. (1995) *Tourism and religion*. Zagreb: Skolska knjiga.
20. Wach J. (1964) *Sociology of religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

**Трифуневич В.С.**

*(Крагуевачки универзитет, Србија, Јагодина)*

## ПРАВОСЛАВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ОБРАЗОВАНИЕ\*

**Аннотация.** Назначением институционализированного образования является достижение социальных целей, которые сформированы правящими группами, и передача ценностей, которые указывают, что должно быть ценным, к чему следует стремиться, что следует сделать. Социальные изменения приводят к изменению образовательных целей, но похожий запрос всегда остаётся: влиять на развитие индивидуального и создавать определённый профиль личности, т.е. влияние на формирование идентичности участников образовательного процесса.

В статье отмечается, что разные образовательные политики в современных обществах, однако, имеют одну общую характеристику – область образования видится как важный фактор развития. Образование видится как: (а) средство «экономического роста» и «прогресса», и (б) процесс, в котором имеет место быть распределение культурного капитала и воспроизводство социальной власти. В настоящее время образование основано на принципе экономии, не на любви и служении – принципе икономии, которая является стеновым хребтом православной идентичности.

В этой статье выясняется устойчивость православной идентичности в институционализированном образовании в сегодняшнем сербском обществе. Цель – осветить связь между текущими изменениями в сербском обществе, которые приводят к развитию неолиберального капитализма и присущей ему культуры, с одной стороны, и возможностью формирования православной идентичности у новых поколений, с другой стороны. Принят описательно-аналитический метод.

**Ключевые слова:** образование, идентичность, православная идентичность, современное общество.

**Trifunović V.S.**

*(University of Kragujevac, Serbia, Jagodina)*

## ORTHODOX IDENTITY AND EDUCATION

**Abstract.** This text is prepared as a part of the project *Sustainability of the Identity of Serbs and National Minorities in the Border Municipalities of Eastern and Southeastern Serbia*

---

\* Этот текст подготовлен как часть проекта «Устойчивость идентичности сербов и национальные меньшинства в приграничных муниципалитетах восточной и юго-восточной Сербии» (179013), проведённого в Нишском университете на машиностроительном факультете и поддержанного министерством науки и технологического развития Сербии.



(179013) conducted at the University of Niš – Faculty of Mechanical Engineering, and supported by the Ministry of Science and Technological Development of the Republic of Serbia. The purpose of institutionalized education is achieving social goals that are shaped by the ruling groups and transmitting the values that indicate what should be appreciated, strived for, what should be done. Social changes lead to changes of educational goals, but the same request always remains: *to influence the development of the individual and to create a certain personality profile*, i.e. to influence the formation of the identity of the participants in the process of education.

The paper points out that different policies of education in modern societies, however, have one characteristic in common –the area of education is seen as an important factor of *development*. Education is seen as: (a) a means of “economic growth“ and “progress“ and (b) a process in which the distribution of cultural capital and reproduction of social power take place. Education, in modern times, is based on the principle of economy, not on *love* and *servng* one another –the principle of *oikonomia*, which is the backbone of Orthodoxy identity.

The subject of this paper is to explore the sustainability of Orthodox identity in institutionalized education in Serbian society today. The aim is to highlight the connection between the current changes in Serbian society, which lead to the development of neoliberal capitalism and its inherent culture, on one hand, and the possibility of forming Orthodox identity with new generations, on the other hand. The method to be applied is descriptive-analytical.

**Key words:** education, identity, Orthodox identity, modern society.

## Introduction

The process of education, within which new experiences, knowledge and skills are gained and certain systems of value are adopted, shapes the identity of individuals and groups exposed to their systematic and organized activities. Institutionalized education transmits desirable values, norms and patterns of behavior and highlights the personalities expressing dominant characteristics appreciated in a given society, forming the so-called social character of the participants in educational process. The social character as an ideal-typical construction provides to an individual guidance *what to appreciate, what to strive for*, determines their identity and shapes their life and actions. Depending on the dominant models of education, processes of self-understanding and understanding of others are methodically encouraged or ignored. Ultimate achievements of these different practices are: (a) encouraging the formation of various personal and collective identities, (b) identity groundlessness which leads to a redefinition and loss of identity.

Education is linked to the processes in other spheres of society, particularly to the sphere of politics and economics in modern societies that aspire to economic and technical and technological progress, education becomes one of the most important development factors, which provide prestige to individuals and societies [12, p. 6]. Scientific achievements and the growth of the importance of cognitive factors in the production and services condition the design of a new concept of education: a concept that will serve *the society of knowledge* based on acquisition and application of knowledge and educational preparation of the individual to actively participate in the achieved division of activities. Institutionalized education is included in the discourse of development in modern societies, transmits the values and norms that make the ruling ideology of the so-called western societies ubiquitous and dominant. Science, the market, the state, but also the non-governmental sector (NGO, corporations) have a direct impact on the normative, organizational and program arrangements of the institutionalized education: impose educational goals, „a model“ of personality, the content and levels of knowledge that will be acquired. The knowledge transmitted through institutionalized education provides ruling over people because it guides and determines their life style. “Knowledge, however, rules by directing people’s attention: it distinguishes and highlights a particular reality, throwing into oblivion other ways of relating to the world around us“ [16, p. 9].

In modern societies, formal education is aimed at conveying the idea of development, the idea that essentially leads to the “loss of meaning“ [16, p. 5–10] and to “the attack on all unfashionable systems of knowledge“ [10, p. 18], including the religious ones. Societies became secularized, and *reason and rationality* as values repressed traditional and Christian values. There has been, in fact, the process of creating the society away from Christian values.

Marginalization and alienation of Christian values from individuals and members of different socio-cultural backgrounds denies the opportunity to live in the *community*. In a society that emerges as the supreme regulatory principle, *freedom of choice* of individuals facing themselves is emphasized. It is atomized societies, a society of individuals who, in their pursuit of fulfilling their own interests; perceive the same interests as essential guidance and supreme good. Life in a community, life with others, with developed awareness of common interests that are not necessarily the personal interests, as if it was not possible in modern societies. Modern societies allow the individual firstly to step out of the community and secondly, by making and experiencing their own choices, to make the life in a community unattractive.

### **Society, education and religion**

R. Sennett warns that we live in a global era where the process of parsing institutions, which did not lead to the creation of communities, takes place. There are no direct links between trust, solidarity; one does not feel the needs of others. Philosophy of the new developments at a global level has led to greater economic inequality accompanied by social instability. In these unstable social conditions only certain types of people can prosper – the individual who is ready to respond to the *challenges of time* (how to manage short-term relationships without any sustainable sense of self), the *challenge of talent* (how to develop new skills in terms of celebrating the potential ability, and not achieved success), the *challenge of commitment/tradition* (how to separate oneself from the past).

Challenges can be met only by individuals who can explain events in the world and understand their place in it, i.e. to be able to think about the life story. However, the order in which the individual used to be able to manage the entire life collapses because the stability and constancy of the institutions that last as much as the lifespan also collapse [13]. Inability to plan “life stories” raises the question of identity in a special way, particularly the part that provides the answer to the question “*where do we belong?*“

Modern societies aspire to economic growth as the supreme value, and institutionalized education, in conformity with the requirements of the society, “creates“ generations for which the *profit* is a supreme value. Striving to fulfill social expectations, education and institutions where it takes place (schools) have lost the essence of spirituality and joy: “This term (*school*) has religious and spiritual background and reflects the process of creating, training, and spiritual ascent of the one” [1, p. 14]. The adventure of participation in institutionalized process today, however, asks from participants the effort of the reason which leads to the acquisition of commercially desirable outcomes, rather than development of the soul and spiritual development.

“The transitional period“ that Serbian society has been going through for more than three decades leads to the abandonment of the old ideologies and accepting the new ones. The commitment of the new political elite to the Western development model introduced neoliberal strategy of development and legitimized its influence in all spheres of society, including education. Education reforms after 2000 led to the changes of various dimensions of institutionalized education in the Republic of Serbia: there has been a realization of those guidelines of educational policy, which led to standardization and unification of education, not its actual modernization [9]. In the educational process aimed at

meeting the requirements that come from the sphere of labor, humanistic content and values seem redundant and unnecessary. The former integral humanistic concept of education, which was “mindful“ of the development of various personality dimensions and proved systematic knowledge in various fields that enabled the establishment of personal and collective identity, from the perspective of a new development paradigm whose central tenet of the “profit above all“ seems completely *non-profit*. Therefore, the irrational, inefficient and traditionalist is replaced by the concept of market education. So-called desideologisation of school was conducted and it was identified with the elimination of the Marxist ideology, and there was the pluralization of education – religion was again “introduced“ into schools [15, p. 104–111].

Religious education after more than five decades „returned“ into institutionalized education in Serbian society (2001) and was given a new opportunity to become a significant factor in the formation of identity of the young generation. Basic guidelines for formal regulation of the relationship between religious education and institutionalized education in the Republic of Serbia was a recommendation of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe in 1999, which emphasizes the need to revise school and university curriculum in order to “improve the understanding of different religions”. This recommendation, as it was assumed among new political actors in the Serbian society, could contribute to the acceptance of a new view of the world, i.e. to encourage the deviation from socialist legacy.

Before the Decree of the Government about reintroduction of the religious education in public schools, there was no consensus on whether it would have a place in institutionalized education, and after its introduction, the general public did not agree about the estimation of its importance. Disagreement about the importance of religious importance for the development of school population, after legislation from 2001 has led to: (a) *Disabling systematic harmonization of different views of the world within a single system of education.* Due to attempts to establish the proportional representation of evolutionary and creationist theories in the contents of the subject Biology for VIII grade in primary schools, then Minister Ljiljana Colic (2004), under the influence of “the angry general public” had to resign. It was a new “victory“ of reason over faith. (b) *The capacity of religious culture on formation of the “open“ identity of a student.* According to [8] open identity implies self-knowledge and knowledge of another, developing empathy and the ability to perceive phenomena and events from the position of another.

### **Ortodox identity and education**

In this paper, the Orthodox identity is seen as a part of the cultural identity, as its structural component that allows a collectivity to establish a stable equilibrium. Special Orthodox values and norms in combination with the norms of other structural components can „regulate“ the life of collectivity. This role, however, can be achieved by Orthodox values and norms only to the extent that the collectivities agree with them. “Approval of the members on the issue of the value orientation in relation to their own society, in this case, determines the insitutionalization of the value patterns“ [7, p. 17].

The questions *who am I, what do I want, what do I strive for, who do I belong to* provide an answer to what the individual thinks they are and what it is that marks them. These are the questions that are directly associated with the identity which can be personal and collective (national, cultural, social, etc.). The process of identity formation is basically a combined process of *self-recognition* and *identification*: an individual perceives him/herself-alone-separate-from-others and him/herself-who-belongs-to-others. Achieving a goal to *stay yourself and be a part of a whole*, requires special preparation of an individual, which will establish a proper extent of the relationship between self-

understanding, self-esteem, personal dignity and understanding, respect and recognition of the collectivities to which they belong, as well as other individuals and collectivities who provide them with legitimacy.

The cultural identity enables "I" to become a part of a "We". In the UNESCO Declaration on Cultural Rights, the cultural identity is understood as a cultural attitude of social groups and individuals who, in the universal, do not lose their uniqueness and diversity. The cultural identity is formed in a given cultural and social system. The institutionalization of cultural factors depends on the social preconditions: the degree of integration with the social environment, i.e. on the character of the fluid interrelationship between cultural system and major subsystems of the society. One of them is a subsystem of education. Institutionalized education always transmits certain culture, cultural patterns and values by which the society "in advance ensures the preservation of cultural identity through which the individual becomes its functioning member" [11, p. 5], and between social organization of learning and social organization of culture there is correlation [5]. Christian values had been, starting from the age of enlightenment, suppressed, so education in the 20th century almost completely alienated from God. At the same time, traditional values were destroyed, to the extent and in the manner that prompted major religions to „ring alarm bells“; numerous intellectuals foresaw and announced the horror of absurd, „the fear of the rationality scattered in the details that cannot be linked to the overall rationality“ and denounced the political situations that are believed to “promote joyful humanity“ [4, p. 104].

The response of the Orthodoxy to the anxieties of life in modern societies is the interweaving of personalities, Eucharistic gathering at the liturgy and establishing genuine connections between personalities: “The state cannot, without the damage to itself, ignore the riches of the Orthodoxy. Neutral education has already started to show signs of gaps, mistakes, failure. The tragic mistake of recent educational reforms is deliberate dislocation of education and removal of all that is sacred, holy. There is no spirit of heroism and sacrifice, leaving “one’s I“ to meet another who is constantly waiting... Returning to Orthodoxy requires sincere and honorable struggle and it would be difficult for us if that becomes modern. That would be a great shame and futile effort. [14, p. 33].

Fundamental human values that transcend their socio-cultural determination and ideological positioning are (1) a *community* that meets the need to belong (2) *participation*, active principle as an evidence of the need for change and shaping social events, i.e. refusal of passive role of a “consumer“, which is skillfully shaped by the creators of the consumer society. Young people facing life and challenges need assistance on the way of growing up to personality. Orthodox Church, as a community unified by the spirit of God, and Orthodoxy as the true worship of God, offer the possibilities of discovering the *truth about the secret of life*. Religious education has a big role regarding development, maturation or deification of personality. It is a prerequisite for the existential encounter of the young with God and gives freedom of expression and practicing religion and life [2].

*Knowledge* of God, under the pressure of formalism that rule in educational institutions may gain precedence over the *life* according to God. Religious education, however, makes sense if it means taking part in liturgical and sacramental life of the church and if it serves transfiguration and salvation of humans and the world. If religious education opens the door of “spiritual community of many jointly living people” to its participants, enables joy of participating in the liturgical life, then it can be said that it gave a real contribution to the development of cultural identity, whose integral part is also the Orthodox identity. “Through the church, we need to reintegrate ourselves, to find our identity, but also, to make others to do the same. Change of mentality, way of thinking and living is

essential to everyone. Christ is the hope and salvation for the whole world and the cosmos. Orthodoxy does not eliminate differences among individuals and nations; however, it unifies them again. For Orthodoxy to become real and concrete life, and not religious theory, it is necessary to immerse in ourselves and look at our position and to turn to God and every other human with our whole Body and to begin to live according to the will of God, to love, respect, do good to each other. Therein lays the identity of Orthodoxy“ [2, p. 22].

A human in the modern society is in a pursuit of personal achievement and being manipulated lives in simulations – from their referential framework, true reality was expelled. Their return to *self* is possible only through the life in a *community* – a community that is not based on deception, does not encourage self-deception and does not erase identity. It is the community of love. “Deviations of Europeanization, parroting, self-deception, mimicry. The stilts on which modernism stands, rinsed our identity drop by drop. Treatment of Orthodoxy is to be wounded by an arrow of Christ’s love and not to let us like fruitless moralism of preachers, endless hysteria of the consumer society and party intrigues“ [14].

Connecting the problem of earthly life with the theme of eternity comes from a strong need to preserve *good* in oneself. “The evil in modern life has become so open, outrageous, often unpunished that it easily removes the good from the soul...If we are aware that serving good is not limited to the laws of life, that it is not exhausted by the rules of life; if, through the whole idea of good we involve in the principle of eternity, the whole life in front of us appears to be ineffable compound of the eternal and the transient“. Education achieves the goal if *spirituality* evolves, which is identified with Christianity, i.e. Orthodoxy according to [3, p. 9–14] spirituality is only *what comes from the Spirit of God, from the Holy Spirit*. Spiritual life or moral in Orthodoxy means life transformed and filled with the Spirit of God, and in creativity only acts created in collaboration of humans with God are spiritual. “Therefore, everything that in any way endangers Orthodoxy, not as an ideology, but as Church, as a body, everything that threatens the authentic fulfillment of a human being with gospel, all of that cannot be in any case spiritual, rather, mental and unfortunately it is often disguised, and camouflaged to be demonic“ [3, p. 14].

### **Conclusion**

Institutionalized education participates in the process of revision and formation of cultural identity. Guidelines within the institutionalized education transmit to the young generation social and cultural aspirations, and can be aimed towards developing cultural uniqueness characteristic for certain groups and their insistence that *only they are valuable* compared to the uniqueness of other groups. Or they can be aimed at strengthening the identity that will confirm its legitimacy and seek it in communication with *others* in the surroundings that are *different*. Educational policies are oriented towards strengthening of identity elements and enable development of those competencies among school population that will help them complete the process of self-understanding and identification.

The crisis of value in the last decades of the secular 20th century contributed to the occurrence of the process of counter-secularization in many societies. In Serbian society there has been a process of revitalization of religion and according to the pattern characteristic of the countries that belong to the so-called western cultural circle there has been re-introduction of various forms of religious education into institutionalized education. Thus Orthodoxy regains the opportunity to shape value patterns of new generations. Since the society is a complex network of mutually different collectives of institutionalized

zation of Orthodox value systems; still it does not gain legitimacy of generally accepted value system. In numerous different collectives, in hierarchical terms, Orthodox values and norms have no impact on their members and does not participate in shaping the culture of everyday life. On the contrary, modern societies are systems that are regulated by normative values and norms completely different from the Orthodox ones. While the main goal within the Orthodox discourse of communities with God (the community of freedom and love gathered around the Lord), globally present culture of the new capitalism introduces the individual to isolation where “transactions replaced the relationships between the mutual contact of people “. The following elements of the new culture are fear and anxiety which testifies to its departure from the Orthodox dimensions and indicates the wrong goals in of human life labeled as the *life in love*. Love presupposes loyalty and *trust*, and the culture of the new capitalism influences the development of social deficits, including the weakening of loyalty, reduce informal trust etc. In the long run, the existence of these social deficits is frustrating because individuals cannot determine themselves by identity – they do not know where they belong.

Loyalty to the community is of particular importance for the life of the individual, but also acceptance of cultural values that give legitimacy to these communities: (a) whether to accept and be loyal to the community which is based on *love, loyalty, trust* and achieve eschatological goal – life in God-like community regardless of their status in real collectives they belong to (b) to determine to accept those values which will in the short term lead to satisfying their own aspirations at the cost of missing the goal – life in the community with God which is *love*.

The current organization of education is today directed towards achieving the standards and competencies necessary for inclusion in the sphere of work. Its participants are competing with each other in “educational game“ and later, in the market reality. They are not sure *where* they belong, but they know that they need to *succeed* in order to be accepted. Anxiety caused by not belonging, stimulated by the formation of fragmented identity, can eliminate the orientation towards *community* and *participation* in the life of the community. Only organizing education focused on *personality*, releasing of its internal forces striving and doing good deeds to others and not just achieving their personal interest, could lay the foundation of *the life of the spiritual community of many jointly living people*.

#### REFERENCES

1. Amonasvili Sh.A. Skola zivota. Beograd: Za jednica uciteljskih fakulteta Srbije, 1999.
2. Bigovic R. Crkva i drustvo. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC, 2000.
3. Bulovic I. Pravoslavlje, svetoslavlje, duhovnost. U Gordana Zivkovic (ur.), Stanam-nudi pravoslavlje danas. Nis: Gradina, 1993.
4. Furastje Z. Univerzitet predstecajem. Beograd: Duga, 1973.
5. Granese A. Dijalektika odgoja. Zagreb: Skolska knjiga, 1978.
6. Ivanovic S. Sociologij aobrazovanja. Jagodina: Uciteljski fakultet, 2005.
7. Merton R. Moderna drustva. Niš: Gradina, 1992.
8. Meyer T. Identitet Evrope. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
9. Mitrovic L. Tranzicija u periferni kapitalizam: ogledi iz sociologije globalnih I regionalnih promena. Beograd: Institut za politicke studije, 2009.
10. Nandi A. Država / Rečnikrazvoja: vodičkroz znanje kaomoć. Novi Sad: Svetovi, 2001.
11. Ogbu J.G. Pedagoska antropologija. Zagreb: Skolske novine, 1989.
12. Ratkovic M. Razvoj ljudskih resursa. Beograd: Fakultet za menadzment, 1986.
13. Sennett R. Kultura novog kapitalizma. Beograd: Arhipelag, 2007.

14. Svetogorac, M. 2006. Podvojenost u zivotu savremene Grcke, u Svetogorcio bez bozenom svetu: lekzanemirsvakidasnjice. Beograd: Pravoslavna misionarska skola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.

15. Trifunovic V. Obrazovanje i drustvo: uticaj neoliberalne strategije razvojana formiranje obrazo vne politike u srpskom drustvu // Inovacije u nastavi. 2013. № 3.

16. Zaks V. Rečnikrazvoja: vodičkroz znanje kaomoć. Novi Sad: Svetovi, 2001.

#### REFERENCES

1. Amonasvili Sh.A. School of life. Belgrade: Zajednica uciteljskih fakulteta Srbije, 1999.

2. Bigovic R. Church and society. Belgrade: Hilandar fund at the Theological Faculty of the Serbian Orthodox Church, 2000.

3. Bulovic I. Orthodoxy, the heritage of St. Sava, spirituality. In Gordana Zivkovic (eds.), What does the Orthodoxy offer us today. Nis: Gradina, 1993.

4. Furastje Z. University at the point of bankruptcy. Belgrade: Duga, 1973.

5. Granese A. Dialectics of education. Zagreb: Školaska knjiga, 1978.

6. Ivanovic S. Sociology of Education. Jagodina: Učiteljski fakultet, 2005.

7. Merton R. Modern Societies. Nis: Gradina, 1992.

8. Meyer T. The identity of Europe. Belgrade: Službeni glasnik, 2009.

9. Mitrovic L. The transition to peripheral capitalism: Essays in the sociology of global and regional change. Belgrade: Institute for Policy Studies (Institut za politicke studije), 2009.

10. Nandi A. State / The development dictionary: a guide to knowledge as power. Novi Sad: Svetovi, 2001.

11. Ogbu JG Pedagogical anthropology. Zagreb: Školske novine, 1989.

12. Ratkovic M. Development of human resources. Belgrade: Fakultet za menadžment, 1986.

13. Sennett R. Culture of the new capitalism. Belgrade: Arhipelag, 2007.

14. Svetogorac, M. 2006 Ambivalence in the life of modern Greece, In The Holy Mountain monks to the dedivinized world: The remedies for the anxieties of everyday life. Belgrade: Pravoslavna misionarska skola pri hramu Svetog Aleksandra Nevskog.

15. Trifunovic V. Education and society: the impact of neo-liberal development strategy on the educational policy formation in the Serbian society // Innovations in teaching (Inovacije u nastavi). 2013 №3.

16. Zaks V. The development dictionary: a guide to knowledge as power. Novi Sad: Svetovi, 2001.

**Юдин В.В.**

*(Могилевский государственный университет продовольствия,  
Республика Беларусь, Могилев)*

## **ДИНАМИКА И НАПРАВЛЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОМ БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Аннотация.** Автор рассказывает об историческом развитии, количественных и географических характеристиках православия, католичества (в том числе греко-католичества), ислама, иудаизма. Доминирующим религиозным объединением является Белорусская православная церковь. Частота посещения богослужений зависит от демографических параметров паствы.

**Ключевые слова:** религиозный процесс, религиозное объединение, территория.

## **DYNAMICS AND DIRECTIONALITY OF MODERN RELIGIOUS PROCESSES IN MODERN BELORUSSIAN SOCIETY**

**Abstract.** Author talks about historical development, quantitative and geographical characteristics of orthodoxy, catholicism (including greek-catholicism), islam, judaism. Belorussian orthodox church is dominant religious association. Worship attendance frequency depends on flock demographical parameters.

**Key words:** religious process, religious association, territory.

### **Территориальное размещение и организационная структура религиозных объединений**

Общая конфессиональная структура Беларуси имеет ярко выраженный христианский характер. К христианству относятся 20 религиозных направлений (из 25) и более 97% религиозных общин, имеющих официальную регистрацию. Верующие, исповедующие христианство, принадлежат к православию, католицизму, протестантизму и монофизитству, т.е. большинству его основных направлений в современном мире [13, с. 50–52]. В недавних исследованиях по географии религий особое внимание обращено на анализ территориальной структуры религиозной сферы Республики Беларусь. Например, предлагается деление республики на 19 конфессиональных районов, являющихся устойчивыми территориальными сочетаниями конфессиональных типов административных единиц. В пределах религиозных районов исторически сложилась своеобразная конфессиональная структура общин, функционально-иерархическая система центров управления и религиозного паломничества [11, с. 17]. В исследованиях по географии религий Беларуси выделяют следующие конфессиональные районы: Полоцкое Подвинье, Турово-Пинское Полесье, Витебское Подвинье, Оршанское Поднепровье, Минский, Браславское Подвинье, Мозырское Полесье, Брестское Полесье, Гомельское Посожье, Могилевское Поднепровье, Крчевское Посожье, Слуцко-Барановичское Предполесье, Бобруйско-Березинское Предполесье, Березинско-Борисовский, Верхнее Понемонье, Западное Понемонье, Слонимское Понемонье, Лидское Понемонье, Ошмянско-Нарочанский [11, с. 15]. При этом отмечается, что сложившаяся территориальная структура зарегистрированных общин не соответствует религиозной структуре населения.

Белорусская Православная Церковь (БПЦ), к которой относит себя подавляющее большинство граждан Беларуси, является на данный момент самой многочисленной религиозной конфессией, действующей в Республике Беларусь. До 1989 г. на территории БССР существовала только одна Минско-Белорусская епархия, объединявшая 399 приходов и имевшая 395 храмов. В октябре 1989 г. по решению Архиерейского собора Русской православной церкви (16 октября 1989 г.) Минско-Белорусская епархия была преобразована в экзархат Русской Православной Церкви, в котором был создан собственный Священный Синод. Возглавляет Белорусскую Православную Церковь Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси.

В 1989 г. были возрождены Полоцкая, Могилевская и Пинская епархии, в 1990 г. к ним появились Гомельская и Брестская, в 1991 г. основаны Новогрудская и Гродненская, а в 1992 г. – Туровская и Витебская кафедры. В 2005 г. образована



Бобруйская епархия. Таким образом, число епархий в настоящее время вместе с Минской составляет 11.

В епархиях БПЦ, по данным на 1 января 2012 г., число действующих религиозных общин составило 1567. Главным храмом Белорусского Экзархата является Минский кафедральный собор Святого Духа. С 1994 г. при минском православном приходе в честь иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радость» возводится второй кафедральный собор. После 1991 г. государство передало церкви более 840 культовых и других зданий под богослужебные цели. На средства различных организаций и пожертвования граждан построено более 180 храмов, более 200 отреставрировано. 150 храмов находятся в процессе строительства, действуют 32 монастыря.

Организационному строительству БПЦ свойственна устойчивая положительная динамика развития. Если в 1986 г. насчитывалось 369 приходов, в 1988 г. – 399, то в 2000 г. – 1139, а на 1 января 2011 г. – 1545. Доля общин БПЦ в общем объеме религиозных общин всех конфессий составляет около 50%. Наибольшее число православных общин действует в Брестской (372) и Минской, включая Минск (381) областях, менее всего общин (120) в Могилевской области.

Подготовку священнослужителей осуществляет пять официально зарегистрированных религиозных учебных заведений. Для подготовки кадров духовенства с 1989 г. действует Минская духовная семинария, расположенная в Жировичском Свято-Успенском мужском монастыре. При семинарии действует также регентский класс. Ряд предметов преподается на белорусском языке, на котором учащиеся также могут писать курсовые и дипломные работы. С 1995 г. начала работу Минская духовная академия. В епархиях действуют также Минское, Витебское и Слонимское духовные училища. Курсы катехизаторов созданы в Минской, Гомельской, Гродненской и Могилевской епархиях.

В Минске работают иконописные школы и школа звонарей, при БГУ действует Институт теологии имени св. Мефодия и Кирилла. При церковных приходах и епархиальных управлениях функционируют более 300 воскресных школ, 14 братств и 10 сестричеств. Братства занимаются ремонтом и строительством храмов, организацией книгоиздательской деятельности, созданием воскресных школ и приходских библиотек, социальной работой. В Минске посредством государственного финансирования ведутся работы по строительству Духовно-образовательного центра БПЦ. Основные учебные заведения церкви субсидируются из государственного бюджета.

Второй в Беларуси по численности верующих конфессией является Римско-католическая церковь, в которой на 1 января 1985 г. действовали 124 католические общины. Результатом активной миссионерской деятельности стало существенное увеличение числа общин РКЦ. В 2000 г. – 405, на 1 января 2002 г. в республике насчитывалось 432 католических прихода, на 1 января 2012 г. – 479 общин РКЦ.

Наибольшее распространение католичество получило в западном регионе Беларуси. Самое значительное, в сравнении с другими регионами республики, число общин (173, или около 36% от их общереспубликанского количества) действует на Гродненщине, в местах компактного проживания поляков. В 1989 г. был создан единый для республики католический Минский диоцез, Апостольским администратором которого указом Иоанна Павла II назначен епископ Тадеуш Кондрусевич. В 1991 г. учреждены Гродненский и Пинский диоцезы и Минско-Могилевский архидиоцез, или митрополия, главой которой был назначен епископ (с 1994 г. – кардинал) Казимир Свѣнтэк. В 1999 г. образован четвертый диоцез – Витебский.

После отставки в июне 2006 г. главы РКЦ в Беларуси кардинала К.Свѣнтэка Апостольским администратором Минско-Могилевским назначен Антоний Демьянко. В сентябре 2007 г. указом Бенедикта XVI главой РКЦ в Беларуси – Архиепископом-Митрополитом Минско-Могилевского архидиоцеза был назначен Тадеуш Кондрусевич.

В 1999 г. была создана Конференция католических епископов в Беларуси. Ее председателем до 2006 г. являлся кардинал К.Свѣнтэк, в настоящее время – епископ Гродненского диоцеза Александр Кашкевич. РКЦ Беларуси находится в подчинении Ватикана, тесно взаимодействует с польским епископатом. В г. Минске действует Апостольская Нунциатура – постоянное дипломатическое представительство Ватикана, учрежденное 11 ноября 1992 г., в день установления дипломатических отношений между Святым Престолом и Республикой Беларусь.

Более 40% католиков составляют поляки, образуя тем самым наиболее значительную в Беларуси этноконфессиональную группу. По национальному признаку среди католиков относительно преобладают белорусы (около 56%) [2, с. 42].

В современной Беларуси действуют 9 женских монашеских общин и 9 римско-католических миссий, монашеские и миссионерские ордены. Открыто около 300 воскресных школ. Богослужения проводятся в 464 костелах, около половины из которых (226) находятся в Гродненской области. Государство передало РКЦ около 300 зданий под религиозные цели. Ведется строительство 26 костелов. Уровень обеспеченности общин культовыми зданиями является самым высоким среди всех конфессий в республике. Костел имени Пресвятой Девы Марии в г. Минске является архикафедральным. Один из наиболее влиятельных культурных центров белорусского католицизма – минский костел Святых Сымона и Алены («Красный костел»).

РКЦ является организатором ряда известных в республике культурных мероприятий, ставших традиционными: Международный фестиваль христианской музыки «Магутны Божа» в г. Могилеве, Международный католический фестиваль христианских фильмов и телепрограмм *Magnificat* в г. Глубокое Витебской области, и др. Функционируют издательство «Pro Christo» Минско-Могилевского архидиоцеза и издательство Гродненского диоцеза. Публикуются журналы «Наша вера», «Дыялог», «Ave Maria», бюллетени, газеты «Слова жыцця», «Каталіцкія навіны», «Odkupiciel», «Любите друг друга», и др. Организации РКЦ активно сотрудничают с учреждениями социальной защиты населения, действуют благотворительные фонды «Матери Божьей Фатимской» и «Каритас»

Становление организационных структур католической церкви в современной Беларуси проходило при нехватке местных священнослужителей, что компенсировалось приглашением священников из-за границы – главным образом из Польши. Еще в 1990 г. было принято решение о приглашении в БССР из Польской Народной Республики 50 ксендзов для временного обслуживания местных римско-католических общин. В 2001 г. иностранцами являлись 160 ксендзов из 285 [5, с. 217], в 2007 г. – 180 из 398, в 2010 г. – 164 из 414, на начало 2011 г. – 160 из 418 [13, с. 24].

Гродненская высшая католическая семинария со сроком обучения 6 лет действует с 1990 г. (преподавание ведется на польском языке). В июле 2001 г. начала свою деятельность Пинская Межепархиальная высшая духовная католическая семинария имени Фомы Аквинского. В Гродно и Барановичах действуют курсы по подготовке преподавателей катехизиса. Процесс формирования белорусского католического клира связывается с выпускниками духовных семинарий РКЦ, находя-

щихся на территории Беларуси. Государство оказывает поддержку религиозным учебным заведениям РКЦ, предоставляя, как и в случае с БПЦ, отсрочку от призыва на военную службу семинаристам и выпускникам семинарий.

С 1991 г. в Беларуси предпринимаются попытки возрождения Греко-католической церкви. Этот процесс связан с духовными поисками части белорусской интеллигенции и с идеей национальной церкви, в которой богослужение и культ оказались бы соединенными с национальными символикаой, языком, традицией. Но количество их очень мало, имеется тенденция к растворению униатов (католиков греческого обряда) среди католиков римского обряда, либо возврат в православие. В 1992 г. действовало 8 общин, в 1994 г. – 11, в 1999 г. – 13, на 1 января 2011 г. насчитывалось 15 малочисленных греко-католических организаций. Имеется 5 культовых зданий, 8 священнослужителей. Общины объединены в деканат, который находится под управлением Конгрегации восточных церквей Ватикана. Общины современных униатов малочисленны – по 10–30 человек в возрасте 25–30 лет, представляющих в основном интеллигенцию. Общины образовывались главным образом из представителей той части интеллигенции, которая рассматривала униатство как национальное вероисповедание белорусского народа.

Профессиональные священники есть в общинах Минска и Гродно. Полоцкую общину непродолжительное время сопровождал священник из Львова. Поэтому вопросам подготовки кадров священнослужителей униаты уделяют особое внимание. Кандидаты в священники проходили обучение в духовных заведениях Ватикана, Англии (Лондон), Чехии (Оломоуц), Польши (Люблин), Украины (Львов, Ивано-Франковск).

На 1999 г. в унии состояли: 6 священников, 1 диакон, 3 монаха, 2 монахини, 3000 мирян, 12 приходов и 2 монастыря. Поскольку Греко-католическая церковь находится под патронатом Ватикана, курирует деятельность этих общин представитель Ватикана архимандрит Ян Гаек.

Важная роль в возрождении ГКЦ принадлежала молодежи, которая организовывала униатские общины, вела пропагандистскую работу среди юношей и девушек. 14–15 августа 1991 г. молодые греко-католики Беларуси приняли участие в XI международном дне молодежи в Ченстохове (Польша), на котором присутствовал папа Иоанн Павел II. В сентябре того же года верующие вновь встретились с главой РКЦ в Аглоне (Латвия). Среди молодых греко-католиков стало традицией совершать шествия по памятным местам, связанным с историей Греко-католической церкви. С 1995 г. верующие собираются в Полоцке, чтобы почтить память униатов, убитых 11 июля 1705 г.

При возвращении государством храмов униаты не получили ни одного здания. Только 15 августа 1996 г. в Могилеве была освящена небольшая каплица, возвращенная греко-католикам. Службы проводятся в малоприспособленных помещениях (в Минске была сооружена каплица в доме, где раньше находился «красный» уголок домоуправления; пока строился униатский храм, приход совершал службы в подвале Красного костела).

В 1990 г. увидел свет первый номер журнала «Унія», который выходил до 1995 года. С 1995 г. стала издаваться газета «Царква», которая выходила раз в квартал. В Полоцке выходил приходской сборник «Сафія».

Возрождение ислама в Беларуси происходит в первой половине 1990-х гг. Этническую основу ислама составляют белорусские татары, но растет активность мигрантов из Азербайджана и других зарубежных стран традиционной мусульманской культуры. Татары в Беларуси придерживаются главным образом ислама сун-

нитского направления. К шиитскому направлению принадлежит одна из мусульманских общин г. Минска.

Если в 1988 г. на территории Беларуси действовала одна община мусульман, то в 1993 г. – 8, в 1998 г. – 22, в 2003 г. – 27, на 1 января 2011 г. – 25. Большинство мусульманских общин находится в Гродненской, Минской и Витебской областях. С 2004 г. в г. Минске на месте, которое носит историческое наименование Татарской слободы, возводится соборная мечеть. Первоначально строительство мечети финансировалось организацией из Саудовской Аравии, в настоящее время – за счет денежных средств мусульман Беларуси. Действующие мечети расположены в Гродненской (Ивьё, построена в 1998 г., Слоним, построена в 1994 г., Новогрудок, построена в 1997 г., в деревне Ловчицы в 2001 г.), Витебской (Видзы, построена в 1999 г.) и Минской (Смиловичи, построена в 1996 г.) областях. Молельные дома имеются также в Клецке, Молодечно и Ошмянах [12, с. 45].

В 1989 г. одновременно в Минске и Гродно были образованы первые татарские культурно-просветительские сообщества, которые летом 1991 г. объединились и создали Белорусское объединение татар-мусульман «Аль-Китаб». Его цели – возрождение языка, мусульманской культуры и обычаев, участие в фестивалях национальных культур, совместное проведение национальных праздников.

В декабре 1994 г. было образовано Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь. Это объединение было зарегистрировано в Комитете по делам религий и национальностей Республики Беларусь 02.02.1994 г. В 2002 году создано Духовное управление мусульман в Республике Беларусь. Работает около 10 мусульманских школ выходного дня, издаются газеты «Жизнь» и «Мусульманский вестник».

Организации белорусских мусульман поддерживают контакты с международными исламскими организациями, религиозными центрами Ливии, Саудовской Аравии и Турции, организациями из России и других стран СНГ. С 2004 г. действует Соглашение о сотрудничестве между «Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь» и Советом муфтиев России.

С начала 1990-х гг. в республике наблюдается возрождение еврейской национально-культурной жизни и иудаизма. Действуют более 20 воскресных школ, еврейские классы в средних школах, ряд учебных учреждений: Высший заочный ешибот и Высший иудейский духовный колледж. Работает также Открытый университет Израиля, Еврейский народный университет и другие заведения. Государственную регистрацию как духовное учебное заведение имеет «Иешива Гдола Деминск». Многие образовательные и иные программы финансируются Всемирным еврейским фондом «Джойнт». Публикуется газета «Берега» и ряд других изданий.

Растет число культурно-просветительских учреждений и общин иудаизма. Если в 1991 г. действовали три общины, то на начало 1992 г. – 10, 1996 г. – 15, 2000 г. – 28, 2010 г. – 46, на 1 января 2011 г. – 52 общины, из которых 35 относятся к «ортодоксальному» и 17 – к «прогрессивному» иудаизму. Ортодоксальные общины имеют 7 культовых зданий, 4 строятся. За последнее десятилетие государством было передано иудейским религиозным организациям 10 зданий для культовых целей.

В иудейских организациях занято 24 священнослужителя, 5 из которых – иностранные граждане (Израиля и США). Созданы три религиозных объединения: «Иудейское религиозное объединение» (1993 г.), «Объединение иудейских религиозных общин» (2000 г.) и «Религиозное объединение общин прогрессивного иудаизма» (2001 г.).

## Особенности религиозности населения

Материалы социологических опросов указывают на процесс десекуляризации социума, снижение количества неверующих и рост религиозности населения. По социологическим данным, полученным исследователями Института социологии НАН Беларуси и БГУ, если в 1988 г. к верующим себя относил до 15%, в 1990 г. – около 30% респондентов, то в конце 1990-х – начале 2000-х гг. о своей религиозности заявляло около 50% опрошиваемых [4, с. 24; 10, с. 29–36; 9, с. 23]. По данным на 1998 год, доля верующих составляла 47,5% взрослого населения Республики Беларусь [8, с. 141]. Мы видим на рубеже 80-х и 90-х рост количества верующих, который происходил на религиозном поле Республики Беларусь. В дальнейшем мы наблюдаем стабилизацию мировоззренческих ориентаций населения. Уже в 2004 году верующими себя в Бога себя считали 53,9% взрослого населения [8, с. 141]. Материалы исследований белорусских социологов 2006 г. указывают на 58,9% носителей религиозной (вера в Бога) самоидентификации [1, с. 48], и 47,7% по данным 2007 года [8, с. 141].

Одновременно с выявлением значительной группы «верующих» в последнем десятилетии XX века мы можем указать на присутствующую в обществе декларативность религиозной веры. Регулярно посещали богослужения лишь 5% верующих, 55,3% делали это изредка. В религиозных обрядах и таинствах регулярно участвовали 5,5%, иногда – 37% [2, с. 42; 6, с. 92]. Регулярно посещали богослужения 23,5%, 61% – изредка, 15,2% – никогда; регулярно совершали таинства, обряды своей конфессии 20,9%, изредка – 54%, никогда не участвовали – 25,1% верующих [10, с. 32–33]. При этом участвовало в богослужебной и обрядовой практике «по религиозным убеждениям» лишь 37,8% православных, 50% католиков, 46,5% протестантов, «по традиции» – 32,5%, 22,2% и 1,8% соответственно [9, с. 56].

Сколько-нибудь существенно не изменилось положение и в первом десятилетии XXI века. По результатам социологических исследований Института социологии НАНБ, только 19,9% жителей Беларуси считают себя истинно верующими людьми и стараются в определенной степени соблюдать все ритуалы своей религии. Церковь, костел, синагогу и т.д. регулярно (один раз в неделю) посещает только 6% населения страны, 8,2% – один-два раза в месяц, 28% – несколько раз в год, преимущественно по большим праздникам, 24,6% – один-два раза в год, пятая часть – не посещает никогда. Причем число постоянно посещающих церковь или соблюдающих посты уменьшается [7, с. 134].

О количестве последователей православной церкви (по официальным данным, около 80% населения республики причисляют себя к православным), принимающих участие в богослужении, свидетельствует посещаемость церквей во время важнейших праздников конфессии. Так, 6–7 января 2007 г., т.е. на Рождество Христово, в храмах на всей территории Беларуси в богослужениях приняло участие около 198 тыс. чел., что составляло около 2% населения республики. На Рождество Христово в 2009 г. в православные храмы пришло около 140 тыс. чел., а в 2010 г. – около 110 тыс. В богослужениях в честь Крещения Господня в православных храмах по всей Беларуси в 2009 г. приняло участие около 84 тысяч человек, в 2010 г. – около 66,5 тыс. православных верующих. При этом, по данным общереспубликанских социологических исследований, 80,9% респондентов проживает на территории, где есть действующие культовые здания [13, с. 44–45].

Снижение частоты посещения богослужений православными фиксировалось уже в исследованиях середины 2000-х гг. Отмечалось, что процесс ослабления церковной дисциплины затронул как православных, так и католиков, и что регуляр-

ность посещения богослужений у верующих данных конфессий падает тем быстрее, чем больше среди их представителей мужчин и молодых людей в возрасте до 30 лет [3, с. 20, 27].

В первые годы постсоветского существования Беларуси произошел значительный рост количества религиозных общин и количества «верующих», основания которому были заложены еще в период «перестройки». По мере укрепления Белорусского государства происходит стабилизация религиозного поля. На сегодняшний день общей для религиозного пространства современной Беларуси является ситуация религиозной стабильности, проявляющейся в снижении темпов прироста количества религиозных организаций и «верующих».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? / И.И. Пирожник [и др.] // Социология. – 2006. – № 4. – С. 48.
2. Верещагина А.В. О некоторых тенденциях современной конфессиональной ситуации в Беларуси / А.В. Верещагина // Социология. – 1998. – № 2. – С. 42.
3. Динамика уровня и характера религиозности населения Республики Беларусь. – Минск : Институт социологии НАНБ, 2005. – С. 20, 27.
4. Земляков Л.Е. Государство и церковь сквозь призму закона / Л.Е. Земляков // Белорусская думка. – 1999. – № 5. – С. 24.
5. Землякоў Л. Дзяржава. Рэлігія. Закон / Л. Землякоў, Ю. Марозаў // Палымя. – 2002. – № 9-10. – С. 217.
6. Землякоў Л.Е. Рэлігія ва ўмовах сацыяльных перамен на Беларусі / Л.Е. Землякоў // Народная асвета. – 1999. – № 8. – С. 92.
7. Котляров И.В. Какая дорога ведет к храму: социологические аспекты / И.В. Котляров // Религия и общество – 6: сб. науч. статей; под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 134.
8. Новикова Л.Г. О специфике религиозного поведения верующих основных христианских конфессий в современной Беларуси / Л.Г. Новикова, Е.А. Белая // Социология. – 2007. – № 42. – С. 141.
9. Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления: социологический аспект / Л.Г. Новикова. – Минск : БТН-информ, 2001. – С. 23.
10. Новикова Л.Г. «Религиозный бум» в Беларуси: миф или реальность / Л.Г. Новикова // Социология. – 1999. – № 2. – С. 29–36.
11. Озем Г.З. Территориальная структура религиозной сферы и конфессиональное районирование Беларуси : автореф. дис. ... канд. геогр. наук : 25.00.24 / Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2010. – С. 17.
12. Посткоммунистическая Беларусь в процессе религиозных трансформаций : сб. ст. / под ред. А.В. Данилова. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2002. – С.45.
13. Старостенко В.В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В.В. Старостенко. – Могилев : УО «МГУ им. А.А. Кулешова», 2011. – С. 50-52.

#### REFERENCES

1. Belorussia after «religious boom»: what has changed? / I.I. Pirozhnik [and others.] // Sociology. – 2006. – № 4. – P. 48.
2. Vereshagina A.V. On some trends of modern confessional situation in Belorussia / A.V. Vereshagina // Sociology. – 1998. – № 2. – P. 42.
3. The dynamics of the level and character of population religiosity of the Republic of Belorussia. – Minsk: Institute of Sociology National Academy of Sciences of Belarus, 2005. – P. 20, 27.

4. Zemluakov L.E. State and church through the lens of the law / L.E. Zemluakov // Belorussian thoughts. – 1999. – № 5. – P. 24.
5. Zemluakov L. State. Religion. Law / L. Zemluakov, Y. Marozav // Flame. – 2002. – № 9-10. – P. 217.
6. Zemlyakov L.E. Religion in terms of social change in Belarus / L.E. Zemlyakov // People education. – 1999. – № 8. – P. 92.
7. Kotlyarov I.V. Which road leads to the temple: sociological aspects / I.V. Kotlyarov // Religion and society– 6: collection of scientific articles; under the edition of V.V. Starostenko, O.V. Dyachenko. – Mogilev: YO “MSU named after A.A. Kuleshov”, 2011. – P. 134.
8. Novikova L.G. About the specific character of religious behaviour of faithful of the main Christian denomination in modern Belorussia / L.G. Novikova, E.A. Belaya // Sociology. – 2007. – № 42. – P. 141.
9. Novikova L.G. Religiosity in Belorussia at the turn of the century: tendencies and peculiarities of display: sociological aspect/ L.G. Novikova. – Minsk: BTN-inform, 2001. – P. 23.
10. Novikova L.G. «Religious boom» in Belorussia: myth or reality/ L.G. Novikova // Sociology. – 1999. – № 2. – P. 29–36.
11. Ozem G.Z. Territorial structure of religious sphere and confessional regionalization of Belorussia: author's abstract : 25.00.24 / BSU. – Minsk, 2010. – P. 17.
12. Post-communist Belorussia in the process of religious transformations: collection of articles / under the edition of A.V. Danilov. – Minsk: Адукацыя і выхаванне, 2002. – P. 45.
13. Starostenko V.V. Religion and freedom of worship in Belorussia: historical sketches: monograph / V.V. Starostenko. - Mogilev: YO «MSU named after A.A. Kuleshov», 2011. – P. 50 – 52.

## РАЗДЕЛ 4. Опыт качественных исследований в социологии религии

*Бёрджесс Дж.П.*

*(Питтсбургская богословская семинария, США, Питтсбург)*

### ВЕРА БЕЗ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ: НОВЫЙ ОБЩЕСТВЕННЫЙ ВЫЗОВ СЕВЕРО-АМЕРИКАНСКИМ ЦЕРКВАМ

**Аннотация.** В данном эссе рассмотрен новый вид религиозной духовности, который проявлялся в США на протяжении последних пятидесяти лет. Эта духовность чрезвычайно индивидуалистична, эклектична, терапевтична, и поэтому оказывается контрастной по отношению к христианской вере, которая зовёт людей к жизни во Христе только путём совместных убеждений и практик в сообществе верующих. Эссе призывает североамериканские церкви сопротивляться рыночному позиционированию себя как поставщиков религиозных услуг для индивидуальных религиозных потребителей. Церковь должна излагать убедительное видение жизни во Христе как жизни в церкви.

**Ключевые слова:** религия, духовность, “внеконфессиональные”, социология религии, вера, принадлежность, церковь.

*Burgess J.P.*

*(Pittsburgh Theological Seminary, USA, Pittsburgh)*

### BELIEVING WITHOUT BELONGING: THE NEW SOCIAL CHALLENGE TO NORTH AMERICAN CHURCHES

**Abstract.** This essay examines the new kind of religious spirituality that has been emerging in the United States over the last fifty years. This spirituality is highly individualistic, eclectic, and therapeutic – and therefore stands in contrast to the Christian faith, which calls people into life in Christ only through the shared beliefs and practices of a community of faith. The essay challenges North American churches to resist marketing themselves as religious services providers to individual religious consumers. The church must set forth a persuasive vision of life in Christ as life in the church.

**Key words:** religion, spirituality, “nones”, sociology of religion, believing, belonging, church.

North American religiosity is increasingly characterized by the phenomenon of “believing without belonging”. People claim to be religious but do not affiliate with a church or a religious organization. Most of these people are not atheists, and many are not hostile to the church, but these “believers who do not belong” do not value the experience of Christian community. They simply see no reason to join a church.

In this brief essay, I draw on recent sociological studies to describe the phenomenon of “believing without belonging”. I then challenge the North American churches to resist redefining themselves as providers of religious services to these “believers who do not belong”. More than ever, the church, I believe, is called to set forth a vision of Christian faith as a way of life in a community shaped by those distinctive beliefs and practices that, according to the Christian tradition, unite believers to Christ and each other. In our time, the church has the special commission to persuade those who believe but do not belong that they can believe only insofar as they also belong.



I write as a professor of systematic theology at a seminary that prepares Protestant men and women for ordained ministry. The seminary is Presbyterian, a tradition that traces its roots to the 16<sup>th</sup> century French and Swiss Reformer John Calvin. I am an ordained Presbyterian minister, and nearly half of our students are Presbyterian. The other half of the student body consists of Methodists, Baptists, and members of other Protestant denominations. Many of our students were not raised in the church but came to Christian faith during college or later in life. They have a deep sense of commitment to the church but are still becoming familiar with its basic teachings and practices.

Our students will serve in a society whose members increasingly have even less experience of the church than they. According to a Pew Forum report in 2012, the percentage of the American population that believes without belonging has increased from 7% in 1972 to nearly 15% today [2]. If atheists and agnostics are added in, approximately 20% of Americans have no religious affiliation. The growth of these so-called “nones” is especially pronounced in younger generations. Whereas 90% of those over 65 have a religious affiliation (one of the highest rates in the Western world), 32% of young people between 18 and 29 have none.

The rapid growth of the “nones” is associated closely with the decline of Protestantism in the United States. The percentage of the nation that is Roman Catholic has remained stable at about 25%, thanks to large numbers of Catholic immigrants from Latin America. Protestants, however, now constitute less than half the population, the first time in the nation’s history that they have not been in the majority. And only 34% of Americans identify themselves as white Protestant, that part of the population that once provided most of the nation’s cultural and civic leaders.

Churches that emerged out of the Protestant Reformation have been hit especially hard. My own denomination, the Presbyterian Church (USA), has lost more than half its members (more than two million) since the 1950s, even as the overall population of the country has nearly doubled. Presbyterian seminaries have suffered significant declines in enrollments. At the seminary in which I teach, entering classes are almost 50% smaller than a decade ago. Moreover, our Presbyterian graduates face a daunting challenge: their numbers are four times greater than the number of pastoral positions available to them.

Even though traditional Protestantism fails to attract the “nones”, many of them nevertheless exhibit religious or spiritual interests. 68% believe in God. More than half claim that they feel a deep connection with nature and the earth. One in five reports praying every day [2]. This spirituality nevertheless has no grounding in a particular religious tradition and instead borrows insights and practices from a wide array of religions and worldviews.

Recent sociological studies add detail to this new form of religiosity, which began emerging several decades ago. In a watershed study in 1985, *Habits of the Heart*, sociologist Robert Bellah and a team of researchers established that American religion was becoming increasingly individualistic and therapeutic [1]. Religion was not a way of life in a community of faith, but rather an instrument for attaining personal peace.

In 1988, sociologist Robert Wuthnow in *The Restructuring of American Religion* argued that Americans were increasingly uninterested in committing themselves to the beliefs and practices of a particular religious tradition. Rather, they tended to pick and choose beliefs and practices from different traditions [5]. In 2001, another sociologist of religion, Wade Clark Roof, published *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, in which he argued that these tendencies to combine and move between religious traditions were only becoming stronger [3].

The religiosity of the “nones” – and increasingly of Americans in general – is characterized by a focus on the self and the resolution of personal problems. Wuthnow notes that the God in whom most Americans believe is a kind, loving presence. Only 16% say that they have ever been afraid of God. Traditional Christian practices, such as Bible reading, church attendance, and Sabbath observance, play almost no role for them. The one exception is prayer. Even here, however, the focus is on personal healing, not awe or humility before an almighty God. Wuthnow concludes, “The operational relevance of the supernatural may have largely collapsed into the interior concerns of the self” [5, p. 301].

In his 2005 book, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, sociologist Christian Smith has described the emerging religiosity of Americans as “moralistic therapeutic deism” [4]. For the “nones” and their friends, God is not actively guiding history or people’s lives but rather sits back “in heaven”, after having set up a world that operates according to rules of love and kindness.

People can be happy if they follow these rules. It is their choice. They do not need God to save them from sin or evil. To be sure, when facing a personal problem, such as physical illness or emotional depression, one can call on God for help; otherwise, however, people are on their own. Besides, according to “moralistic therapeutic deism”, humans are basically good, and everyone will go to heaven.

North American churches today easily succumb to these social realities. They are tempted to market themselves as therapeutic institutions that offer people spiritual resources for personal wholeness and wellbeing. When the church redefines itself in this way, its life is no longer shaped by traditional theological commitments to the truth of what God has done in Jesus Christ, but rather by a concern for how people can feel happy about themselves.

Lord’s Day worship is distorted when its primary purpose is no longer to evoke believers’ praise of God, but rather to uplift and energize an audience.

People then expect music to be upbeat and energizing, and often rock bands replace traditional choirs or cantors. Preachers are supposed to be inspiring and to avoid talking about subjects such as sin and guilt that could make people feel bad about themselves. Life in disciplined community is replaced by programs that promote self-esteem and social “diversity”.

While the church must always take its social context seriously, its first obligation is to remain true to the gospel. The most important task of the North American church today is to demonstrate that the Christian faith is about a God who enters into history to judge it and redeem it. The way to new life is through repentance and faith in Christ. This kind of faith can be sustained only by a community whose members encourage each other in, and hold each other accountable to, the core beliefs and practices of the Christian tradition.

The church must again proclaim persuasively and confidently that the Holy Spirit works through these beliefs and practices to invite people into unity with Christ, each other, and the church universal. Only when believing means belonging can the church truly be the church of Jesus Christ and not simply a human response to people’s personal problems.

#### REFERENCES

1. Bellah R. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
2. “Nones” on the Rise. URL: <http://www.pewforum.org/2012/10/09/nones-on-the-rise/> (accessed August 7, 2014).

3. Roof W.C. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.
4. Smith C. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. New York: Oxford University Press, 2005.
5. Wuthnow R. *The Restructuring of American Religion: Society and Faith Since World War II*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

***Воробьева Н.Ю.***

*(Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва)*

## **ПРАВОСЛАВНЫЙ КИНЕМАТОГРАФ КАК ФЕНОМЕН ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

**Аннотация.** Пространство СМИ современной России насыщено кинофильмами, связанными с православием как религией, философией, доктриной морали и красоты. В этой статье автор пытается проанализировать социокультурные причины и основную цель, смысл формирования и развития быстрого распространения православного кинематографа в современной России. Представленная тема воистину неисчерпаема, так что институциональный анализ православного российского кинематографа, визуальная социология и культурный анализ экранных искусств, которые помогли осуществить репрезентацию идеала святости, являются тенденциями дальнейших исследований.

**Ключевые слова:** православный кинематограф, экранная культура, духовная культура, моральная культура, оцифровка, виртуальная реальность, репрезентация идеала святости, воздействие СМИ, личная социализация.

***Vorobyova N.Y.***

*(St. Tikhon's Orthodox university, Moscow)*

## **THE ORTHODOX CINEMA AS A PHENOMENON OF SPIRITUAL AND MORAL CULTURE IN CONTEMPORARY RUSSIA**

**Abstract.** Mass media space of modern Russia is saturated with movies, connected with Orthodoxy as a religion, philosophy, doctrine of morality and beauty. In this article the author tries to analyze the sociocultural reasons and the main goal, the meaning of formation and development of the rapid spread of the Orthodox cinema in modern Russia. The presented topic is truly inexhaustible, so institutional analysis of the Orthodox Russian cinema, visual sociology and cultural analysis of the screen arts, helped to fulfill the representation of the ideal of Holiness, are trends for further advanced studies.

**Key words:** Orthodox cinema, screen culture, spiritual culture, moral culture, digitalization, virtual reality, representation of the ideal of Holiness, the impact of mass media, personal socialization.

*«...человек не может остаться человеком без эстетического опыта», ибо – вновь нечего возразить – искусство «с помощью исключительно художественных средств символизировало... некие более высокие (духовные) реальности, чем чувственно воспринимаемый нами мир». Эстетический опыт*

*«в силу своей природы направлен на трансцендирование за пределы, очерченные восприятием внешних чувств».*

*Вот в чем состоит разница низкого (неэстетического) и высокого: первое оставляет человека там, где он есть, содействуя лишь тому, чтобы он на время забыл собственную ничтожность, которая, однако, всегда с ним; второе выводит его за пределы «я» и открывает другую реальность, где он может узнать о себе то, о чем никогда не скажет его обыденное существование» [4, с. 835].*

Эпоха воинствующего атеизма в России миновала. Процесс демократизации общества явился важнейшим условием проявления религиозных и мировоззренческих свобод. Если в масштабах государства и общества в целом мировоззренческая свобода может сделать проблематичным единство, а значит и существование, то для культуры и искусства свобода мысли и творчества – необходимые условия развития. В русле христианской культуры и цивилизации всегда был актуален вопрос, каким образом человеческая мысль и воображение могут послужить Истине, которая явлена во Христе? Как художественными средствами экранных искусств показать иную реальность, блаженную вечность, духовный мир, воздаяние за грех и награду за добродетель? Безусловно, следующей причиной развития и востребованности православного кинематографа стало широкое распространение цифровых технологий.

По Н.Большу [2, с. 3–4] история медиа, к которым мы относим кинематограф, подразделяется на шесть эпох различной продолжительности: устная речь – письменность – книга – массмедиа – дигитализация [5] – осетевление. Доисторическое время – это устная речь и искусство риторики. Изобретение письма способствовало появлению книги. Эра массмедиа, «галактика Гуттенберга» началась с печатной книги, затем появляются газеты, журналы, фотография, звукозапись, кино, радио, телевидение. Наконец третья веха после изобретения письменности и книгопечатания – компьютеризация, развитие глобальной сети интернет, дигитализация, за которой следует осетевление, т.е. смещение интереса от переработки информации к коммуникации в виртуальном пространстве.

Мы живем в эпоху дигитализации и осетевления социальной жизни, когда высшие устремления человеческого духа, духовный голод, жажда подлинной жизни обозначаются постмодернистским мышлением как дефицит реальности. Гиперреальность, виртуальная реальность, общество симулякров и симуляции утвердилось благодаря эффекту реальности, присутствия, достоверности, которым с самого начала в силу своей фотографической природы обладают визуальные медиа. Это их физическая особенность и одновременно «проклятие».

Кинематограф в отличие от печати, радио, телевидения, хотя и функционирует как индустрия и средство массовой информации, в сущности, представляет собой искусство, художественное творчество. Какая реальность отражена в произведении искусства? Только та, что доступна чувственному познанию авторов? Или, может быть, создатели художественного произведения реализовали плод фантазии? Действительно, когда мы говорим о содержании произведения искусства, которым является фильм, то необходимо вспомнить, что у человека помимо внешних органов чувств есть чувства сердца, голос совести, ум, что позволяет рассуждать об истине, добре и красоте, наконец, о смысле, выходящем за рамки земного бытия. Это внутренний опыт, который принято связывать с уровнем духовности, интеллектуального, нравственного и эстетического развития личности. В структуре

внутреннего опыта личности эстетический опыт играет важнейшую роль, как было обозначено в эпиграфе к данной статье.

Как же понимать фильм, экранную образность? Мы видим на экране реалистичный поток событий, который фундирует у реципиента определенные внутренние состояния – чувства сердца, которые после просмотра (сразу или спустя годы!) становятся предметом умозаключений, вербализации идей и смыслов фильма. Или не становятся, т.к. в условиях превалирующей чувственной культуры к искусству относятся в большей степени несерьезно, как к развлечению, которое эмоционально оценивается категориями «понравилось» / «не понравилось». Коммерциализация искусства связана с забвением духовно-просветительских и воспитательных, социализирующих функций. Красота, эстетическое трактуется исключительно приземленно, а зачастую и пошло, бездуховно, обмирщенно.

Ещё в традиционных обществах люди понимали силу воздействия искусства на нацию, на народ. Опыт, в том числе и эстетический, определяет вкус, т.е. то, что нравится, а значит нрав, привычно повторять понравившееся, формируется характер поведения (культура, нравственность) и определяется судьба человека и целого народа, страны. Искусство, таким образом, выступает фактором национального единства, стабильности и безопасности.

Современный христианский апологет и социальный мыслитель А.И. Осипов пишет о законе духовного, морального резонанса в искусстве: «...каждое внешнее впечатление (или действие)... вызывает в душе человека соответствующее состояние. ...конфуцианство, например, очень строго относилось к музыке, существовали строжайшие каноны музыкальные, и если композитор отступал от этих канонов, то он осуждался буквально бесчеловечно: его закапывали живьем.

Они понимали, какое сильное воздействие может оказать творчество одного человека на огромную массу людей... То есть творчество должно порождать... резонанс добра, а не зла.

...Наша душа обладает способностью резонанса, я бы сказал – духовного, морального резонанса. Это факт, это психологический факт; и этот резонанс может иметь как положительные следствия для человека, так и отрицательные.

Почему мы так бережем икону? Почему мы держимся за икону? Почему были такие острые споры (вспомните, например, XVI век) по поводу того, какая может быть икона и какой не должна быть икона. Еще бы! Икона! Это то, что всегда перед лицом верующего человека, а тогда – перед лицом всех людей, всех граждан страны, и от того, какая будет икона, многое зависит в духовном становлении человека.

<...> Кажется образ весь человеческий, все человеческое, но в том-то и дело – найдено гениальное решение изображения человека, где страстей нет, то есть изображение лика! Поэтому лицо кажется и обычным и необычным – там все немножко не так. И вот это "немножко не так" как раз является средством выражения лика, т.е. святости, сокрытой в человеке. Эта святость вызывает в душе смотрящего на нее святые резонансы...» [10].

Современная культура и современное киноискусство, чтобы не превратиться в собственную противоположность, должно опираться на идею совершенствования человека, а не потворствовать страстям, тем более не разжигать их. Критерий для такого различения может быть найден в православии, а точнее в православной антропологии, аскетике, нравственном богословии, в трудах св. отцов. Отметим, что понимание необходимости применения данного критерия глубоко осознанно рос-

сийскими кинематографистами, творческие установки которых коренным образом изменились после их воцерковления.

В Предании Православной Церкви, в святоотеческой литературе мы можем найти анализ опасностей чисто светского, развлекательного, рекреационного, сугубо гедонистического подхода к коммуникационным социальным процессам в культуре и искусстве. Механизм воздействия средств массовой коммуникации на общество для современной социологии массовой коммуникации до сих пор остается тайной. И не только для социологов, но и для самих коммуникаторов, которые могут лишь предполагать эффект от созданного ими сообщения или экранного произведения. С другой стороны, сегодня особенно остро поставлена проблема воздействия СМИ в процессе воспитания и социализации детей и подрастающего поколения, и именно Церкви в лице священников часто адресованы вопросы озабоченных родителей о том, что смотреть их детям и как уберечь от нежелательного воздействия экранной образности? Т.е. деструктивный потенциал экранных произведений вполне можно спрогнозировать, и осознанная потребность аудитории именно в добрых православных фильмах значительно возрастает.

Между тем эвристический потенциал трудов св. отцов для исследования киноискусства как института социальной коммуникации ещё не освоено, и науке ещё только предстоит четко показать богословскую составляющую социологии кино. В своих трудах свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Иоанн Златоуст, преподобный Марк Подвижник, преподобный Симеон Новый Богослов, св. праведный Иоанн Кронштадтский, свт. Игнатий Брянчанинов, свт. Феофан Затворник и многие другие показали значимость воспитательного, статусно-ролевого начала искусства в изображении человеческих добродетелей и пороков, св. отцы предостерегали от желания лицеизреть и слышать о чужих грехах. Преподобный Марк Подвижник наставлял по этому поводу: «Не желай слушать о чужих лукавствах, потому что при этом начертания тех лукавств написываются в нас» [7]. И ещё: «Надо помнить, что грех есть духовный яд. Как люди, имеющие дело с обычными ядами, всегда находятся в опасности себя отравить от неосторожного прикосновения или от вдыхания его испарений, так и люди, любящие перебирать недостатки своих знакомых, этим соприкасаются с духовным ядом и отравляют себя» [7]. Таким образом, содержание аудиовизуальных медиа в высшей степени социально значимо, отметим, что у святых отцов не идет речи о ханжеских административных запретах, жесткой цензуре. Поучения св. отцов как нельзя лучше уместны в современной ситуации демократии, когда мировоззренческая свобода предполагает активизацию творческих, духовно-нравственных поисков реципиента и коммуникатора, желающих уделять внимание сотериологическим и эсхатологическим ценностям жизни.

Идея совершенствования человеческой природы с помощью искусства была близка не только христианским мыслителям, но и философам, жившим задолго до Христа. Мы уже упомянули конфуцианство, вспомним древнегреческого философа Аристотеля, который утверждал, что цель искусства не в занимательности и удовольствии, а в нравственном совершенствовании человека, хотя он и по-своему понимал последнее.

После анализа причин формирования, развития и распространения православного кинематографа в современной России остановимся на телеологии последнего. Для выявления главной идеи, смысла существования православного кинематографа обратимся к вопросу об интерпретации реальности, которая отражена в фильме. Кинотеория богата изощренными подходами к анализу содержания произ-

ведений экрана. Феноменология, психоанализ применительно к трактовке фильма сходятся в утверждении о том, что мир знаков (художественных образов экрана – Н.В.) и уровни реальности, которые описываются этими знаковыми системами, могут не совпадать. Иными словами «...сквозь историю (на экране – Н.В.)... начинает проступать другая история, которая объясняет мотивацию (автора – Н.В.)» [1, с. 17]. В произведении искусства может быть изображена внутренняя жизнь личности, подсознание, наконец, метафизический, духовный мир.

Художественный фильм воспринимается подобно сновидению. Реципиент начинает существовать в необычном режиме – жизнь на экране становится принадлежащей ему изнутри, в которую можно безрассудно погрузиться. Цифровые технологии помогают натуралистично представить мир невидимый. Мир духов. Мир ангелов и демонов. На экране они – привычные персонажи, но не для впечатлительного творческого зрителя, который, воспринимая мировоззрение создателей фильма, трансформирует собственную картину мира. Фильмы могут быть настолько инновационными, что зритель подвергнется эффекту имплозии, взрыва смыслов. Только в последнее десятилетие российские кинематографисты задумались о создании профессионального этического кодекса, действительно, зрителя нельзя оставлять с неразгаданной загадкой, в то же время *happy end* не является обязательным атрибутом настоящего искусства. Соответственно становится понятным: зрителя необходимо воспитывать, относиться к нему в высшей степени уважительно, представляя Истину эстетическими средствами без излишнего морализаторства или нарочитого лакированного благочестия.

Современный исследователь психогенных аспектов экранных технологий и одновременно эзотерики экранной культуры А.М. Орлов [9, с. 183–187] предлагает классифицировать образы невидимого мира, которые могут быть показаны в кино или увидены во сне, в русле даосской традиции. Цель человеческой эволюции – проработка семи тонких тел человека. А.М. Орлов полагает, что в русской духовной традиции семь тел можно сравнить с «небесами». Семь тел соответствуют планам бытия, составляющим иерархию. Каждый план бытия имеет собственные законы, характеристики, образные выражения. По картине мира, реализованной в художественном фильме, можно оценить уровень духовной эволюции его автора. В 1990-2000 гг. было трудно представить, что в российском кинематографе появится жанр духовного кино, подобный искусству иконописи, попытка репрезентации идеала святости. Казалось, что духовность никак не может быть связана с четырехмерным фильмом.

Цифровые технологии требуют деликатного их использования в качестве стилистически целесообразного художественного средства, но никак не ради пустого спецэффекта. Кинематографистам, получившим доступ к цифровым технологиям, следует перенять опыт великих режиссёров XX в., которые показали невидимое и без цифровых технологий. Ф.Феллини зрительно материализовал память и мысли личности, И.Бергман – подсознание, А.Тарковский – тайны бытия, Е.Кавалерович – борьбу божественного и дьявольского в сердце человека. С помощью цифровых технологий невидимый мир можно показать настолько реалистично, что публика будет чрезвычайно увлечена мистическими настроениями, интерес к религии возрастет, духовные поиски усилятся [6, с. 97]. Таким образом, дигитализация киноискусства отнюдь не последний фактор возрождения интереса к религии в современном мире.

Возникает проблема определения духовности, проблема репрезентации духовного, идеала святости на экране. Православная миссия получает новое поле дея-

тельности, православное осмысление культуры становится актуальным и необходимым, причем православными могут быть и такие феномены, которые православны по сути, но не по названию. Важен и вопрос о том, какое положение занимает православная, духовно-нравственная культура в системе современной мировой или российской культуры вообще, и наоборот – к какому типу может быть отнесена современная культура, российская, мировая. Можно провести градации культуры, выделив следующие типы, базируясь на христианском антропологическом воззрении о трехчастном составе человеческой природы и направленности деятельности в рамках типа: духовная культура, душевная культура, плотская культура. Но этого мало, необходимо выделить и смежные типы – духовно-душевная, душевно-телесная, плотско-демоническая, итого получится 6 типов. Так и произведения киноискусства можно распределить по этим 6 типам.

Культура и духовность в православном христианском понимании не отождествляются. А.И. Осипов [10] полагает, что когда христианство говорит о духовности, то ориентируется на источник духовности – на Бога. Бог есть дух (Ин. 4, 24). Божественное Откровение говорит о таких признаках христианского Бога как любовь, премудрость, творчество, справедливость, правда, святость, или чистота. Поэтому под духовностью в православии понимается чистота души, которая дает человеку возможность быть причастным самому Богу, свобода от страстей, греха, наличие всех тех положительных свойств, которые обозначены в заповедях или которые присущи Христу и Его учению.

В светском понимании духовность – это высокая нравственность и высокий уровень интеллектуального, эстетического развития, творческая одаренность, этикет, вежливость. В этом списке отсутствует чистота души, ее свобода от рабства страстям. А.И. Осипов пишет: «С православной точки зрения, нет культуры там, где в человеке господствуют страсти. Если еще более сильно сказать, – где нет любви: нет у человека христианской любви – нет у него надлежащей культуры. ...Где нет любви, там, следовательно, присутствует другое: природа не терпит пустоты, природа души человеческой – тем более. Или – или» [10].

Зачастую в произведениях экрана мы видим изощренную глубокую мысль и высокую эстетизацию страстей. В этой ситуации реципиенту, имеющему небольшой жизненный опыт и не имеющему христианского воспитания, трудно и подчас невозможно распознать ложную прелесть греха и отличить её от оживляющей, воскрешающей Истины. С точки зрения постмодернизма, Истины нет, есть её различные версии, а произведения искусства являют собой «игру в бисер», иронию, жонглирование смыслами, которой должно только наслаждаться. А с христианской точки зрения, если реципиент сочувствует злу на экране, наслаждается зрелищем, мысленно совершает грех, то он соединяется с духами зла, с демонами-мучителями. Если же произведение экрана вызывает покаянные чувства и реципиент решает следовать заповедям Божьим, то тогда зритель соединяется с Духом Божьим. Святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Вера в истину спасает, вера в ложь и в бесовскую прелесть губит» [3, с. 77].

Таким образом, через рецепцию произведений культуры, в частности через фильмы, произведения экрана зритель обязательно уподобляется и соединяется с тем или иным духовным миром – божественным или демоническим. Применительно к произведениям искусства можно интерпретировать наставление преподобного Антония Великого: «... мы, когда бываем добры, то вступаем в общение с Богом, по сходству с Ним, а когда становимся злыми, то отделяемся от Бога, по несход-



ству с Ним... грехи наши не попускают Богу воссиять в нас, с демонами же мучителями соединяют» [8, с. 84].

В православном христианском понимании культура, в частности произведение экрана, оценивается не только по профессионализму и таланту, с которым оно создано, и даже не по количеству полученных призов на международных кинофестивалях, а по тому, что оно приносит человеку – добро или зло, т.е. по тому, каковы для реципиента будут духовные и нравственные последствия восприятия того или иного фильма. Дерево познается по плодам, соответственно если восприятие экранного произведения имеет деструктивные асоциальные последствия для личности или группы, то в православном понимании оно не может быть названо культурой, истинным искусством – это всего лишь индустрия развлечений, не связанная с идеей совершенствования человека.

На волне религиозного возрождения России возникли новые социокультурные формы и практики, связанные с процессами интеграции и устремлением к гармоничной теонии государства, киноискусства, Русской Православной Церкви и общества в целом – это православный кинематограф. Уже сейчас можно говорить о появлении нового жанра – «духовный фильм».

Зритель реабилитирован в своих правах видеть на экране не только произведения масскульта и изошренного постмодернизма, но и доброе кино, унаследовавшее в том числе традиции высокохудожественного советского киноискусства, репрезентирующего даже в годы атеистического коммунизма христианские культурные образцы и цели поведения. Как показали опросы зрителей православного международного благотворительного кинофестиваля «Лучезарный Ангел» 2006 – 2011 гг., реципиент желает видеть на экране не только красоту, но и добро, правду, дружбу, любовь, патриотизм – все то, что не только увлекает, но и возвышает, воспитывает человеческую душу. Репрезентация идеала святости на экране – главная цель и смысл существования православного кинематографа. О том, какими средствами этого можно достичь, не впадая в иллюзионизм или гностицизм, размышляют кинематографисты, критики, эксперты, да и сами кинозрители. Таким образом, мы наблюдаем функциональную стабилизацию киноискусства: из коммерциализированной культуриндустрии оно превращается в инструмент духовно-нравственного просвещения российского общества, и это связано не только с русским менталитетом зрителя. «Камера обскура» становится техникой светописи, цифровым media-посредником, который способен до некоторой степени материализовать черты святости художественными средствами экранного искусства, язык которого наднационален.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бенвенист Э. Заметки о роли языка в учении Фрейда // Цит. по Ямпольский М. Язык-тело-случай: Кинематограф и поиски смысла. – М.: Новое литературное обозрение, 2004. – С. 17.
2. Больц Н. Азбука медиа. – М.: Издательство «Европа», 2011. С.3-4.
3. Брянчанинов И., святитель. Соб. соч. в 7 тт. – Т.5. Приношение современному монашеству. – М.: «Ковчег», 2005. – С. 77.
4. Буров А.М. Визуальные образы письма (О книге: Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог: Разговор Первый об эстетике, современном искусстве и кризисе культуры. – М.: ИФ РАН, 2007) // Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В. Триалог. Живая эстетика и современная философия искусства. – М.: Прогресс-Традиция, 2012. С. 835.

5. Засурский Я.Н. Информационное общество и средства массовой информации, 1999. <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/8237275cd12d039fc32568b10037d11e> (дата обращения 17.01.2014).
6. Кино: реалии и вызовы глобализации / Под общ. ред. М.И. Жабского. – М.: НИИК, 2002. – С 97.
7. Милеант А., епископ. Нагорная проповедь. [http://azbyka.ru/dictionary/13/nagornaya\\_propoved-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/13/nagornaya_propoved-all.shtml) (дата обращения 17.01.2014).
8. Наставления св. Антония Великого. § 150 // Добротолюбие: В 5 т. – Т.1. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. С. 84.
9. Орлов А.М. Аниматограф и его анима. Психогенные аспекты экранных технологий. – М.: Импето, 1995. С.183-187.
10. Осипов А.И. О культуре с христианской точки зрения. [http://azbyka.ru/tserkov/kultura/5g18\\_5-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/kultura/5g18_5-all.shtml) (дата обращения: 15.01.2014).

#### REFERENCES

1. Benveniste E. Notes on the role of language in the teaching of Freud // Op. by Language-body-case: Cinematograph and search for meaning. – М.: New literary review, 2004. – P. 17.
2. Bolts N. Alphabet media. – М.: Publishing house «Europe», 2011. P.3-4.
3. Bryanchaninov I., Enlightener. Collected edition in 7 volumes. – V.5. Offerings to the modern monkhood. – М.: «Kovcheg», 2005. – P. 77.
4. Burov A.M. Visual images of the letter (About the book: Bychkov V.V., Mankovskaya N.B., Ivanov V.V. Trialog: The first Conversation about esthetics, modern art and cultural crisis. - М.: Institute of Philosophy RAS, 2007) // Bychkov V.V., Mankovskaya N.B., Ivanov V.V. Trialog. Alive esthetics and modern philosophy of life. – М.: Progress-Tradition, 2012. P. 835.
5. Zasursky Y.N. Informational society and media, 1999. <http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/8237275cd12d039fc32568b10037d11e> (accessed date 17.01.2014).
6. Cinema: realities and globalization challenges / Under the edition of M.I. Zabsky. – М.: Institute of Film Art, 2002. – P. 97.
7. Miliant A., bishop. The Sermon on the Mount. [http://azbyka.ru/dictionary/13/nagornaya\\_propoved-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/13/nagornaya_propoved-all.shtml) (accessed date 17.01.2014).
8. Oracles of the Saint Antony The Great. § 150 // Philokalia: In 5 v. - V.1. – М.: PH of the Sretensky monastery, 2004. P. 84.
9. Orlov A.M. Animatography and its anima. Psychogenic aspects of screen technologies. – М.: Impeto, 1995. Page 183-187.
10. Osipov A.I. About culture from the Christian point of view. [http://azbyka.ru/tserkov/kultura/5g18\\_5-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/kultura/5g18_5-all.shtml) (address date: 15.01.2014).

*Дроздов К.С.*

*(Институт российской истории РАН, Москва)*

### **МАТЕРИАЛЫ СЕКТОРА ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА ИНСТИТУТА ИСТОРИИ АН СССР: К ИСТОРИИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

**Аннотация.** В статье показана исследовательская работа сектора истории религии и атеизма Института истории АН СССР в сфере современной социологии религии на основе архивных материалов Тамбовской, Липецко-Воронежской и Рязанской полевых экспедиций по изучению религиозного сектантства и православия 1959-1961 гг.

**Ключевые слова:** Институт истории АН СССР, сектор истории религии и атеизма, социология религии, религиозное сектантство, архивные материалы.

*Drozdov K.S.*

*(Institute of Russian History of Russian Academy of Sciences, Moscow)*

**MATERIALS OF HISTORY OF RELIGION AND ATHEISM SECTOR  
OF INSTITUTE OF HISTORY OF USSR ACADEMY OF SCIENCES:  
TO HISTORY OF THE SOVIET PERIOD  
OF NATIONAL SOCIOLOGY OF RELIGION**

**Abstract.** The article describes the research of the sector of History of Religion and Atheism by The Institute of History, Academy of Sciences of the USSR in the sphere of modern sociology of religion on the basis of archival materials from Tambov, Lipetsko-Voronezh and Ryazan field expeditions devoted to the study of the religious sectarianism and orthodoxy of 1959-1961.

**Keywords:** Institute of History, Academy of Sciences of the USSR, the sector of the history of religion and atheism, sociology of religion, religious sectarianism, archival materials.

В декабре 1946 г. был ликвидирован музей Истории религии и атеизма, но уже 20 марта 1947 года распоряжением президиума академии наук СССР в Институте истории был создан сектор истории религии и атеизма. С 1 августа 1947 г. сектор приступил к плодотворной научной деятельности. В его состав вошли многие видные деятели науки и культуры, работавшие ранее в музее Истории религии АН СССР: В.Д. Бонч-Бруевич – руководитель сектора, У.Я. Коган, Н.И. Ильин, М.М. Персиц и другие, был принят по конкурсу А.И. Клибанов. Естественно, что наличие таких высококвалифицированных кадров позволяло сектору решать большие задачи в научно-исследовательской работе. По инициативе В.Д. Бонч-Бруевича стал выходить сборник «Вопросы истории религии и атеизма», большую помощь сотрудники сектора оказывали в научно-атеистической работе на местах. В связи с реорганизацией института истории с 1 апреля 1953 г. сектор был ликвидирован. Однако уже через два года стала остро ощущаться необходимость в возрождении сектора, и постановлением президиума АН СССР от 1 апреля 1955 г. в Институте истории вновь был создан сектор истории религии и атеизма в следующем составе: руководитель сектора, ст. науч. сотрудник, д.и.н. Смирнов Н.А., ст. науч. сотрудник, к.и.н. Шейнман М.М., ст. науч. сотрудник, к.и.н. Клибанов А.И., мл. науч. сотрудник, к.и.н. Коган У.Я., мл. науч. сотрудник, к.и.н. Персиц М.М., мл. науч. сотрудник Зыбковец-Артюшенко В.Ф., мл. науч. сотрудник Сурикова К.Б. Сектор осуществлял плодотворную научную деятельность на протяжении целого десятилетия и прекратил свое существование только после того, как в апреле 1964 г. в Академии общественных наук при ЦК КПСС был организован Институт научного атеизма. Он создавался на основе перевода в него научных работников секторов и групп научного атеизма академических институтов и научных работников кафедры атеизма МГУ.

За время своего существования сотрудники сектора истории религии и атеизма Института истории АН СССР издали 12 сборников «Вопросов истории религии и атеизма», вышло 18 книг в серии научно-атеистической библиотеки. Вот основные проблемы, которые разрабатывал сектор в 1947-1953 гг. и 1955-1964 гг.: 1) создание научно-критической истории русской православной церкви; 2) история атеизма в

России; 3) история и политика современного клерикализма; 4) идеология христианского социализма. Наряду с разработкой фундаментальных трудов «Церковь в истории СССР», «Христианский социализм», «Современный клерикализм» и др., большое внимание уделялось разработке социологических проблем религии. Были организованы научные экспедиции, собирался материал, связанный с процессом отмирания религии у народов СССР, с деятельностью сектантских религиозных организаций.

Нам представляется, что богатое документальное наследие сектора (протоколы и стенограммы заседаний, планы работы, годовые отчеты за все годы, протоколы заседаний редколлегии «Вопросы истории религии и атеизма», научные труды сотрудников сектора – статьи, доклады, отзывы, рецензии), отложившееся в научном архиве Института российской истории РАН, должно вызвать интерес не только у собственно историков, но и у всех, кто занимается тем или иным аспектом изучения религии, и в том числе у отечественных социологов религии.

В советский период нашей истории религия надолго получила статус вредного «пережитка прошлого», свидетельства «отсталости» и «идейной незрелости» ее носителей: верующий – человек, сознание которого затемнено антинаучными предрассудками. Преодоление религии выдвигается КПСС в качестве одной из главных задач идейно-воспитательной работы в массах. Отсюда вполне очевидно, что первые социологические исследования конца 1950-х – начала 1960-х гг. призваны были обслуживать эти установки партии и давать материал, свидетельствующий об отходе трудящихся от религии [1, с. 8]. Разработка теоретико-методологических проблем и развертывание эмпирических исследований в этот период оставались под жестким идеологическим контролем.

В этом плане до сих пор огромный научный интерес представляют материалы, собранные в 1959-1961 гг. Тамбовской, Липецко-Воронежской и Рязанской полевыми экспедициями сектора истории религии и атеизма Института истории, которые занимались изучением религиозного сектантства и православия в этих областях. Под руководством А.И. Клибанова и З.А. Янковой участники экспедиций собрали уникальные данные о деятельности «истинно-православных христиан», «молчальников», баптистов и других религиозных общин. В данной статье нам представляется целесообразным дать подробную аннотацию тех материалов, которые были собраны в ходе полевых исследований и которые хранятся ныне в научном архиве Института российской истории РАН.

*Материалы, собранные Тамбовской экспедицией по изучению религиозного сектантства в июне-июле 1959 г. [3]:*

Материалы по подготовке экспедиции (Программы А.С. Пругавина и В.Д. Бонч-Бруевича для собирания сведений о сектантстве и старообрядничестве, программа Тамбовской экспедиции 1959 г.)

Материалы по организации экспедиции (план работы, докладные записки, смета расходов, списки участников и т.д.). 1 января – 9 июня 1959 г.

Протоколы заседаний сектора, на которых обсуждались вопросы организации экспедиции. 26 декабря 1958 – 10 июня 1959 г.

Протоколы заседаний сектора, на которых были заслушаны отчеты участников экспедиции. 13 ноября 1959 – 12 февраля 1960 г.

Стенограммы заседаний сектора с обсуждением отчетов руководителя экспедиции А.И. Клибанова и других участников экспедиции. 13 и 20 ноября 1959 г.

Письма А.И. Клибанова и И.А. Малаховой в сектор института из экспедиции. 22 июня – 14 июля 1959 г.

Сообщение Л.Н. Митрохина об итогах Тамбовской экспедиции «Экспедиция АН СССР по изучению современного сектантства», сделанное на заседании сектора атеизма Института философии АН СССР. 1959 г.

Отчет А.И. Клибанова об итогах экспедиции по изучению сектантства в г. Тамбове и Тамбовской области от 13 ноября 1959 г.

Сообщение З.А. Никольской о «молчальниках» Тамбовской области (июль 1959 г.)

Сообщение Л.Н. Митрохина в горкоме КПСС об итогах работы по изучению сектантства и религиозных групп в г. Мичуринске (июль 1959 г.)

Материалы А.И. Клибанова к изучению современного состояния религиозного сектантства (заметки, характеристики на отдельных сектантов) за 1959 г.

Экспедиционный дневник А.И. Клибанова (Тамбов-Рассказово) за 6-17 июля 1959 г.

Экспедиционные дневники В.Н. Киселева (Тамбов-Рассказово) за 20 июня – 30 июля 1959 г.

Экспедиционные дневники Э.Я. Лягушиной (Тамбов-Рассказово-Мичуринск) за 20 июня – 30 июля 1959.

Экспедиционные дневники И.А. Малаховой (Тамбов-Рассказово-Мичуринск) за 17 июня-28 июля 1959.

Дневниковые записи З.А. Никольской (молчальники, «истинно-православные христиане» (ИПХ), «истинно-православная церковь» (ИПЦ)) за июнь-июль 1959 г.

Беседа В.Н. Киселева с Григорьевой А.И., отошедшей от организации ИПХ (г. Мичуринск) за 25 июля 1959 г.

Беседа А.И. Клибанова с 74-х летним постником г. Рассказово И.В. Селянским за 21-22 июля 1959 г.

Список литературы о сектантах Тамбовской области и аннотации статей за 1959 г.

Выписки и вырезки из газет «Тамбовская правда» и «Мичуринская правда» по вопросам антирелигиозной пропаганды за январь-март 1959 г. и с материалами по сектантству за июнь-июль 1959 г.

Брошюры, выпущенные в Тамбове, о научно-атеистической пропаганде в сельском клубе и план занятий вечернего университета научно-атеистических знаний на 1957-1958 гг.

Списки сектантов г. Мичуринска и Мичуринского района (баптисты, пятидесятники, молокане) за 1959 г.

Списки субботников, молокан и последователей «истинно-православной церкви» г. Рассказово Тамбовской области за 1959 г.

Изложение вероучения духовных христиан-молокан и «История прошлого наших старцев», написанные руководителем молокан г. Рассказова П.М. Булгаковым (март 1960 г.)

Рукописная литература духовных христиан-молокан, подаренная пресвитером общины г. Рассказова П.М. Булгаковым участникам экспедиции в 1959 г.

Письмо молоканского руководителя г. Мичуринска Ф. Галкина к А.И. Клибанову и письмо руководителя молокан г. Рассказова П.М. Булгакова к И.А. Малаховой (февраль и июнь 1960 г.)

Письмо субботника И.И. Житенева к субботникам в г. Рассказово за 1959 г.

Образец еврейских молитв, исполняемых субботниками г. Рассказово за 1959 г.

Запись рассказа бывшего верующего (иеговиста, баптиста, пятидесятника) В.С. Щербакова за июль 1959 г.

Списки общины евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) г. Тамбова от 1 июня 1959 г.

Записка об антисоветской деятельности «истинно православных христиан» и «молчальников» на территории Дегтянского, Сосновского, Первомайского, Глазковского, Ламского, Мичуринского, Лысогорского и Никифоровского районов Тамбовской области за 1959 г.

«Исповедь девицы Зинаиды» (такие исповеди пересылались сторонниками ИПЦ своим священникам) за 1959 г.

Листовки, распространяемые «молчальником» Неверовым Ф.Ф. (с. Атманов Угол Сосновского района Тамбовской области) (июль 1959 г.)

«Святые» письма, подбрасываемые неизвестными в различные дома жителей г. Рассказово Тамбовской области (июль 1959 г.)

Молитвенник и месяцеслов, принадлежавшие «истинно-православному христианину» Тамбовской области и находившиеся в тайнике в доме Истомина В.К. (1959 г.)

Молитвенник и акафисты, принадлежащие последователям «истинно-православных христиан» (1959 г.)

Сборник стихов, песен и акафистов, имевших хождение среди истинно-православных христиан Тамбовской области (1959 г.)

Фотодокументы, характеризующие быт и идеологию ИПХ и молчальников, фотодокументы, привезенные из Тамбовской экспедиции 1959 г.

*Материалы, собранные Липецко-Воронежской экспедицией по изучению религиозного сектантства в июле-сентябре 1960 г. [4]:*

Материалы по подготовке Липецко-Воронежской экспедиции (докладные записки, список участников, протоколы, смета, письма и др.) 1 октября 1959 г. – 4 июля 1960 г.

Протоколы заседаний сектора с краткими отчетами А.И. Клибанова о результатах экспедиции. 26 августа – 8 сентября 1960 г.

Отчет А.И. Клибанова о работе экспедиции, сделанный им в Липецком обкоме КПСС. 23 августа 1960 г.

Материалы по проведению научной сессии по итогам работы экспедиции (краткий отчет, список приглашенных на сессию и т.д.). 19-20 декабря 1960 г.

Приказы А.И. Клибанова по экспедиции. 22 июля – 19 августа 1960 г.

Экспедиционный дневник Кулькина А.М. (г. Липецк, с. Сокольское, Трубетчинский район). 16 июля – 6 августа 1960 г.

Экспедиционный дневник Люкова И.В. (Трубетчинский и Борисовский районы Липецкой области) 1960 г.

Экспедиционный дневник Люкова И.В. (г. Липецк и с. Боринское). 12-13 августа 1960 г.

Экспедиционные дневники Лягушиной Э.Я. (г. Липецк, Усмань, Елец, Тербуны, Долгоруково). 7 июля-12 августа 1960 г.

Экспедиционные дневники Лялиной Г.С. (г. Липецк, Усмань, Елец, Тербуны, Долгоруково). 7 июля-2 августа 1960 г.

Экспедиционные дневники Малаховой И.А. (г. Липецк, Чаплыгин, Доброе, Кривец, Лебяжье). 9 июля-4 августа 1960 г.

Экспедиционный дневник Миловидова В.Ф. (с. Доброе, Кривец, Лебяжье). 26 июля-3 августа 1960 г.

Выписки из экспедиционного дневника Моисеева Б.С. Беседа с адвентисткой седьмого дня О.Т. Долговой (Горшковой) пос. «Новая жизнь», г. Липецк (июль 1960 г.)

Экспедиционные дневники Никольской З.А. (Трубетчинский район) (август 1960 г.)

Экспедиционный дневник Пупышевой С.Н. (г. Липецк, Трубетчинский район, с. Куймань). 9 июля – 6 августа 1960 г.

Экспедиционные дневники Сергеевой Н.В. (г. Липецк, Усмань). 12 июля – 12 августа 1960 г.

Беседы Клибанова А.И. с руководителем общины адвентистов седьмого дня Басинских М.М. (пос. «Новая жизнь» г. Липецк) (июль-август 1960 г.)

Беседа Клибанова А.И. с членом общины адвентистов седьмого дня Анохиным П.А. (пос. «Новая жизнь» г. Липецк) (август 1960 г.)

Карты Липецкой области и Трубетчинского района с пометами участников экспедиции о территориальном размещении религиозных сект и групп (7 карт).

Схема распространения течения ИПХ в Липецкой области и Трубетчинском районе Липецкой области. (1960 г.)

Сведения о движении денежных средств церковью Чаплыгинского благочиния и Елецкого благочинского округа (1956-1959 гг.)

Списки евангельских христиан-баптистов с. Лебяжье, Преображенское, Буловое (Чаплыгинский р-н) Липецкой области (июль 1960 г.)

Списки молокан с. Кривец, Жабино Липецкой области. (1960 г.)

История молокан с. Жабино Чаплыгинского района Липецкой области, записанная со слов старожилов участником экспедиции Малаховой И.А. в июле 1960 г.

Автобиография молоканина из с. Кривец Липецкой области Белоусова С.В. 29 июля 1960 г.

Автобиография руководителя общины баптистов г. Ельца Гамов В.А. 28 июля 1960 г.

Автобиография бывшего последователя общины ИПХ из Трубетчинского района Липецкой области Миронова С.К. 7 августа 1960 г.

Стенограмма заседания общественного суда над гр. Полехиным П.И. (баптистом) в с. Долгоруково Долгоруковского района Липецкой области. 6 августа 1960 г.

Фотодокументы о религиозных сектах и группах Липецкой области, собранные в 1960 г.

Молитвы и акафисты ИПХ Липецкой области. (1960 г.)

Записи песен ИПХ Трубетчинского района Липецкой области (август 1960 г.)

«Последний набор» – листовка, распространяемая среди последователей ИПХ с. Куймань Липецкой области. (1960 г.)

Песни, псалмы и проповеди баптистов (г. Елец, Тербуны, х. Березовский Тербунского района Липецкой области). Гимн баптистов г. Ельца (взяты на собрании у верующих). 28 июля 1960 г.

Статья молоканина А.Н. Петрова «О крещении», подаренная автором участникам экспедиции в августе 1960 г.

Курс адвентистского богословия. (Рукописный вариант 1928 г.) Подарен участникам экспедиции адвентистами г. Липецка в 1960 г.

Дневники Малаховой И.А. (г. Воронеж). 12-22 августа 1960 г.

Дневниковые записи Пупышевой С.Н. (г. Воронеж). 12-21 августа 1960 г.

Дневниковые записи Щербаковой Л.Л. (г. Воронеж). 10-29 августа 1960 г.

Списки географического распространения религиозных верований в г. Воронеже и его пригороде (август 1960.)

Учебный план курсов для пропагандистов, руководителей кружков, семинаров и лекторов по изучению основ атеизма и абонементы на посещение лекций в г. Воронеже. 1960 г.

Листовка проповеднического характера (о «грешном мире») с рисунками, распространяемая последователями ИПЦ г. Воронеж. (август 1960 г.)

Списки общины ЕХБ (баптистов) и отколовшихся от общины членов по Сомово, пригороду Воронежа (август 1960 г.)

Рукописная литература членов Воронежской общины ЕХБ, собранная Лягушиной Э.Я. в августе 1960 г.

Рукописные сочинения баптистов г. Воронежа проповеднического характера (Взяты у баптистки Скрылевой А.Н. в августе 1960 г.)

Образцы стандартных заявлений с просьбой принять в общину ЕХБ с резолюциями о приеме (г. Воронеж) за 1955-1958 гг.

Послания от «господа», рассылаемые баптистами (ЕХБ) друг другу для «укрепления в вере» (г. Воронеж) 1960 г.

Материалы об отделении от Воронежской общины ЕХБ группы «Свободной церкви» под руководством Ларшина А.И. (1957-1959 гг.)

Рукописная литература баптистов г. Воронежа. Записные книжки Ларшина А.И., полученные в августе 1960 г.

Конспекты проповедей и записи Ларшина А.И. Выписки из Евангелия и Библии, полученные в августе 1960 г.

Цифровые данные по ЕХБ г. Воронежа и пригородов на 1 января 1955 г.

Статьи, опубликованные в газетах Липецкой области по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды в 1959-1960 гг.

*Материалы, собранные Рязанской экспедицией по изучению религиозного сектантства и православия в июле-августе 1961 г. [5]:*

Материалы по подготовке Рязанской экспедиции (докладные записки, протоколы, письма и др.) май – 7 июля 1961 г.

Программа работ Рязанской экспедиции (З.А. Янкова). Июль 1961 г.

Протоколы заседаний сектора с обсуждением предварительного отчета З.А. Янковой о результатах экспедиции, докладной записки о результатах экспедиции и плана предполагаемого издания сборника по материалам экспедиции. 21 сентября – 28 декабря 1961 г.

Предварительный отчет З.А. Янковой о результатах экспедиции 1961 г. по изучению современного религиозного сектантства и православия, сделанный на заседании сектора 21 сентября 1961 г.

Переработанный отчет З.А. Янковой о результатах Рязанской полевой экспедиции после обсуждения на секторе (ноябрь 1961 г.)

Проекты записок в ЦК КПСС о результатах экспедиции в Рязанскую область, составленные З.А. Янковой (октябрь 1961г.)

«Предварительные итоги экспедиции сектора истории религии и атеизма в Рязанскую область летом 1961 г.» (Подготовлены В.Ф. Миловидовым) октябрь-ноябрь 1961 г.

Материалы по подготовке научной сессии в г. Рязани по итогам работы экспедиции (протоколы, выписки из протоколов, письма). 2 января – 1 марта 1962 г.

Экспедиционные дневники Витковского И.Г. (Сараевский район, Клепиковский район Рязанской области.) 8-28 июля 1961 г.



Выписки из экспедиционного дневника Н.П. Липатова о посещении Скорбященской церкви в г. Рязани. 23 июля 1961 г.

Экспедиционные дневники Жуковской Н.Л. (г. Рязань, Сараевский и Рыбновский районы, г. Касимов Рязанской области.) 8 июля – 5 августа 1961 г.

Экспедиционные дневники Злобина Н.С. (г. Рязань и г. Касимов Рязанской области.) 7 июля – 7 августа 1961 г.

Экспедиционные дневники Миловидова В.Ф. (г. Рязань, Путятинский и Клепиковский районы Рязанской области.) 7 июля – 4 августа 1961 г.

Экспедиционные дневники Лягушиной Э.Я. (г. Рязань, Михайловский, Шацкий, Скопинский районы, г. Касимов Рязанской области.) 7 июля – 5 августа 1961 г.

Записи бесед З.А. Янковой с верующими г. Рязани, г. Михайлова и Михайловского района Рязанской области. (июль 1961г.)

Материалы о состоянии лекционно-атеистической пропаганды в Рязанской области и г. Рязани, проводимой лекторскими группами обкома и горкома КПСС (докладные записки, тематика семинаров и лекций, рецензии на лекции и т.д.) июнь 1959 – март 1961 гг.

Материалы по лекционно-атеистической пропаганде, проводимой Рязанским областным отделением общества «Знание» (тематика лекций, вечеров и т.д.) 1960-1961 гг.

Материалы по вопросам атеизма, прозвучавшие по рязанскому областному радио в 1959-1961 гг.

Отрывки из неопубликованных писем, присланных в редакцию областной газеты «Приокская правда» в 1960-1961 гг.

Брошюра рязанского книжного издательства «Я отрекаюсь» (1960 г.)

Мероприятия обкома ВЛКСМ по усилению атеистической пропаганды среди молодежи Рязанской области. (1960 г.)

Афиши, извещающие население об атеистических вечерах, проводимых клубами г. Рязани за декабрь 1960- март 1961 гг.

Материалы из опыта работы по научно-атеистическому воспитанию учащихся в школах Рязанской области (краткие отчеты, выдержки из докладов). 1958 – 1961 гг.

Материалы о работе атеистического семинара при Михайловском РК КПСС Рязанской области (методическая записка и журнал учета посещаемости). 30 октября 1959 – 12 мая 1960 гг.

Выписки из архивных материалов о состоянии православной церкви в Рязанской области за 1958-1961 гг.

Выписки из архивных материалов по идеологии православия и организации религиозного культа, сделанные 18 июля 1961 г.

Выписки из архивных материалов по евангельским христианам баптистам (ЕХБ) Рязанской области (справки, списки и др.) за 1945 -1961 гг.

Выписки из архивных материалов по «пятидесятникам» Рязанской области (г. Скопин и г. Рязань) за 1953 -1961 гг.

Выписки из архивных материалов о состоянии и деятельности «истинно-православных христиан» Рязанской области за 1933-1952 гг.

Список действующих церквей и зарегистрированного духовенства по Рязанской области. (1961 г.)

Материалы о доходах церквей Рязанской епархии (сравнительные таблицы, выписки из годового отчета и др.) за 1958-1961 гг.

Списки членов рязанской общины евангельских христиан баптистов за 1960 г.

Записи судебного процесса над пятидесятником Волошиным, руководителем группы пятидесятников г. Рязани. 17 августа 1961 г.

Вырезки заметок и статей из областных газет «Рязанский комсомолец», «Приокская правда», посвященные религиозным сектам и православной церкви в Рязанской области за 1959-1961 гг.

Отдельные номера газеты «Новая Мещера» Клепиковского района Рязанской области со статьями и заметками по вопросам религии и атеизма за 1960-1961 гг.

Отдельные номера газеты «Звезда» Касимовского района Рязанской области со статьями и заметками по вопросам религии и атеизма за апрель-июнь 1961 г.

Фотодокументы судебного процесса над руководителем пятидесятников г. Рязани Волошиным. 17 августа 1961 г.

Письмо архиепископа Рязанского и Касимовского Николая настоятелю одной из церквей от 31 октября 1960 г.

Письма членов религиозной общины «истинно-православных христиан» Сараевского района Рязанской области за 1950 г.

Сборник песен и стихов пятидесятников г. Рязани. (1961 г.)

Молитва «Честному Кресту Животворящему» и псалом 90, продававшиеся на паперти Борисоглебского собора г. Рязани (июль 1961 г.)

По степени охвата и по методам изучения христианского сектантства и православия исследование, которое было проведено экспедициями А.И. Клибанова и З.А. Янковой в 1959-1961 гг., было скорее этно-психологическим исследованием, и оно не могло претендовать на широкую репрезентативность. Тем не менее, опыт и результаты вышеперечисленных исследований оказались чрезвычайно ценными для последующего социологического изучения религиозности. Богатый эмпирический материал, собранный в ходе исследования, позволял дать обоснованные характеристики духовного мира, ценностных ориентаций и образа жизни верующих, выявить основные типы религиозности, что создавало теоретические и методические предпосылки для массовых исследований в ближайшем будущем [2, с. 190]. Сохранность собранных материалов, находящихся на хранении в научном архиве ИРИ РАН, позволяет решить поставленную задачу.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Вальков М.С. Отечественная социология религии: становление и развитие: дис... канд. соц. наук. – Саратов, 2005. С. 8.
2. Гараджа В.И. Социология религии. – М: «Наука», 1995. С. 190.
3. Научный архив ИРИ РАН. Фонд. 1. Раздел «Ц» -12. Опись. 1. Дела. 1 – 97.
4. Научный архив ИРИ РАН. Фонд. 1. Раздел «Ц» -12. Опись. 2. Дела. 1 – 89.
5. Научный архив ИРИ РАН. Фонд. 1. Раздел «Ц» -12. Опись. 3. Дела. 1 – 77.

#### REFERENCES

1. Valkov M.S. Russian sociology of religion: the formation and development: - Ph.D. thesis in Social sciences /Saratov, 2005, p 8.
2. Garaja V.I. Sociology of Religion. - M: "Science", 1995, p. 190.
3. The Scientific archive of IRH RAS . Fund. 1 . Section "C" -12. Register. 1 Files. 1 - 97.
4. The Scientific archive of IRH RAS . Fund. 1 . Section "C" -12. Register. 2 . Files. 1 - 89.
5. The Scientific archive of IRH RAS . Fund. 1 . Section "C" -12. Register. 3. Files. 1 - 77.

*Жеребятъев М.А.*

*(Международный институт гуманитарно-политических исследований,  
Воронежский филиал Современной гуманитарной академии, Воронеж)*

## **ФОРМИРУЮЩИЙСЯ ПРИХОД ЕПАРХИАЛЬНОГО МОЛОДЁЖНОГО ОТДЕЛА И ВНЕПРИХОДСКАЯ ОБЩИНА В НОМИНАЛЬНО-ПРАВОСЛАВНОМ СРЕДОВОМ ОКРУЖЕНИИ (НА ПРИМЕРЕ ВОРОНЕЖА)**

**Аннотация.** При помощи уточнения широко употребляемых понятий (приход, община, религиозная практика, практикующие верующие) так и вводимых автором (внеприходская община, параприходская группа, институциональная религиозность) в статье выстраивается представление об институциональных основах современного православия РПЦ низового уровня и описываются особенности ситуации в неприходской общине и создаваемом епархией молодёжном приходе конкретного города.

Автор исследования с помощью социологического инструментария зафиксировал расхождение в подходах к способам построения приходского/общинного устройства, которое было сформировано разными способами включения верующих в институциональную жизнь РПЦ.

**Ключевые слова:** приход, молодежь, религиозность.

*Zherebjatev M.A.*

*(Institute for humanities and political studies, Voronezh branch of Modern  
University for the Humanities, Voronezh)*

## **FORMING PARISH OF EPARCHIAL YOUTH DEPARTMENT AND OUTPARISH COMMUNITY IN NOMINAL ORTHODOX AMBIENCE (CASE OF VORONEZH)**

**Abstract.** With the help Refine widely used concepts (parish, community, religious practice, practicing believers) and entered by the author (nonparish-community, paraparish group, institutional religiosity) the Article builds an understanding of the institutional foundations of modern Orthodoxy Russian Orthodox Churches (ROC) grassroots level and describes the peculiarities of the situation in nonparish-community and created with the help diocese youth parish in the city Voronezh.

The author of the research using sociological tools fixed the divergence in approaches to how to build a parish/community-based device that has been formed in different ways enable believers in the institutional life of the ROC.

**Key words:** parish, youth, religiosity.

Церковный приход и религиозная община, которые, наряду с семьёй, исследователи относят к базовым общественным структурам, характерным для современного мира, культура которого формировалась, в том числе при институциональном воздействии на общество религиозных организаций, как социальные институты практически малоизвестны в современной России. На это, в частности, указывает низкий процент воцерковленных (практикующих) верующих у крупнейшей деноминации – Русской Православной Церкви Московского Патриархата. При этом наши соотечественники, не связанные с институциональными формами религиозной жизни и зачастую даже ничего не ведающие об их существовании, не просто искренне считают себя верующими, но ещё и идентифицируют себя с опре-

делённым религиозным направлением. У такого явления существует много причин. Религиозность постсоветской России испытала определяющее воздействие художественных (главным образом литературных) представлений о религии. Те аспекты религии, которые относятся к области идей, будучи объединёнными путём ситуационной актуализации художественной культурой в единое целое, вполне закономерно, имеют отношение к разным смысловым рядам – идеологиям – в силу чего являются весьма подвижным элементом. Напротив, религиозная практика, определяемый институтами-носителями вероисповедания образ жизни, образцы поведения реальных верующих людей оказались в период так называемого «второго крещения Руси» на периферии общественного интереса. Всё это не могло не отразиться на состоянии в первую очередь крупнейшей и влиятельнейшей деноминации РФ – Русской Православной Церкви Московского Патриархата, её приходов и общин [1].

Разница между приходом и общиной видится нам в том, что приход является структурой готовой, устоявшейся, со своими правилами, с которыми сталкивается человек «на входе» в церковную жизнь, тогда как община предполагает поисково-рациональный мотив включения. Приход и община могут дополнять друг друга и сосуществовать топографически, в таком случае община образует «ядро» прихода. Также «нормой» является наличие обратной связи священника (духовника) и группы верующих, что указывает на существование общины. Без этого можно говорить лишь о приходе как способе оказания ритуальных услуг (в получившей распространение в России терминологии – о требоисполнительстве и захожанстве).

Внеприходские православные общины, не связанные с конкретными приходами, появляются во время массовых гонений на религию и её носителей. Богослужебная (литургическая) и социально-деятельностная составляющие религиозной жизни реализуются уже вне исторической приходской модели. В несколько изменённом виде внеприходская община реализовалась в 1980–90 гг. в практике Преображенского содружества православных братств (создатель и духовник священник Георгий Кочетков), имеющего свои подразделения в разных городах России и постсоветских государств. На стадии сформировавшихся общин-«семей» на местах вне прихода осуществляется не только социальная деятельность, но и богослужения мирянским чином. Таинства исповеди и евхаристии верующие, относящиеся к общинам («семьям») Преображенского содружества, совершают в обычных приходских церквях.

Проводившиеся в Воронеже в последние годы социологические исследования зафиксировали устойчивую 60–80%-ную православную идентификацию горожан [2]. Вместе с тем, сделанный церковью (РПЦ МП) акцент на возвращении к «вере предков», «к корням», к «истокам национальной духовности», отождествлению русскости и православности, вовсе не способствовал формированию институциональных интенций, точно так же, как и стихийный религиозный поиск в художественной упаковке. Как указал в одном из интервью правящий архиерей Воронежской епархии митрополит Сергей (Фомин), «есть много людей, которые уважают авторитет Русской православной церкви и называют себя православными, но пока не имеют навыков церковной жизни, не разделяя иногда привычки ходить на службу и не работая над тем, чтобы развить собственную душу» [3].

За последние 20 лет число приходов РПЦ в Воронеже выросло с 3-х до шести десятков [4]. Таким образом, по показателям инфраструктуры РПЦ, положение дел в нынешнем Воронеже сравнимо с Москвой образца 1980-х гг.. В столице примерно такое же количество церквей в ту пору приходилось на 8 с лишним миллио-

нов жителей, а в сегодняшнем Воронеже – на 1 миллион. Епархия рассчитывает построить в городе ещё как минимум 20 церквей [5]. Но объективным показателем православной институциональной религиозности [6] является не обилие культовых зданий, создающих новые приходских точки на карте поселений, а наличие в конкретном месте «православной общественности». Это группа или группы верующих, находящиеся в постоянных контактах с клириками РПЦ. Они (группы) способны: а) самостоятельно генерировать общественно-значимые инициативы, б) транслировать начинания аналогичных групп, действующих в других местах, или, как минимум, в) систематически выполнять спускаемые из епархии указания в формате групповых действий, не относящиеся к сфере богослужения. Ничего подобного в Воронеже нет, и это отличает здешних православных РПЦ от других городов России [7].

В современной РПЦ преобладают связанные с отдельными представителями епископата и духовенства фундаменталистски ориентированные группы православной общественности. Их наличие является индикатором институциональной православной религиозности в определённом месте. По аналогии с известным афоризмом, приписываемым культурантропологу Эдварду Тайлору: «анимизм – минимум религии» – можно заключить, что сегодня в РПЦ именно фундаменталистские приходские общины и параприходские группы [8] создают минимум институциональной религиозности. При этом такие группы интересуют, скорее, общецерковные проблемы, нежели вопросы приходской жизни. Довольно показательным и то, что крайне политизированные фундаменталистские приходские общины и параприходские группы не проявляют интереса к социальному церковному служению, формируя своеобразный эталон «православного делания», сконцентрированного вокруг исполнения наставлений духовников вкупе с идеологическими интерпретациями событий.

Отсутствие в Воронеже фундаменталистских приходских и параприходских общин имеет своё объяснение. Первая из причин связана с планомерной «селекцией» здешнего духовенства на протяжении длительного периода, совпавшего со временем изменений в общественной и религиозной жизни России конца XX – начала XXI столетий. Помимо, несомненно, наложивших свой отпечаток общих условий советского времени, более 20 лет с декабря 1982 по май 2003 г. епархию возглавлял митрополит Мефодий (Немцов), имевший репутацию строгого церковного начальника [9]. Традицию строгости управления клиром наследовал и нынешний архиерей митрополит Сергей (Фомин) [10]. Зримым результатом «селекции» стало отсутствие в епархии «ярких» священников. Вторая – отъезд наиболее активных носителей фундаменталистского религиозного сознания (мирян) в Подмоскovie и граничащие с ним территории Владимирской области в стремлении быть поближе к старцам Троице-Сергиевой лавры. Начавшийся в 1960–1970-х гг., этот процесс, по нашим данным, продолжается и поныне. Религиозно мотивированная миграция выталкивает из города наиболее активных верующих РПЦ МП, придерживающихся фундаменталистских установок. Третья – существование в Воронеже альтернативно-православных приходов и общин сразу нескольких юрисдикций. Хотя здешние альтернативно-православные приходы и общины малочисленны, они определённо являются центрами притяжения для лиц, имеющих сложившиеся установки и предпочтения, которые они не могут реализовать в условиях заметных в городском общественном пространстве епархиальных приходов. К тому же, в Воронеже наблюдается феномен последовательного дистанцирования самой епархии от разного рода общественных (внецерковных и околоцерковных)

групп и исходящих от них предложений, так или иначе затрагивающих епархию. При этом епархиальное руководство использует многочисленные технологии их «отключения» – от банального замечания до вынесения вердиктов о нецерковном поведении наиболее активно ищущих признания с её стороны. Разные общественные группы в Воронеже из-за отсутствия интереса к их предложениям или проектам уже давно перестали обращаться в епархиальную инстанцию и вообще апеллировать к церкви.

Позиция, занятая епархиальным руководством, является следствием, скорее, архаической (освящённой многовековой традицией) модели церковного управления, сформированной отечественными условиями, нежели результатом сознательного приложения идейных консервативных или фундаменталистских установок. На это, в частности, указывают следующие события епархиальной жизни. Архаическая модель епархиального управления приемлет в ограниченных масштабах внутрицерковные новации, имеющие репутацию либеральных. Так, новый Благовещенский кафедральный собор вместе с епархиальным миссионерским отделом приступил к организации групп катехизации по схеме, предложенной два десятилетия назад родоначальником Преображенского братства московским священником Георгием Кочетковым (отличие состоит в отсутствии полноценной катехизационной системы образования, составляющей фундамент деятельности Преображенского содружества). Интересно, что глава существующего в городе неформального малого братства (общины) в честь свт. Тихона Задонского, принадлежащего к упомянутому выше Преображенскому братству, узнал о катехизационных инициативах кафедрального собора и миссионерского отдела лишь из сообщений СМИ. Другой пример – прежний руководитель епархиального молодёжного отдела получил назначение на эту должность благодаря собственным поискам, связанным с институционализацией верующих. Ещё будучи студентом семинарии, он выступил с проектом создания катехизаторской школы, рассчитанной на молодёжную аудиторию. До этого в епархии существовали приходские воскресные школы для двух возрастных групп: детей и всех остальных взрослых.

Приходы – и даже молодёжный – а также «кочетковская» община в Воронеже не создают не то, что православной городской среды, но даже способов устойчивой коммуникации между собой. Показательна в этом отношении оценка городской ситуации руководителем воронежской старообрядческой общины РПСЦ (мирянином). По его словам, в отличие от других городов его приход не пополняется новыми людьми по причине равнодушия горожан к православию. Согласно его оценке, в других городах люди в поиске истины в православии, обращаются в старообрядчество, но этого совсем не наблюдается в Воронеже [11].

Происходящие в Воронежской епархии процессы нашли объективное выражение в проекте епархиальной концепции миссионерской деятельности [12]. Миссионерскую структуру планировалось создавать по образцу университетов марксизма-ленинизма, где место «вечно живого революционного учения» занял бы курс Основ православной культуры (ОПК). Осваивать ОПК, который, по замыслу творцов документа, должен стимулировать людей к участию в евхаристических общинах, предстоит в так называемых «духовно-просветительских центрах» (ДПЦ) [13]. Огромное значение в привлечении номинально православного населения к работе ДПЦ придаётся, с одной стороны, светским СМИ, с другой, «учреждениям»: «объектом миссионерской деятельности может быть не только отдельный человек, но и группа людей, собирающихся в каком-либо учреждении». При этом харизматичность, просто личностные моменты для миссии мало что значат. Миссионер – это в

первую очередь человек, соответствующим образом обученный и, более того, ставящий задачи «дополнить и уточнить» общую профильную концепцию Церкви и «способствовать развитию активной миссионерской деятельности» на территории епархии. Ни разу в тексте проекта не упоминается духовничество или духовное водительство.

Значительное место в документе уделяется «Этике и этикету православного миссионера». Миссионерам предписывается («желательно и должно») посещать собрания представителей других вероисповеданий и различных мировоззрений исключительно с благословения священноначалия; «знать церковный протокол и оказывать старшим и младшим себя в системе иерархии соответствующие их духовному чину формы обращения»; вести проповедь только для аудитории, соответствующей уровню подготовки; избегать освещения вопросов о внутрицерковной полемике по сложным вопросам при проповеди «новоначальным»; иметь «по возможности» музыкальное образование (музыканты). Кроме того, считается недопустимым «приставать к людям на улице с целью завязать разговор на религиозную тему»; демонстрировать согласие «с ценностями современного мира» дабы «произвести благоприятное впечатление на собеседника»; в состоянии возбуждения «увлекать людей эмоциональностью и тембром речи»; «использовать музыкальные инструменты для сопровождения песнопений, излагающих евангельские события»; акцентировать внимание наставляемых на «проявлениях мира невидимого».

Воронежская епархиальная концепция вводит понятие «вертикаль управления миссионерской деятельностью». В «вертикаль» включаются постоянные сотрудники миссионерского отдела: епархиальные, благочинные и приходские миссионеры. «Данные сотрудники тщательно подбираются, обучаются на специальных курсах, успешно окончив которые, действуют с благословения правящего архиерея и в непосредственном подчинении председателю епархиального миссионерского отдела», – говорится в проекте документа. Планируется также ежегодно проводить краткосрочные миссионерские учебно-полевые съезды «вблизи одного из монастырей епархии, с обучением до обеда и послушаниями во второй половине дня, на хозяйственных и восстановительных работах обители». Помимо собственно миссионерских поручений с письменно оформленными заданиями, будущих миссионеров предполагается задействовать «в организации волонтерских групп для несения послушаний при социальных заведениях». Активизация миссионерства в епархии также ставит задачи, с одной стороны, «использования бескорыстного и безвозмездного труда многих православных христиан в качестве добровольного пожертвования на благо Святой Православной Церкви», с другой стороны, «оказания помощи православным христианам в трудоустройстве». Однако местом дислокации городского миссионерского прихода почему-то определена церковь на городской окраине?

На этом общегородском фоне внеприходская община (малое братство свт. Тихона Задонского), входящая в Преображенское содружество братств, духовником которого является священник Георгий Кочетков, ведёт активную катехизационную работу, существует в Воронеже с разным персональным составом уже более 20-и лет. В последние годы численность постоянно участвующих в её жизни стабилизировалось и составляет 60–70 человек. Община представлена людьми разного возраста – преимущественно среднего. Это госслужащие, менеджеры, работники банковского сектора, представители массовых интеллигентских и творческих профессий. На средства общины недавно было приобретено помещение для проведения катехизации, в котором проходят регулярные встречи, также носящие досугово-

вый характер, здесь же совершаются богослужения мирянским чином. Община стремится заявить себя в качестве участника общегородских культурных мероприятий. Новые лица в общине появляются исключительно вследствие личных контактов с членами общины. По рассказам руководителей общины, встречи с большой аудиторией священника Георгия Кочеткова, периодически приезжавшего в Воронеж, оказались абсолютно непродуктивными в плане рекрутинга потенциальных катехуменов. Из аудитории в несколько сотен человек, присутствовавших на встречах, в дальнейшем в общину не обратился никто. (Оценка ситуации в общине: «как Кураева сходили послушать»). Члены общины зарегистрировали в качестве юридического лица общественную организацию «Свет твой».

Активизация деятельности епархиального молодёжного отдела в 2009/10 гг. совпала с инициативой реставрации исторической Богоявленской церкви, единственной в городе, давно переданной епархии, но не действовавшей [14]. Сама Богоявленская церковь находится в районе городского центра, где практически не осталось жилых домов, так что приход составляют исключительно молодые люди, стекающиеся в храм со всего города. В восстановлении храма и мероприятиях молодёжного прихода принимает участие до 60–70 человек, преимущественно студенты. За год, по словам бывшего настоятеля Богоявленского храма Воронежа и руководителя молодёжного отдела епархии священника Димитрия Шишкина, его прихожане заключили между собой 7 браков.

Из членов общины (неформального братства свт. Тихона Задонского) методом стандартизованного интервью нами были опрошены 15 человек, прихожан храма епархиального молодёжного отдела – 24.

Прихожане молодёжного отдела и члены общины отличаются не только по возрасту участников, но и по срокам воцерковления. Во внеприходской общине, как нетрудно догадаться, они более продолжительны: от 2-х до 9-и лет, тогда как в молодёжном приходе максимальный – 3 года. Ответы на вопрос о сроках в молодёжном приходе распределились следующим образом: 3 года – 1 человек, 2,5 г. – 1 человек, 2 г. – 1 человек, 1,5 г. – 3 человека, 1 г. – 12 человек, меньше одного года – 6 человек.

И община, и приход связывают своё будущее с численным ростом. Если лидер общины оценивает ситуацию, исходя из собственного 9-и-летнего опыта пребывания в общине («есть незначительный приток, есть отток, но в целом количество стабильно»), то настоятель храма и одновременно руководитель епархиального молодёжного отдела возлагает большие надежды на увеличение посетителей интернет-сайта молодёжного отдела, приплюсовывая в разговоре к количеству реальных прихожан и «виртуальных захожан».

Членам общины и прихода мы предложили высказаться относительно миссионерских инициатив, озвученных священноначалием РПЦ, которые совпали по времени с проведением нашего опроса (октябрь 2010).

Среди прихожан молодёжного отдела полностью одобряют введение штатных приходских катехизаторов, миссионеров, социальных работников, организаторов работы с молодёжью и т.п., труд которых предположительно будет оплачиваться или приходами, или из других источников, 17 опрошенных из 24 принимавших участие в анкетировании. Скорее согласных с этим оказалось трое. В свою очередь, полностью не согласен с такой установкой только один человек, скорее не согласен тоже один и ещё двое затруднились с выбором ответа. Какой-либо значимой для группы корреляции между вариантами ответами и сроками воцерковленности в приходе не прослеживается. Считают, что перечисленные меры однозначно



помогут становлению и развитию приходских общин 16 респондентов, 5 скорее согласны с таким утверждением, 1 категорически не согласен, ещё двое вписали собственное мнение.

Во внеприходской общине (15 опрошенных), напротив, оказался лишь один респондент, полностью одобряющий введение штатных приходских должностей, одна треть опрошенных членов общины скорее одобряют такой шаг, двоих такой сценарий категорически не устраивает, ещё четверых скорее не устраивает, трое затруднились ответить. Считает, что обсуждаемое функционерами РПЦ нововведение поможет становлению полноценных приходских структур, в этой группе 1 человек. Ещё один полагает, что такая мера скорее поможет. При этом один респондент категорически не приемлет такой сценарий, 1/3 опрошенных в группе (5 человек) – выбрали вариант «скорее нет» и семеро предложили собственный вариант ответа.

Таким образом, участники созданной «сверху» епархией приходской молодёжной структуры представляют организацию прихода на манер того устройства и организации приходской жизни (епархией, священником), которое они видят перед своими глазами. Весьма показательно, что священник – тогдашний руководитель миссионерского отдела Воронежской епархии – был крайне удивлён, узнав от нас, что полноценное приходское устройство в Москве имеет место уже, пожалуй, в каждом втором храме и, по словам известного московского исследователя альтернативного православия Александра Солдатова, «сегодняшние приходы РПЦ российской столицы способны удовлетворить любые религиозно-идеологические пристрастия и художественные вкусы» [14].

Поисковость и известная удалённость от жизни реального среднестатистического прихода, напротив, рождает скептическое отношение участников внеприходской общины к начинаниям церковного начальства. В тех случаях, когда респонденты из общины выбирали ответ на открытый вопрос, отчётливо проявлялись представления о миссионерстве как харизматическом даре. Члены общины исходят из представления, что приход / общину формирует личность миссионера.

Таким образом, нами было выявлено и описано фиксируемое с помощью социологического инструментария расхождение в подходах к способам построения приходского / общинного устройства, которое было сформировано разными способами включения верующих в институциональную жизнь РПЦ.

Церковное начальство определённо встанет перед необходимостью примирить оба подхода. Какой из сценариев оно выберет – вопрос сегодня открытый с учётом того, что сами активисты и приверженцы Преображенского содружества православных братств ожидают признания миссионерского опыта своего братства на общецерковном уровне и надеются на возобновление деятельности в качестве миссионерского прихода в Москве, который уже de-facto существовал в двух столичных храмах в 1990-х гг. (собор Сретенского монастыря и храм Успения в Печатниках).

## СНОСКИ

[1] В документе Миссионерского отдела Московской епархии, датированном октябрём 2010 г., пожалуй, впервые на официальном уровне признаётся правомерность со-

циологических оценок институциональной религиозности, полученных в результате многочисленных независимых светских исследований: «Нельзя все время заниматься только строительством, ремонтом и исполнением треб в то время, когда из 75% населения России, называющих себя православными, храм регулярно посещают и участвуют в таинствах только 2–3%, а имеют хоть какие-то основы веры еще около 5–7%» // <http://www.portal-missia.ru/node/395> .

См. также доклад на IV съезде епархиальных миссионеров РПЦ (2010 год) иркутского протоиерея Вячеслава Пушкарева «Предлагаем принять к действию стратегию «Рука дружбы», или неохристиане – это тоже наши люди». <http://irkutsk.orthodoxy.ru/statiji/detail.php?ID=3042>

[2] См. Материалы института общественного мнения Qualitas (Воронеж): <http://www.qualitas.ru/news/>

[3] [http://www.v-kurier.ru/glavnoe/my\\_podverzheny\\_iskusheniyu\\_innovაციями/](http://www.v-kurier.ru/glavnoe/my_podverzheny_iskusheniyu_innovაციями/)

[4] Параллельно росту приходов РПЦ в Воронеже в течение последних 20 лет происходил количественный и качественный рост общин других вероисповеданий. Сегодня городская религиозная жизнь отличается высокой конкуренцией. В городе представлен практически весь спектр деноминаций, распространённых в сегодняшней России. Стоит помнить, что всего каких-то 20 лет назад в городе существовали лишь несколько общин ЕХБ и одна ЦАСД, в стадии выхода из подполья находились малочисленные группы пятидесятников и Свидетелей Иеговы и альтернативных православных ИПХ/ИПЦ.

[5] Митрополит Сергей: «Вести людей к Богу» // АиФ-Черноземье. Региональное приложение № 52 (810) 29 декабря 2010 – 4 января 2011.

[6] По своему объёму понятие «институциональная религиозность» шире, чем религиозная практика (и производное от неё – «практикующие верующие»), поскольку практика выступает, прежде всего, синонимом литургической или богослужебной практики. По частоте участия в богослужениях, принятии причастия обычно судят о степени вовлечённости человека в религиозную жизнь. При этом как бы само собой подразумевается, что практикующие верующие испытывают воздействие религиозного института – носителя вероисповедных стандартов, постоянно находятся в орбите его влияния, где евхаристия является знаком верности человека догматам церкви. Современная католическая церковь, в которой понятие практикующих верующих стало ключевым, ликвидировала разрыв между таинством и участием верующих в разного рода церковных социальных программах (по сути, в других практиках). Вместе с тем, богослужебная деятельность напрямую не указывает на собственно социальные отношения, возникающие на почве общего исповедания веры. Поэтому понятия «религиозная практика», «практикующие верующие» не выражают существа социальных отношений, ограничиваясь лишь вовлечённостью в мистическую жизнь церкви. Вдобавок к этому в нынешних российских условиях мотивация участия в евхаристии РПЦ зачастую оказывается мало связанной с вероисповедной нормой.

[7] Достаточно показателен в этом отношении следующий факт, относящийся к периоду кампании по выборам в ГД РФ 2003 г.. Вызывавший тревогу священноначалия РПЦ предвыборный православно-фундаменталистский блок «За Русь святую!» в Воронеже себя никак не проявил. Нам представляется, что связано это в первую очередь, с отсутствием здесь православной общественности.

[8] Парাপриходские группы – это сообщества православных верующих с устойчивыми межличностными контактами, которые происходят вне и помимо богослужебной деятельности того прихода, где эти контакты могли «завязаться». При этом храм для таких групп является лишь местом удовлетворения богослужебных (литургических) запро-

сов. Личность приходского священника также не оказывается в центре таких контактов. Подобные группы характеризует активный поиск духовников «на стороне», чаще всего в монастырях.

[9] Историки Николай Митрохин и Софья Тимофеева приводят в своей книге «Епископы и епархии Русской Православной Церкви» пространное высказывание митрополита Мефодия (Немцова) о руководстве епархиальным духовенством. «Я сам крутой, у меня не забалуешь, да и от священства я требую, чтобы несли свой крест достойно, без жалоб, чтобы творчески подходили к служению, не так – лишь бы требы выполнять и ладно, – признался иерарх в одном из своих интервью и раскрыл секреты воспитания духовенства, – Вообще, я людей чувствую, и если человек горячий, ищущий помочь России, я принимаю его всем сердцем. Если нет – смотрю, что из него можно сделать. И если можно, то делаю, как, знаете, из бревна – сперва сучки обстрогаю, потом обтешу, потом шерхебелем пройду, потом рубанком, потом фуганить не грех, глядишь – и пастырь получился» // Н.Митрохин, С.Тимофеева Указ. соч.. М., 1997. С.184.

[10] Одной из иллюстраций жёсткого администрирования являются недавнее высказывание правящего архиерея «Я запретил заниматься отчеткой (экзорцизмом – М.Ж.) нашим священникам», – заявил правящий архиерей. Митрополит Сергей: «Вести людей к Богу» // АиФ-Черноземье. Региональное приложение № 52 (810) 29 декабря 2010 – 4 января 2011.

[11] Конспект записи беседы. Декабрь 2002 г. // Архив автора.

[12] <http://lef-apologet.livejournal.com/12592.html>

[13] «Ожидаемый результат: активно посещаемый ДПЦ, посетители которого получают помощь в своих вопросах и изучают основы православной культуры» / <http://lef-apologet.livejournal.com/12592.html/>

[14] Конспект записи беседы. Октябрь 2002. //Архив автора.

## REFERENCES

[1] In the document of the Missionary Department of the Moscow diocese, dated October 2010, it was actually the first official recognition of the legitimacy of sociological assessments of institutional religiosity, resulting from numerous independent social research: "we cannot only deal with the construction, repair and performance required in a time when 75% of the Russian population who call themselves Orthodox, Church regularly attend and participate in the sacraments only 2-3%, and have at least some basics of the faith about 5-7%"// <http://www.portal-missia.ru/node/395> .

See also: The presentation at the IV Congress of diocesan missionaries ROC (2010) Irkutsk Archpriest Vyacheslav Pushkarev "Offer to accept to action the strategy of "Hand of friendship", or neochristian is also our people"// <http://irkutsk.orthodoxy.ru/statiji/detail.php?ID=3042>

[2] The Institute of public opinion Qualitas (Voronezh)// <http://www.qualitas.ru/news/>

[3] [http://www.v-kurier.ru/glavnoe/my\\_podverzheny\\_iskusheniyu\\_innovაციyami/](http://www.v-kurier.ru/glavnoe/my_podverzheny_iskusheniyu_innovაციyami/)

[4] Parallel to the growth of parishes of the Russian Orthodox Church in Voronezh in the last 20 years has been the quantitative and qualitative growth of communities of other faiths. Today, the town's religious life is highly competitive. The city presents a whole range of denominations that are common in today's Russia. It is worth remembering that some 20 years ago there were only a few communities Evangelical Christians-Baptists and the Church of Seventh-day Adventists , emerging from the underground was a small group of Pentecostals and Jehovah's Witnesses and alternative Orthodox – True-Orthodox Christians/The true Orthodox Church.

[5] Metropolitan Sergius: "To Lead people to God" // Argumenty I Fauty –Chernozemye (AIF-Chernozemye). Regional Supplement № 52 (810) 29 December 2010 – 4 January 2011.

[6] In terms of the concept of "institutional religion" is broader than religious practice (and derived from it "practicing believers"), since the practice is primarily synonymous with liturgical or liturgical practice. Frequency of participation in religious services, taking communion is usually judged on the degree of involvement of the person in religious life. This kinda goes without saying that practicing believers feel the influence of the religious Institute of the carrier religious standards, are constantly in the orbit of its influence, where the Eucharist is a sign of the fidelity of the man dogmas of the Church. The modern Catholic Church, where the concept of practicing believers became key, bridged the gap between the sacrament and the participation of the faithful in various Church-run social programs (in fact, in other practices). However, the liturgical activities not directly indicate the actual social relations on the basis of a common confession of faith. Therefore, the concept of "religious practice", "practicing believers" dont Express the being of social relations, limited only by involvement in the mystical life of the Church. In addition, in the current Russian context the motivation to participate in the Eucharist the Church often had little to do with the religious norm.

[7] Quite revealing in this respect, the following fact related to the period of the elections to the state Duma in 2003. Causing anxiety hierarchy ROC election Orthodox-fundamentalist bloc "For Holy Russia!" in Voronezh had not been demonstrated. We believe that this is due primarily to the absence of the Orthodox community.

[8] Paraparish group is a community of Orthodox believers with a stable interpersonal contacts that occur outside of and apart from the liturgical activity of the Church, where these contacts could "tie". When this temple for such groups is the only place to meet liturgical (liturgical) queries. Personality parish priest also not is at the center of such contacts. This group is characterized by active search of the clergy "on the side", often in monasteries.

[9] Historians Nikolai Mitrokhin and Sophia Timofeeva lead in his book "The Bishops and dioceses of the Russian Orthodox Church" lengthy statement by Metropolitan Mefodiy (Nemtsov) about the management of the diocesan clergy. "I'm cool, I don't sabalauski, and from the priesthood I demand that bore his cross with dignity, without complaint, to creatively came to serve, not just functions to perform well, " said the Hierarch in one of his interviews and revealed the secrets of the education of the clergy, - in General, I feel, and if people hot looking to help Russia, I accept him with all your heart. If not, see what it can do. And if you do, like, you know, from a log - first knots will astroguy, then chip, then sherhebelem a walk, then a plane, then paganity not a sin, look - and a shepherd turned out" // Mirtrokhin N., Timofeeva S. Decree. op.. M., 1997. P.184.

[10] One illustration of strict administration is the recent statement of the ruling Bishop, "I was forbidden to do exorcism our priests," said the Archbishop. Metropolitan Sergius: "to Lead people to God" // AIF-Chernozemye. Regional Supplement № 52 (810) December 29, 2010-4 January 2011.

[11] Summary record of the conversation. December 2002 // Author's Archive.

[12] <http://lef-apologet.livejournal.com/12592.html>

[13] Expected result: actively visited Spiritual and educational center, where visitors will receive assistance in their questions and learn the basics of Orthodox culture" // <http://lef-apologet.livejournal.com/12592.html/>

[14] Summary record of the conversation. October 2002. //The author's archive.

*Киданова А.С.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## **КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ НЕРЕЛИГИОЗНОЕ ПОВЕДЕНИЕ ВОЦЕРКОВЛЁННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ (НА ПРИМЕРЕ ПРИХОЖАН ПРЕОБРАЖЕНСКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА Г. БЕЛГОРОДА)**

**Аннотация.** В настоящей статье мы излагаем программу и некоторые предварительные результаты проводимого в настоящее время социологического исследования.

**Ключевые слова:** религиозное поведение, религиозное конфессиональное поведение, конфессиональное нерелигиозное поведение, воцерковлённые прихожане.

*Kidanova A.S.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## **CONFESSSIONAL UNRELIGIOUS BEHAVIOR OF CHURCHLINESED ORTHODOX CHRISTIANS**

**Abstract.** In this article we describe the program and some preliminary results of an ongoing sociological research.

**Key words:** religious behavior, religious confessional behavior, confessional unreligious behavior, churchlinessed parishioners.

**Актуальность темы:** исследования нерелигиозного поведения воцерковлённых прихожан является актуальным как для анализа прихожан, так и для изучения перспектив общества в целом. Поведение воцерковлённых прихожан – это фундамент и ядро религиозной жизни всей группы прихожан и церкви как социального института.

**Проблема исследования** состоит в противоречии между требованиями к религиозному поведению, которые содержатся в конфессиональном вероучении, с одной стороны, и практикой религиозного поведения некоторых прихожан Преображенского храма с другой стороны.

**Объектом социологического исследования** являются прихожане белгородского Преображенского собора Русской православной церкви Московского Патриархата, которые посещают богослужения не реже 1 раза в месяц на протяжении не менее трех лет. (Конечно, в идеале вести такое наблюдение надо всю жизнь, но автору данный объект доступен только в последние три года).

**Предметом социологического исследования** выступает религиозное неконфессиональное поведение воцерковлённых прихожан Преображенского собора.

**Целью социологического исследования** является анализ конфессиональное нерелигиозное поведение воцерковлённых прихожан Преображенского собора РПЦ МП г. Белгорода.

Для достижения поставленной цели нужно решить следующие **задачи**:

1) теоретически и эмпирически интерпретировать понятия «конфессиональное нерелигиозное поведение» и «воцерковлённые православные» и концептуально синтезировать их;

2) эмпирически верифицировать гипотезу о наличии элементов конфессиональное нерелигиозное поведение у воцерковлённых прихожан Преображенского храма;

3) спрогнозировать динамику конфессиональное нерелигиозное поведение у воцерковлённых прихожан храма.

Автор социологической интерпретации понятия «воцерковленность» В.Ф. Чеснокова не рассматривала расхождение между внутренним (духовным) и внешним (ритуальным) измерениями воцерковлённости как фундаментальную проблему, хотя на практике они согласованы далеко не всегда. Тенденция к их рас- согласованию у современного верующего и лежит в основе проблемной ситуации нашего исследования, для изучения которой в русле указанных задач целесообразно применять количественный и качественный подходы. В.Ф. Чеснокова разработала индекс воцерковлённости (В-индекс), в котором количество основных переменных равно пяти [8, с. 19–25]. Такая же методика применялась Ю.Ю. Синелиной [6, с. 96]. Однако «классический» вариант В-индекса критикуется с точки зрения его внутренней логики в работе Лебедева С.Д. и Сухорукова В.В. «Тесный путь не туда?» [3, с. 126]. В этой связи для эмпирической интерпретации понятия «воцерковленность» представляется достаточным подход, который описывают Д.Е. Фурман и К. Каарийнен: «посещение церквей раз в месяц – нормальное общепринятое в социологии религии измерение религиозности...» [5, с. 55].

В данной работе мы примем за аксиому то, что воцерковленность является эмпирическим фактом, фиксируемым на основании внешнего (главным образом, культового) поведения верующих. Соответственно, конфессиональное нерелигиозное поведение рассматривается нами не как зависимая переменная, убывающая по мере воцерковления, но как независимая переменная, которая может находиться с воцерковленностью в различных соотношениях. Приоритет в эмпирической верификации связки указанных понятий мы, вслед за М.С. Алексеевой, усматриваем за качественным подходом: «нам представляется, качественные методы в данном аспекте имеют преимущество (прежде всего, включенное наблюдение и глубинное интервью) и должны дополнять, конкретизировать, проверять данные, полученные посредством количественных методов» [1, с. 102]. Качественным методом при изучении воцерковлённости православных пользовалась Е.И. Уфимцева, которая провела неструктурированное неформализованное интервью [7, с. 128]. Мы же предпочитаем делать включённое наблюдение, как советует М.С. Алексеева.

#### **Гипотезы социологического исследования:**

Гипотеза-основание: Относительное большинство воцерковлённых прихожан Преображенского собора в своем поведении во время богослужений проявляет элементы конфессионального нерелигиозного поведения.

Гипотеза-следствие 1: Воцерковлённые прихожане Преображенского собора в возрасте от 18 до 30 лет во время богослужения склонны отвлекаться на свой телефон.

Гипотеза-следствие 2: Значительная часть разговоров, ведущихся во время богослужений, воцерковлённых прихожан Преображенского собора в возрасте от 40 лет посвящена осуждению других прихожан и своих близких знакомых и родных, которые для них представляются наименее религиозными.

#### **Теоретическая интерпретация основных понятий:**

*Религиозное поведение* – любое поведение, связанное с попытками оказать влияние на поведение и отношение к человеку сверхъестественных существ.

*Религиозное конфессиональное поведение* – «поведение, характеризующее определенный конфессиональный тип религиозности» [2, с. 133]. Его основу составляет исполнение культовых правил и предписаний (посещение храмов, исповедь, причастие, соблюдение постов).

*Конфессиональное нерелигиозное поведение* предполагает регулярное совершение действий, противоречащих церковным установлениям, которое может сочетаться с установленными религиозными действиями.

*Воцерковлённые* – «категория православных, которые не просто крещены в православной церкви, но и стремятся жить по-православному» [1, с. 97], в том числе систематически соблюдающих обрядовую сторону своей религии.

### **Обоснование и расчёт выборочной совокупности.**

Так как объектом исследования выступают прихожане белгородского Преображенского собора, которые посещают богослужения не реже 1 раза в месяц на протяжении не менее трех лет, то поиск респондентов будет осуществляться в Преображенском соборе города Белгорода.

Для решения задач исследования наиболее целесообразным является использование гнездовой выборки. Гнездовая выборка – это такой вид формирования выборочной совокупности, когда всю генеральную совокупность делят на гнезда, т. е. разбивают на группы, схожие по какой-либо определенной характеристике, и затем гнездо подвергается сплошному обследованию. К достоинствам гнездовой выборки можно отнести организационную простоту и удобство наблюдения / опроса респондентов, которые находятся вместе, а не разбросаны географически.

В выборочную совокупность вошли 47 прихожан кафедрального Преображенского собора Белгородско-Старооскольской митрополии Русской православной церкви Московского Патриархата г. Белгорода.

**Основным методом** сбора первичной социологической информации на данном этапе является неформализованное социологическое наблюдение.

27 июля 2014 года на 1-й Божественной литургии в воскресенье в Преображенском храме было произведено поисковое социологическое наблюдение, результаты которого кратко представлены ниже.

В качестве **гипотезы** мы выдвинули предположение, согласно которому чем больше типичный современный православный человек вникает в тонкости церковного уклада, чем больше он начинает читать религиозных книг, чем чаще и регулярнее посещает богослужения, тем меньше в его религиозном конфессиональном поведении проявляется подлинно религиозного содержания, требуемого конфессиональными установлениями. С увеличением объёма церковных знаний и «стажа» посещения богослужений прихожане чаще позволяют себе нарушать тишину в храме, осуждать новичков и своих менее религиозных близких. «По прошествии определённого времени церковность, основанная на обряде, на внешнем или рушится, или с тяжестью, как ярмо, несётся, или вырождается в лицемерие» [4].

**Некоторые предварительные результаты.** Проводимое нами на первом этапе исследования неформализованное наблюдение предварительно подтверждает выдвинутую гипотезу. Группы воцерковлённых прихожан, составившие объект исследования, обнаружили склонность к регулярному нарушению важнейших церковных норм поведения в храме во время богослужения.

Так, например, певчие во время чтения «Символа веры» постоянно позволяют себе смеяться, а как только у них появляется свободная минутка во время богослужения, они начинают что-то бурно обсуждать и показывать друг другу нечто смешное в своём телефоне (согласно правилам и церковному канону, богослужение требует сосредоточения на действиях священнослужителей и смысле произносимых слов; чтение «Символа Веры», будучи одним из ключевых моментов Литургии, предполагает полную концентрацию благоговейного внимания молящихся).

Старшее поколение прихожан тоже допускает смех и разговоры во время богослужения, отличающиеся только тематически: большинство диалогов ведётся на житейские темы – бытовые проблемы, невоцерковлённость родственников, политическая ситуация в мире (согласно евангельским Заповедям, нужно довериться воле Бога, не беспокоясь о завтрашнем дне).

На первый взгляд может показаться, что воцерковлённые прихожане осуждают новичков и менее религиозных прихожан из любви к ним, потому что хотят уберечь их от греха, делясь своими накопленными знаниями для их скорейшего воцерковления. В то же время в данном вопросе, как и в других вопросах практической педагогики, следует помнить о необходимости единства слова и дела. Если «научающий» прихожанин соблюдает все предписания и не нарушает их на богослужениях, подавая тем самым личный пример, то такие действия можно оценить как стремление помочь ближним. Но если такой человек сам нарушает правила религиозного поведения, то эти «педагогические» действия якобы воцерковлённого соответствуют евангельскому определению фарисейства как возложения неудобносимых бремени, которые сам возлагающий не хочет даже двинуть, и, следовательно, воцерковлённым он является лишь по форме, но не по сути. Данное предположение подтверждается результатами нашего социологического наблюдения.

Стоит отметить, что чем дольше прихожанин ходит в церковь и чем большее количество знакомых и друзей у него есть в этом храме, тем вольготнее и раскрепощеннее он себя ведет. Это говорит о том, что такие люди идут в храм в значительной степени потому, что им здесь психологически комфортно, а не только лишь из большой любви к Богу. Иными словами, «мирские», светские мотивации религиозного поведения «воцерковлённых» православных соседствуют с собственно сакральными мотивациями, а значит, постепенно подменяют их.

Таким образом, не стоит считать, что знания, умения, «стаж» и количество посещаемых служб являются наиболее важным показателем воцерковлённости и религиозности. С христианской точки зрения, лучше скромно верить «в душе», чем лицемерно соблюдать все церковные правила ради собственной выгоды, психологического комфорта или группового статуса. Неправильное восприятие церковных предписаний и ограничений как самоценных в религиозном отношении приводит к духовному расслаблению и фарисейским настроениям превосходства в отношении «менее церковных» ближних. Вследствие этого православный человек, воцерковляясь внешне, склонен фактически расцерковляться внутренне. Перефразируя высказывание Аристотеля: «Кто двигается вперед в науках, но отстает в нравственности, тот больше идет назад, чем вперед», можно предложить формулу: «Кто двигается вперед в познании заповедей, но отстаёт в их исполнении, тот больше идёт назад, чем вперед». Данный вывод носит предварительный характер и предполагает дальнейшую верификацию посредством более формализованных исследовательских процедур. Вместе с тем представляется, что он имеет некоторое теоретическое значение для дальнейшей социологической разработки понятия «воцерковлённость» и практическое значение для воспитательной работы в православных храмах.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеева М.С. Воцерковлённость как показатель религиозности // Социологические исследования 2009. № 9. С. 97–102.
2. Вовченко В.А. Поведенческо-мировоззренческий подход в социологическом исследовании религиозности / Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): материалы Третьей международной научной конференции. НИУ



«БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев.– Белгород: ИД «Белгород», 2013.– С.131–139.

3. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. №1. С.118–126.

4. Мещеринов П. Проблемы Воцерковления [Электронный ресурс] / П. Мещеринов // <http://azbyka.ru/katehizacija/problemy-vocerkovleniya-igumen-pyotr-meshherinov.shtml> (дата обращения 4.08.2014)

5. Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Киммо Каариянена, Дмитрия Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – 416 с.

6. Синелина Ю. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования 2005. №3. С. 96–107.

7. Уфимцева Е.И. Особенности Воцерковления в оценках православной молодежи // Социологические исследования. 2013. №1. С.127–135.

8. Чеснокова В. Ф. Тесным путем. Процесс Воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 304 с.

#### REFERENCES

1. Alekseeva M.S. Churchliness as an indicator of religiosity // Sociological researches. 2009. №9. P.97–102.

2. Vovchenko V.A. Behavioral and ideological approach in the sociological study of religion // Sociology of religion in the late modern society (memory for Y.Y. Sinelina) : Materials of III International scientific conference / Resp. editor S.D. Lebedev. Belgorod: PH «Belgorod», 2013.

3. Lebedev S.D., Sukhorukov V.V. Narrow wrong way? // Sociological researches. 2013. № 1. P.118–126.

4. Mescherinov P. The problems of churchliness [internet resource] / P. Mescherinov // <http://azbyka.ru/katehizacija/problemy-vocerkovleniya-igumen-pyotr-meshherinov.shtml> (accessed date 04.08.2014)

5. New churches, old believers – old churches, new believers. Religion in Post-Soviet Russia / Ed. Kimmo Kaariajnen, Dmitry Furman - M .; Saint Petersburg .: Summer Garden, 2007 - 416 p.

6. Sinelina Y.Y. Churchliness and superstitious behavior of residents of Yaroslavl region // Sociological researches. 2005. №3. P. 96–107.

7. Ufimtseva E.I. Churchliness peculiarities in the evaluation of orthodox youth // Sociological researches. 2013. №1. P.127–135.

8. Chesnokova V.F. By narrow way. Churchliness process of Russian population at the end of XX century. M.: Academic project, 2005.– 304 p.

*Крупкин П.Л.*

*(Центр изучения Современности, Париж, Франция)*

### **К ВОПРОСУ О «ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ» РФ: ЛОКАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ РОСТОВА-НА-ДОНУ И ЯРОСЛАВЛЯ**

**Аннотация.** Усиление «гражданской религии» в обществе может быть способом повысить уровень социальной сплочённости / выстроить социальный капитал. Это относится также к выработке совместной инклюзивной социальной идентичности. Глядя на возможные характеристики этой идентичности, автор статьи описывает локальные идентичности двух российских городов: Ростова-на-Дону и Ярославля.

**Ключевые слова:** локальная идентичность, социальная идентичность, гражданская религия.

*Kroopkin P.L.*  
(Centre for Modernity Studies, Paris, France)

## ON A «CIVIL RELIGION» IN RUSSIAN FEDERATION: LOCAL IDENTITIES OF CITIES ROSTOV-NA-DONU AND YAROSLAVL

**Abstract.** Strengthening of a “civil religion” in a society could be a way to increase the level of a social cohesion / bridging social capital. This refers also to an elaboration of joint inclusive social identity. Looking at possible characteristics for such an identity the article describes the local identities of two Russian cities: Rostov-na-Donu and Yaroslavl.

**Key words:** Local identity, social identity, civil religion.

### **Введение**

Высокая степень атомизации населения РФ и связь уровня развития общества со степенью широкого и открытого «для посторонних» доверия между людьми / уровнем открытого социального капитала (bridging social capital) / социальной спайкой (social cohesion) в социуме ставит вопросы о разработке технологий улучшения перечисленных социальных качеств в условиях «низкой стартовой точки» [1, с. 35–48]. Один из подходов в этом направлении связан с созданием рамочной коллективной идентичности (social identity) определенного качества, что можно также соотнести с распространением в обществе так называемой «гражданской религии».

В работе [1] была предложена структура описания таких идентичностей, и приведены примеры описания локальных городских идентичностей Белгорода, Владимира, Нижнего Новгорода, Иркутска и Хабаровска. В настоящей работе приводятся результаты описания идентичностей Ростова-на-Дону и Ярославля, полученные по той же методике.

### **Городская идентичность Ростова-на-Дону**

**Центральное место:** Весь центр города значимое место – старая архитектура. Ул. Большая Садовая – главная улица, идущая через центр города параллельно Дону и набережной. Тут главные административные здания, Парк Горького, др. Дальше от Дона – ул. Пушкинская – пешеходная (частично). Тут мамы с колясками, бабки с собаками, место прогулок, всяческих музыкантов бродячих, молодежи. Главный корпус университета рядом, университетская библиотека, студенты. Донская публичная библиотека там же – огромное причудливое здание, тоже что-то официальное время от времени проводится. Набережная – во-первых, старая, во-вторых, место массовых прогулок. Затем, на краю старого центра, – Театральная площадь. Последние годы там проводятся всяческие праздничные мероприятия, созерцаются салюты. На площади – театр им. М.Горького. Знаковое здание в форме трактора, шедевр советской архитектуры. Дальше Театральной площади вверх по Дону – армянская Нахичевань – второе историческое ядро города.

Следует отметить Собор (Кафедральный собор во имя Рождества Пресвятой Богородицы) – памятник архитектуры, относительно старый (19 в.) Расположен в центре (ул. Станиславского), рядом с Центральным рынком (тоже раньше было

важное место, когда рынков было мало, сейчас просто один из базаров). Церквей вообще довольно много.

Значимые (и воспринимаемые с юмором) памятники, связанные с историей Гражданской войны – огромная Тачанка на въезде в город и памятник Первоконникам (скульптор Е. Вучетич) в центре города (площадь Советов). Примерно на этом месте раньше стоял Александро-Невский кафедральный собор, разрушенный в нач. 30-х. Сейчас там маленький памятник этому собору. Левый берег Дона (Левбердон) – традиционное место развлечений и всяческих коллективных безобразий.

**Представления о локальной географии:** Во-первых, Ростов – это Юг, ворота Юга. Т.е. что-то яркое, солнечное, радостное. Во-вторых – это Степь: просторы, свобода, величие. В-третьих – это Дон.

Далее: Ростов – это центр. Центр Степи, центр Южного региона, интеллектуальный центр. Ростов равновелик Москве, которая «где-то там», а может быть еще и круче. Гораздо ближе – т.е. постоянно «виден» – Кавказ. Где-то тут под боком есть еще и море...

Там, недалеко, есть еще альтер-эго Ростова – Краснодар. В Краснодаре – все хуже, там живут жлобы, глупые и недалекие.

**«Боги», сакральные символы, ценности:** Сам город: Центр с его старой архитектурой, Набережная Дона, Нахичевань; «Первоконники», «львы» возле банка в центре города, другие памятники в центре.

Столичность: Ростов – это столица Южного региона, ворота Юга. Он равновелик Москве, а где-то даже круче. Ростов – очень значимый город в России.

Православие: Христианские праздники, Собор, многочисленные церкви.

«Раки» – обязательное блюдо для приезжих и знаковых моментов в жизни горожан.

Марихуана – относительно свободный доступ и распространенность употребления.

Чуть менее универсально: Вертолетный завод («Роствертол») и Ростсельмаш – символы индустриальной эпохи; «воспоминание о прошлом» – Университет (РГУ – Ростовский государственный университет – был очень славен, но слава, увы, была утрачена при преобразовании его в ЮФУ – Южный федеральный университет).

**Мифы самостояния / гордости собой:** Ростовчане – народ себе на уме, ушлый, хитрый, хваткий, предприимчивый, «на ходу подметки режут». Ростовчане – люди деловые, самодостаточные, могут все «разрулить», решить любую проблему. Ростовчане знают, что извне их считают чрезмерно агрессивными и жесткими, и прощают внешним людям такое недопонимание.

Ростов – город самодостаточный – как экономически («Когда вымерли комбайны, у нас еще остались торговля зерном, дипломами, производства вертолетов и обуви...»), так и культурно («в Ростове вообще есть все, что надо!»). Ростов – интеллектуальный центр Юга.

Ростов – город полиэтничный, и «мы знаем, как уживаться с другими, как себя правильно «поставить»». Прошедшие Чечню (те, кто там воевал) рассказывали, что их там уважали больше, чем других, поскольку они «из Ростова».

В Ростове самые красивые девушки...

**Ритуалы:** День Победы (май) и День города (сентябрь) – основные общегородские праздники.

Ежегодные губернаторские собрания для местной элиты в январе (около 500 человек), ежегодные Дмитриевские Рождественские чтения, организуемые церковью.

Для любителей спорта – обильная спортивная жизнь (футбол, гандбол, борьба, гимнастика). Заметны разные религиозные праздники – христианские, мусульманские. Есть свадьбы – обычно очень шумные и обильные.

В частной коммуникации обычны выезды на природу с шашлыками, на дачи, на рыбалку, а также – пиво, поедание раков, угощение раками приезжих, курение марихуаны.

**Пантеон героев – реальных и мифических:** Анонимная группа «знаменитые люди»: «Очень много знаменитых людей были уроженцами Ростова» – без особой конкретизации по персоналиям.

Во втором ряду просматривается М. Шолохов – хоть и не ростовчанин, но «наш». Есть скульптуры его героям в разных местах. В интеллигентских кругах чтут Ю. Жданова (бывший ректор университета), М. Петрова (культуролог и философ, работал в университете в период преследований – благодаря заступничеству Ю. Жданова). Из «генералов индустрии» – М. Нагибин – покойный директор вертолетного завода.

**Структура сообщества** – отстраивается вокруг анонимной символической группы «много знаменитых людей – уроженцев Ростова», вокруг которых также выделяется группа «тех, кто управляет городом и жизнью, причем много ворует». Сообщество горожан подразделяется по районам проживания, в нем также видны такие подгруппы, как военные, казаки, армяне (ростовские армяне – это не армянские армяне!), кавказцы, мусульмане, евреи. К «понаехавшим» отношение относительно спокойное, там различимы как кавказцы со среднеазиатами, так и русские – «деревня». Наличествует стандартный южный изгой – сообщество цыган.

### **Городская идентичность Ярославля**

**Центральное место:** раздвоено. Во-первых, это обобщенная символическая Москва с «репликами» Санкт-Петербург и «забугорье». Во-вторых, это местный центр, где «главное» – это центральные набережные от Стрелки (Волга-Которосль) к Спасскому монастырю в одну сторону, и вдоль Волги по Волжской набережной в другую.

**Представления о локальной географии:** Ярославль – это часть Москвы – «удаленный Арбат». (Связь с Верхне-Волжским регионом – отсутствует напрочь).

**Сакральные символы, ценности:** Во-первых, «столичность» ярославцев, и связанная с этим «обобщенная» Москва – с хабом-«входом» в виде Ярославского вокзала и площади перед ним. Во-вторых, из местного: Стрелка и набережные, виды на Волгу и Которосль; Спасский монастырь (музей-заповедник) и храмы; театр Волкова; художественный музей. Хоккей и команда «Локомотив» (гибель команды в сентябре 2011-го оказалась сильным объединяющим аффектом для ярославцев). Толгский монастырь с чудотворной иконой. 1612-й год, ополчение. Миф о «творении» Ярославля: Ярослав Мудрый и медведица. Ярославль – родина русского театра. Притом: древность города – не ценность, актуальность более ценна.

**Мифы самостояния / гордости собой:** Мы, ярославцы, столичные ребята. Москвичи – это те, кто живут тут с нами рядом, по соседству. Мы умеем преуспеть.

**Ритуалы воспроизводства идентичности:** Ежегодное всеобщее гуляние на день города (конец мая). Столь же ежегодное элитно-интеллигентское событие: театральные фестивали в сентябре. Помимо того регулярные семейные выходы / вы-

езды в центр города, прогулка по набережной и бульварам, посещение музеев и театров, прихожане охотно посещают храмы. Есть также обычные выезды за границу и в столицы, а также на дачи / охоту / рыбалку – с последующим обсуждением в сетях знакомств.

**Пантеон героев – реальных и мифических:** руководитель первой театральной труппы Федор Волков; поэт Николай Некрасов; обобщенная группа ярославского купечества, первая женщина-космонавт Валентина Терешкова.

**Структура сообщества:** Референтное ядро локального сообщества вынесено из города – это Москва, Питер, «забугорье». Общественное признание ярославца идет «из столиц». Включение «понаехавших» свободное, по принятии знаковых ценностей.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в сегодняшней России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. №4. С.35–48.

#### REFERENCES

1. Krupkin P.L., Lebedev S.D. To the consecrated grounds of local identities in today's Russia: experience of structural analysis// Sociological journal. 2013. №4. P.35–48.

**Поспелова С.В.**

*(РГПУ им. Герцена, Санкт-Петербург)*

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ТУРИЗМ НА ТЕРРИТОРИИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА И ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

**Аннотация.** Санкт-Петербург – это один из самых красивых городов мира и выдающийся российский культурный центр. Будучи наиболее европейским из всех российских городов, Санкт-Петербург ежегодно привлекает тысячи туристов со всем мира. В регионе есть сотни церквей и монастыре. Посещение святых мест является одним из приоритетных направлений туризма.

**Ключевые слова:** Санкт-Петербург, религия, туризм.

**Pospelova S.V.**

*(Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg)*

## RELIGIOUS TOURISM TO THE TERRITORY OF SAINT PETERSBURG AND LENINGRAD REGION

**Abstract.** Saint Petersburg is one of the most beautiful cities of the world and Russia's prominent cultural center. The most European of all Russian towns, Saint Petersburg annually attracts thousands of tourists from all over the world. There are hundreds churches and monasteries in the city and region. Visiting Holy places is one of priority direction of tourism.

**Key words:** Saint Petersburg, religion, tourism.

Санкт-Петербург обладает значительным историко-культурным наследием для формирования туристского продукта и продвижения его на внутреннем и внешнем рынках, для превращения туризма в базовую отрасль городской экономики.

Высокая привлекательность Санкт-Петербурга как туристского центра обу-

словлена объективными факторами. Архитектурный ансамбль города и его окрестностей 18-19 веков сохранился в практически неизменном виде.

Туризм с целью изучения культуры Санкт-Петербурга и Ленинградской области – именно тот вид туризма, который является наиболее привлекательным для въездных и внутренних туристов. Историко-культурный туризм построен на экскурсионном посещении культовых объектов, монастырей, участии в церемониях и обрядах, религиозных праздниках в качестве наблюдателей. Посещение монастырских комплексов, храмов составляет важную часть программ туристских путешествий (организованных или самостоятельных).

Паломнический туризм – явление несколько обособленное, имеющее отличные задачи, уходит корнями в глубокую историю. Целью паломнического туризма является посещение мест, имеющих особое религиозное значение. Паломники совершают свои путешествия к святыням на основе глубокого убеждения и веры. Паломники принимают непосредственное участие в обрядах и религиозной жизни в целом.

Историко-культурный туризм – суть деятельности организаторов туризма, а паломническим туризмом занимаются преимущественно паломнические службы монастырей и Православной Епархии.

Церкви и соборы Санкт-Петербурга составляют неотъемлемую часть архитектурного и культурного облика города. В городе действуют храмы различных вероисповеданий.

На территории, занимаемой в настоящее время Ленинградской областью, исторически преобладающее влияние имела православная церковь, в западных районах встречаются лютеранские и реже католические храмы. Общее количество только православных храмов составляет более 350, есть крупные монастырские комплексы. Отдельные храмы насчитывают свою многовековую историю от 500 лет и более.

Всего на территории Санкт-Петербурга зарегистрировано 268 конфессий и религиозных объединений, среди них: действующие церкви Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, старообрядческие общины, Римско-Католическая церковь, Армяно-Григорианская Апостольская Церковь, Евангелическо-Лютеранская церковь, мусульманские объединения, буддийские объединения, иудейские объединения, объединения Евангельских христиан-баптистов, Адвентисты седьмого дня, Армия спасения, Пятидесятники, Свидетели Иеговы, Мормоны, Англикане, Реформаторы и др. В силу сложившихся культурных, исторических и географических особенностей Санкт-Петербургский регион является многонациональным и многоконфессиональным регионом.

Если рассматривать процентное соотношение конфессий, в Санкт-Петербурге и области превалирует православие: примерно 91 % жителей придерживаются православного вероисповедания, либо причисляют себя к православной конфессии. Мусульман около 5 %, католиков 1 % и иудеев 1 %.

Таким образом, можно сказать, что посещение православных культовых мест является основой культурного туризма на территории Санкт-Петербурга и области.

Посетить монастыри с целью паломничества можно как в самом городе, так и в области. Паломничество имеет свои традиции. Для совершения его верующему следует получить благословение, окормление у духовного наставника. В городе действуют: Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра, Воскресенский Новодевичий (женский) монастырь, Иоанновский Савропигиальный (женский) монастырь, Свято-Троицкая Сергиевая пустынь (Стрельна). В области действуют: Рождественно-Богородичный Коневский монастырь, Александро-Свирский монастырь, По-

крово-Тервеничский женский монастырь, Богородично-Успенский мужской монастырь, Троицкий Зеленецкий монастырь, Введено-Оятский Островский монастырь, Успенский женский монастырь, Иоанновский мужской монастырь, Никольский монастырь, Кесарийский монастырь, Черемнецкий монастырь, Троицкий-Антоние-Дымский монастырь, Николо-Медведский монастырь. Посетить монастыри в паломнических и познавательных целях можно индивидуально или в составе туристской группы. Организованные экскурсии устраиваются либо паломническим центром Александро-Невской лавры, либо турфирмами города.

В Санкт-Петербурге действуют храмы-музеи, посетить которые могут все туристы, приезжающие с целью светского изучения культуры. В некоторых храмах-музеях совершаются регулярные богослужения. Значимыми из них являются Собор Св. апостолов Петра и Павла (Государственный музей истории Санкт-Петербурга), Собор Преподобного Исаакия Далматского (Государственный музей-памятник), Храм Воскресения Христова (Спас-на-Крови) (Государственный музей-памятник), Собор Преподобного Сампсона Странноприимца, Собор Воскресения Христова всех учебных заведений – государственный концертно-выставочный комплекс, Храм-памятник Успения Пресвятой Богородицы (в память Блокады Ленинграда), Церковь во имя иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» – музейные экспозиции при храме, посвященные новомученикам Российским и оброне «Невского пятачка».

Действующими крупнейшими соборами на территории города являются Казанский Кафедральный собор, Собор во имя св. Апостола Андрея Первозванного (Андреевский собор), Собор Святого Равноапостольного князя Владимира, Собор во имя Владимирской иконы Божией Матери, Собор Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (казачий), Николо-Богоявленский Морской собор, Спасо-Преображенский собор всей гвардии, Собор Пресвятой Троицы лейб-гвардии Измайловского полка (Измайловский собор), Собор Пресвятой Троицы в Красном селе.

На территории Ленинградской области также имеется много культовых объектов, более 400 храмов, соборов, церквей, часовен православной церкви.

В постперестроечное время власть повернулась лицом к православию и другим конфессиям. Храмы и монастыри возвращены церкви и восстанавливаются, строятся на частные пожертвования новые храмы. В области действуют лютеранские церкви. На места исторического проживания в церковные праздники прибывают в порядке ностальгического туризма тысячи верующих из Финляндии и других стран.

Из значимых и интересных построек в Санкт-Петербурге можно выделить соборную мечеть Санкт-Петербурга. Соборная мечеть используется мусульманской общиной Санкт-Петербурга как культурно-образовательный центр с преподаванием Корана, арабского и татарского языков. Привлекает внимание и постройка петербургского Буддистского храма или "дацана Гунэчойнэй", что в переводе с тибетского означает "Источник Святого Учения Всесострадающего Владыки Отшельника" (то есть Будды). Эти две религиозные святыни являются поистине шедеврами мировой архитектуры и крупнейшими религиозными центрами на Северо-западе России.

В настоящее время, при утрате многих духовных ценностей институт религии вновь стал востребованным обществом и оказывает глубочайшее влияние на становление культуры нации. Поэтому развитие историко-культурного туризма несет в себе экономическую ценность для региона, познавательную ценность для туристов, развитие духовной культуры внутри региона и России в целом.

*Рязанова С.В., Зубарева Е.А.*

*(Институт философии и права Уральского отделения РАН, Пермь,  
Пермский филиал НИУ «Высшая школа экономики», Пермь)*

## **САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ПРАВОСЛАВНОЙ ПЕРМИ: ЧЕЛОВЕК XXI В. В ХРАМЕ**

**Аннотация.** Статья посвящена установлению особенностей культовой практики провинциального православия. Объектом исследования стала обрядность православных в советский и постсоветский периоды истории. В советский и постсоветский периоды фиксируется устойчивая тенденция сохранения и роста объема проводимых обрядов. Изменение идеологической ситуации и восстановление системы функционирующих религиозных институтов на территории области (края) не стали основанием для изменения массовой религиозности.

**Ключевые слова:** религиозность, верующие, культовая практика, православие, Прикамье, обряды.

*Rjazanova S.V., Zubareva E.A.*

*(Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Perm,  
Perm branch NRU «Higher economics school», Perm)*

## **SACRAL SPACE OF ORTHODOX PERM: HUMAN OF XXI CENTURY IN TEMPLE**

**Abstract.** This article is devoted to features of cultic practices in provincial orthodoxy. Orthodox rites during the soviet and post-soviet historical periods is object of research. Stable tendency of saving and increasing rites volume is fixated. Ideological situation change and restoring of functioning religious institutes on the area territory did not become a basis for massive religiosity changing.

**Key words:** religiosity, believers, cultic practice, orthodoxy, Kama, rites.

Культовая деятельность – важная часть функционирования религиозной системы. Неслучайно значительным числом исследователей она воспринимается как индикатор помещения индивида в сакральное пространство. Считая, что само по себе участие в совершении обрядов не является достаточным основанием для формулировки заключений об уровне религиозности индивида, укажем, что обрядовая активность является значимым показателем присутствия той или иной конфессии в культурной жизни региона. Прикамье выбрано нами для исследования православной жизни по той причине, что, начиная с XVI в., регион является местом активного функционирования православного сообщества, что в значительной мере воспроизводится и в настоящее время. Целью данной работы стало выявление места и роли всей совокупности православных церковных обрядов для современного верующего. В качестве отправной точки для анализа нами были привлечены статистические данные и разного рода материалы фонда Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области Государственного архива Пермского края, и проведенный нашей исследовательской группой мониторинг православия в г. Перми в первой половине 2014 г., а основной акцент сделан на сопоставлении так называемого «советского» и «постсоветского» хронотопа православной жизни Прикамья.

Бесспорным является тот факт, что долгое время Парма была православным краем. До революции 1917 г. на территории Пермской губернии, население которой составляло 3 810 719 человек, действовало 700 храмов и часовен, 25 монасты-



рей, семинария, три духовных училища и миссионерские курсы [12, с. 136]. Церковь одновременно являлась и крупным землевладельцем: 52 379 и 3 845 десятин земли относились, соответственно, к церковным и монастырским землям. Согласно статистическим данным, 90,16% жителей считали себя православными [32, с. 32], впрочем, не следует забывать, что сюда относили и старообрядцев. Клировые ведомости, в которые заносили всех прихожан и священнослужителей, уделяют внимание лишь распределению жителей губернии на собственно православный и старообрядческий толки.

Положение резко изменилось, как и по всей стране, в эпоху интенсивной индустриализации и коллективизации, сопровождавшихся активным вытеснением православия как идеологии из менталитета трудящихся. Формально завершение процесса вытеснения религии из сознания граждан можно датировать серединой XX в. Существует справка городского Совета депутатов трудящихся от 24 января 1949 г. о том, что на территории г. Березники (второй по величине город области) культовых зданий не имеется [54, с. 20]. Аналогичные сведения имеются по г. Кунгуру (традиционно считавшемуся своеобразным центром православия в Прикамье) [54, с. 19], Красновишерскому [54, с. 22], Черновскому [54, с. 24] и Кудымкарскому [54, с. 29] районам. Сделаем оговорку, что в присылаемых Уполномоченному отчетах информация могла не всегда соответствовать действительности, имели место приписки, недостоверные данные; часть храмов после закрытия вскоре начинали функционировать вновь. Тем не менее, для верующих общая ситуация была плачевной.

Таблица 1

	Кол-во храмов	Службы			
		Ежедневно	Периодически	Праздники, выходные	Не ведутся
1959	63				
1960	53	10	11	32	
1961	51				
1962	46	8	14	20	4
1963	41				
1964–1983	41	6 (7)	11	24	

Источники: [4, с. 2; 5, с. 28; 6, с. 31; 7, с. 3; 8, с. 9; 9, с. 2; 10, с. 6; 11, с. 43; 12, с. 83; 13, с. 1; 14, с. 5; 15, с. 4; 16, с. 1; 17, с. 100; 18, с. 155; 19, с. 67; 20, с. 134; 21, с. 155; 22, с. 10; 23, с. 53; 24, с. 114; 25, с. 44; 26, с. 78; 27, с. 13].

Несмотря на это, проводилась политика дальнейшего сокращения числа религиозных сообществ – в течение 1962 г. было снято с регистрации восемь общин (села Кольцово, Симонята, Григорьевское, Пыскор, Чернухи, Поселье, Шубино, Спас-Барда), две общины слиты в одну (поселки Ленва и Орел) [5, с. 15], и это затухание фиксируется в отчетах как тенденция [9, с. 1]. В 1964 г. Уполномоченный в отчете отмечает, что уже в двенадцати городах и четырех районах области нет действующих храмов [8, с. 9]. Стоит отметить, что время от времени верующие пытались вернуть себе храм (известны примеры подобных обращений как в областном центре [37, с. 31–39], так и в районах области [48, с. 3]; в г. Березники это заняло промежуток времени с 1962 по 1989 г. [1]), либо хотя бы сохранить его в целостности (в тех же Березниках в 1962 г. церковь была закрыта, но в ней сохранились иконостас и некоторые иконы; пока все было замуровано, бывшие прихожане мирились с

этим, но как только была сделана попытка разрушить здание, начали писать жалобы и просить о реституции) [46, с. 1].

Несмотря на это в конце 1960-х гг. осуществляется хоть и незначительный, но устойчивый рост объема обрядовой деятельности не только в Перми, но и в районных центрах области. В Отчете Уполномоченного Совета по Пермской области указывается, что за 1963 г. во время разного рода обрядов в храмах по области присутствовало 65 000 человек [7, с. 8]. Приведем несколько примеров. Г. Кизел [39, с. 4] – типичный населенный пункт, организационно основанный на горнодобывающей промышленности, сравнительно небольшой по размеру, по социальному составу в значительной мере связанный с представителями рабочей среды («н/д» – недостаточно данных).

Таблица 2

	1967 г.	%	1968 г.	%	1969 г.	%
Крещено	753	47,8%	672	45,4%	645	45,6%
Венчалось (пары)	н/д	н/д	н/д	н/д	6	0,8%
Отпето всего	960	155,6%	969	145,5%	1065	142,6%
В т. ч. очно	64	10,3%	60	9%	54	7,2%

Начиная с 1967 г. отчеты фиксируют, как видно, увеличение количества крещений (до 9% в среднем) во всех районах области, за исключением тех, где компактно проживает мусульманское население [11, с. 65].

В 1969 г. Уполномоченный Совета по делам религий по Пермской области в отчете отмечает, что доходы РПЦ в другом районе – Чусовском [43, с. 18] – также уверенно растут (с 1968 г. – на 4 088 р.), как минимум на 2000 р. ежегодно [44, с. 123], равно как и обрядность, у которой не наблюдается никаких тенденций к снижению: отпето было на 82 человека больше (129 и 211 человек соответственно), крещено 18% родившихся (260 детей из 1431). Впрочем, стоит принимать во внимание тот факт, что крещению могли подвергаться не только новорожденные, а идет ли речь лишь о них – данные отчета не уточняют. Аналогичные сведения содержатся и в отчете Лысьвенского горисполкома: доходы РПЦ растут на 3000 р. каждый год [40, с. 209]. Работники горисполкома сокрушаются, что за 1969 г. было окрещено 16,5% родившихся детей, активно идет венчание среди пожилых пар, а отпевания, особенно заочные, с 1956 г. выросли в два раза. Интересно, что отмечался очень высокий процент верующих среди медицинских работников, в то время как представители естественнонаучной ориентации обычно отличаются скептицизмом и критическим отношением к религии. В целом с 1966 по 1972 г. в семь раз выросло количество обрядов крещения, проведенных над школьниками и взрослыми [16, с. 4]. В июне – июле 1972 г. в Чердынском и Уинском районах были отмечены случаи крещения целыми семьями. В отдельные воскресные дни количество крестившихся в одном селе могло достигать пятидесяти человек. В связи с популярностью обряда некоторые религиозные общины ввели льготы для семейных крещений. Например, в городе Добрянка в случае крещения сразу троих третьего крестили бесплатно [16, с. 4].

В целом по Прикамью с 1957 по 1960 г. ежегодный доход РПЦ увеличился в два раза и достиг четырех миллионов рублей, что в первую очередь свидетельствует об активности верующих [4, с. 19]. Косвенно о поддержке Церкви верующими свидетельствует тот факт, что уменьшение числа храмов не привело к снижению расхода и продажи свечей – наиболее популярного элемента культовой практики [4, с. 22]. Постоянно фиксировались случаи перепродажи с приличной наценкой

обручальных колец и крестиков, что также свидетельствует о востребованности обрядности среди советских граждан.

В таблицах 3, 4, 5, 6 можно видеть динамику разных вариантов церковной обрядности на территории Прикамья [55, с. 23–24; 64, с. 33; 4, с. 19; 5, с. 22; 6, с. 15; 8, с. 26; 9, с. 18; 10, с. 9; 11, с. 43; 12, с. 82; 13, с. 4; 14, с. 16; 15, с. 11; 16, с. 10; 17, с. 100; 18, с. 17; 19, с. 73; 20, с. 134; 21, с. 160; 22, с. 12; 23, с. 42; 24, с. 112; 25, с. 49; 26, с. 78; 27, с. 30; 28, с. 40; 29, с. 56; 30, с. 59; 31, с. 105; 32, с. 32; 33, с. 156; 49; 50; 51; 52; 35]. Стоит обратить внимание на тот факт, что православное религиозное сообщество продолжало соседствовать с мусульманским (уммой), что повышает долю участвующих в обрядах среди так называемых этнических православных.

Сам Уполномоченный в одном из отчетов отмечает, что еще в середине 1955 г. можно было говорить о невысокой степени эффективности атеистической пропаганды: в 1955 г. венчалось 692 пары. До 1960 г. крестили до 50% детей, отпевали до 70% покойников.

Таблица 3

Гражданская и церковная обрядность	1957	1958	1959	1960
Крещено (чел)	51,4%	44,8%	30,4%	30,5%
Венчалось (пар)	13,8%	10,9%	7,2%	5,3%
Отпето (чел)	34,4%	29,8%	32,2%	29,7%

Таблица 4

Гражданская и церковная обрядность	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970
Крещено (чел)	27,8%	25%	24,9%	23,6%	16,6%	21%	26%	22%	21,6%	н/д
Венчалось (пар)	н/д	0,4%	2,8%	1,4%	2,4%	2,6%	3,1%	3,2%	2,6%	н/д
Отпето (чел)	28,9%	30,9%	25,2%	27,3%	14%	15%	н/д	н/д	н/д	н/д

Таблица 5

Гражданская и церковная обрядность	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Крещено (чел)	21,1%	21,7%	н/д	19,9%	17,8%	16%	16%	14,8%	15,7%	н/д
Венчалось (пар)	2,9%	н/д	н/д	2,9%	2,9%	2,5%	2,17%	2,1%	н/д	н/д
Отпето (чел)	17%	17,7%	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д

Таблица 6

Гражданская и церковная обрядность	1981	1982	1983	1984 П.п.	1985 П.п.	1986	1987	1988	1989	1990
Крещено (чел)	22,2%	20%	17,6%	11,7%	10,5%	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д
Венчалось (пар)	2,5%	2,3%	2,5%	2,8%	1,4%	3,1%	н/д	н/д	н/д	н/д
Отпето (чел)	62,5%	66,7%	61,7%	61,6%	61,7%	н/д	н/д	н/д	н/д	н/д

Уполномоченный указывает, что имеет место очень много случаев крещения не новорожденных детей, причем вместе с родителями. Занятно, что в том же Чусовском районе в 1969 г. ухитрились окрестить детей пять членов ВЛКСМ и один кандидат в члены КПСС [13, с. 18]. Аналогичные случаи фиксировались в 1960 г. и в других районах в г. Оса – три члена КПСС и два члена ВЛКСМ, в г. Кунгуре – девять членов КПСС и 18 членов ВЛКСМ, в г. Чусовой – пять членов КПСС и 28 членов ВЛКСМ, в пос. Ильинский – шесть членов и два кандидата в члены КПСС и 11 членов ВЛКСМ, в пос. Чермоз – три члена КПСС и два члена ВЛКСМ [6, с. 40–46], и этот список можно долго продолжать. Такая «христианизация» захватила и представителей местной элиты (например, зам. директора Калининской школы-интерната, начальника Агарзинского лесопункта Озерского леспромхоза) и членов КПСС [13, с. 168]. За 1972–73 гг. 29 членов КПСС были исключены, а более 60 получили взыскания за открывшиеся факты крещения детей. Уполномоченный с возмущением отмечает факт, что в конце 1964 г. член партии Н.Г. Козлов из деревни Арсеновка Ординского сельсовета для местной церкви в деревне Курилово написал четыре праздничных больших аналойных иконы, да еще и получил за работу 100 рублей [58, с. 32]. Диагноз «пьяница и летун», а также явная жажда наживы лишь отчасти оправдывают иконописную деятельность коммуниста. Известны случаи, когда священник соборует коммуниста, кающегося за вступление в ряды КПСС (колхоз «Серп и Молот», деревня Ельник).

Впрочем, стоит отметить, что частенько, особенно в небольших населенных пунктах, крещение совершалось бабушками детей, а родители, узнав о случившемся постфактум, еще и долго потом писали объяснительные и оправдывались на партийных и комсомольских собраниях. Зафиксированы ситуации, когда молодежь поддается уговорам старших в психологически затруднительной ситуации (комсомолка, боясь родов, послушала мать и совершила обряд крещения) [40, с. 241], либо под действием угроз, что с некрещеными детьми старшее поколение заниматься не будет, что создавало много проблем в условиях нехватки яслей и детских садов [8, с. 29], а также прецеденты крещения ребенка подставными родителями [13, с. 10]. В ряде случаев, стремясь избежать порицания на работе, пермяки крестились в других регионах СССР (не только сравнительно близко расположенный Свердловск, но и Саратов, Гомель) [40, с. 241]. Особенно такое поведение было характерно для коммунистов и комсомольцев, стремившихся на момент совершения обряда скрыть свое служебное и партийное положение. Впрочем, с такими же мотивами и в Прикамье приезжают граждане со всех концов СССР. Метрические книги храмов фиксируют приехавших и желающих участвовать в обрядах из Кировской, Свердловской и Магаданской областей, Башкирской АССР, городов Братска, Петропавловска-Камчатского, Иркутска, Кишинева) [7, с. 6].

Видя готовность верующих участвовать в жизни Церкви, последняя идет им навстречу, включая в церковную жизнь и события гражданского календаря. Так, в некоторых храмах специальный молебен посвящался началу учебного года в школах [7, с. 9], священнослужители охотно читают проповеди «на потребу дня», уходя из-под контроля церковных советов [56, с. 65]. В период своего правления архиепископ Николай отправил послание настоятелям сельских приходов о том, что в связи с сельскохозяйственными работами в июле месяце утренние службы следует начинать с шести часов утра, а вечерние – только по окончании рабочего дня [47, с. 100].

В наибольшей мере готовность граждан входить в религиозное пространство проявлялась, безусловно, во время больших праздников. В будничные дни посеще-

ние храмов в наиболее крупных городах Прикамья (Пермь, Кунгур, Лысьва, Кизел) составляло от 100 до 300 человек ежедневно, в поселках городского типа – 50–70 человек, в небольших селах – от 7 до 20 [9, с. 2; 10, с. 6], и эта ситуация сохраняется до начала 1980-х гг. [24, с. 116]. Наоборот, на 1964 г. во время больших праздников на территории Перми посещаемость составляла до 6 000 человек [55, с. 22]. Впрочем, и в будни, и в праздники наиболее активными посетителями храмов были верующие старшей возрастной группы [65, с. 37].

Уполномоченный специально в отчете за 1963 г. отмечает, что в праздничные дни церкви переполнены молящимися, в особо крупных церквях приходится служить по две обедни. По области число желающих принять участие в таких действиях достигало 25 000 [10, с. 6]. В Перми в начале 1960-х гг. в пасхальных службах принимало участие от пяти до семи тысяч человек, на празднование Троицы летом 1964 г. служения шли с 6 до 23 часов, и за это время церкви посетило более 15 000 верующих. В одной Лысьве в 1960-е гг. на праздничные богослужения приходит до 2000 человек (в большинстве – женщины старше 50 лет), на Крещение (когда присутствовало 4000 человек) раздается 2580 литров воды (несмотря на то, что клирики старались выдавать воду дозированно, часть верующих ходила за водой к проруби самостоятельно) [40, с. 209]. К слову, по всей области на праздновании Крещения в 1963 г. раздали 950 ведер (9 500 литров) «святой воды», несмотря на то, что выдавали по четверти литра, ошастливив около 30 000 человек [7, с. 8]. В 1964 г. «водопотребление» еще увеличивается (15 000 литров), хотя соблюдается норма выдачи – пол-литра в руки. К 1979 г. ситуация принципиально не меняется – на рождественские торжества в один день в области храмы посетило 10 000 человек и было роздано 10 200 литров «святой воды».

Как видно из приведенных данных, если не вдаваться в то, насколько осмысленным и вдумчивым было участие в разного рода обрядах, то приходится сделать вывод, что на протяжении советского периода истории Прикамье продолжало, в значительной мере, формально оставаться православным регионом.

Ситуация в Прикамье для РПЦ начинает меняться в благоприятную сторону, как и в других регионах, после 1987 г. Так, в 1989 г. насчитывалось уже 54 зарегистрированных общины РПЦ, а в 1990 – 79 (а не 41, как на протяжении последних тридцати лет). За 1995 г. на территории области было проведено 645 мероприятий христианской направленности, организована сеть воскресных школ. На 1 мая 1996 г. в трех учреждениях Управления исполнения наказаний открыты православные храмы, во все остальных работают молельные комнаты [62, с. 87]. К началу 1998 г. функционировало уже более 160 приходов, что, впрочем, не привело к интенсификации индивидуальной религиозной жизни. В Соликамске, по словам благочинного округа, за год причастилось не более 200 человек [63, с. 178]. В это же время были возобновлены крестные ходы, при восстановленном Белогорском мужском монастыре были организованы Варлаамовские чтения. Сам монастырь за 1999 г. посетило 80 000 паломников, было окончательно завершено восстановление храма [45, с. 8]. С одной стороны, можно было бы предположить, что в регионе созданы все условия для формирования и трансляции религиозного мироотношения. Насколько получилось «восстановить» уровень православного мировосприятия, можно судить по данным проведенного мониторинга.

На сегодняшний день в Перми насчитывается 33 храма и 5 часовен. Всплеск строительства церквей приходится на 2000-е гг., с начала которых было воздвигнуто порядка 13 храмов: храм во имя святого апостола Андрея Первозванного, храм во имя священномученика Андроника, архиепископа Пермского и Кунгурского,

храм в честь святой блаженной Ксении Петербургской, храм Всех Святых, в земле Российской просиявших, храм-часовня во имя святого великомученика Георгия Победоносца при Институте сердца, храм в честь Иверской иконы Божией Матери, храм во имя святых благоверных князя Петра и княгини Февронии Муромских, храм в честь иконы Божией Матери «Державная», храм в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая чаша», храм святых Царственных страстотерпцев, Богоявленский мужской монастырь, храм в честь Воскресения Словущего и храм в честь Рождества Пресвятой Богородицы. В 2000-х строят, в основном, на периферии, вероятно, для наиболее удобного доступа жителей отдаленных районов. В настоящее время строится церковь Воздвижения Креста Господня, также в отдаленном районе города (Вышка-2). К пермским мы относим храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих – Радость», находящийся в д. Кондратово, так как фактически эта деревня находится в черте города.

В феврале нами был начат мониторинг трех храмов: храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих – Радость», храма Вознесения Господня и собора во имя святых первоверховных апостолов Петра и Павла. Ключевыми стали: служба 14 февраля (пятница перед Сретением Господним), двенадцатый праздник 15 февраля (Сретение) и родительская суббота 22 февраля. Замеры также производились на будничных службах и на выходных. Всего за февраль осуществлялось наблюдение на девяти службах в каждом храме. В марте–апреле был проведен мониторинг еще одиннадцати храмов. Были сделаны замеры на утренних и вечерних службах в будние и выходные дни, а также службы в пасхальную неделю: Великий Четверг, Страстная Пятница, ночная пасхальная служба и утренняя пасхальная литургия.

Таблица 7

Название храма	Утро (будн)	Вечер (будн)	Утро (выходной)	Вечер (выходной)	Великий Четверг	Страстная Пятница	Пасхальная всеобщая	Пасхальная литургия
Храм святого равноапостольного князя Владимира	32	28	69	83	127	98	-	104
Кафедральный собор Святой Троицы	44 (49)	34 (52)	-	-	158	ок. 150	ок. 1800	ок. 300
Архиерейское подворье храма Вознесения Господня	41	45	260 (324)	137 (55)	171 (168)	182	-	188
Собор святых апостолов Петра и Павла	-	-	44		88-90	16 (98)	ок. 1500	136-140
Храм Иверской иконы Божией Матери	3	6 (5)	17	-	23	30	-	-
Храм Всех Святых	34	16	50	68	ок. 80	ок. 140	-	-

Храм-часовня во имя святого великомученика Георгия Победоносца	44	30	53	40	128	93	-	85
Храм Успения Пресвятой Богородицы	24	12	65	49	67	89	ок. 1200	130
Церковь Казанской иконы Божией Матери	22 (18)	61 (54)	-	-	141	205	-	-
Храм Благовещения Пресвятой Богородицы	35	47	76	53	ок. 90	ок. 80	ок. 360	ок. 120
Храм святых Царственных страстотерпцев	28	34	40	48	65	86	-	-
Храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих – Радость»	31	10	15	30 (42)	31	42	-	85-87
Храм святого апостола Андрея Первозванного	32	57	76	93	ок. 80	103	ок. 800	ок. 220

Данные таблицы наглядно показывают, что и по окончании периода доминирования системы атеистического воспитания среди верующих Прикамья сохраняется принцип отношения к культовой практике. Необходимость быть помещенным в сакральное пространство актуализируется только в стереотипно закрепленные в сознании индивида даты. Учитывая тот факт, что в среднем службы даже в праздничные дни, по нашим наблюдениям, от начала до конца выстаивает около трети пришедших в храм, можно с уверенностью говорить о том, что современный пермский православный прихожанин – это не только результат специфической истории православия в крае, но и продукт развитой системы советского воспитания и образования.

#### ЛИТЕРАТУРА

(Государственный архив Пермского края)

1. Документы, уставные материалы, обращения (Зырянская церковь, г. Березники). ф. р-1204, оп. 3, д. 129–130.
2. Интервью с протоиереем М. Лукканеном. ф. р-1204, оп. 2, д. 19.
3. Интервью с протоиереем М. Лукканеном. ф. р-1204, оп. 2, д. 21.
4. Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1960 г. ф. р-1204, оп. 2, д. 10.
5. Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1961 г. ф. р-1204, оп. 2, д. 12.
6. Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1962 г. ф. р-1204, оп. 2, д. 13.
7. Информационный отчет Уполномоченного Совета по Пермской области за 1963 г. ф. р-1204, оп. 2, д. 14.





34. Информация о создании Братства Святителя Стефана Великопермского. ф. р-1204, оп. 3, д. 116.
35. Информация по церквям на 1990 г. ф. р-1204, оп. 3, д. 41.
36. Информация Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области. ф. р-1204, оп. 2, д. 6.
37. Обращения верующих религиозной общины Всехсвятской Ново-Кладбищенской церкви. ф. р-1204, оп. 3, д. 118.
38. Объяснительная записка С.Т. Ермакова. ф. р-1204, оп. 1, д. 20, л. 273
39. Отчет Кизеловского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 19.
40. Отчет Лысьвенского горисполкома за второе полугодие 1969 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 20.
41. Отчет М.Г. Писманика о беседе с протоиереем М. Лукканеном. ф. р-1204, оп. 3, д. 9.
42. Отчет Уполномоченного Совета по делам религий Пермской области за 1969 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 19.
43. Отчет Чусовского райисполкома за второе полугодие 1969 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 19.
44. Отчет Чусовского райисполкома за 1970 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 20.
45. Письмо президента фонда «Белая гора» В. И. Рыбакина. ф. р-1204, оп. 3, д. 79.
46. Письмо уполномоченного Совета П. Горбунова в Пермский областной комитет КПСС. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
47. Послание архиепископа Николая настоятелям сельских приходов. ф. р-1204, оп. 3, д. 66.
48. Просьбы верующих поселка Пыскор. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
49. Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ф. р-1204, оп. 3, д. 52.
50. Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ф. р-1204, оп. 3, д. 53.
51. Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ф. р-1204, оп. 3, д. 54.
52. Сводки Уполномоченного Совета по Пермской области. ф. р-1204, оп. 3, д. 55.
53. Секретное письмо Уполномоченного Совета по делам религий секретаря райисполкома по Кудымкарскому району. ф. р-1204, оп. 2, д. 3.
54. Справка городского Совета депутатов трудящихся от 24 января 1949 г. ф. р-1204, оп. 1, д. 6.
55. Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории г. Перми. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
56. Справка о деятельности религиозных сообществ, находящихся на территории области. ф. р-1204, оп. 2, д. 18.
57. Справка о деятельности церкви и служителей культа в селе Звереве Чернушинского района. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
58. Справка о нарушениях законодательства о культах. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
59. Справка о проверке группы верующих, собирающихся на моление в с. Бизяр Бизярского сельсовета Пермского района. ф. р-1204, оп. 2, д. 5, л. 34–35.
60. Справка о прошедшем религиозном празднике Пасха и Радонице в церквях г. Перми П. С. Горбунова. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
61. Справка о прошедшем религиозном празднике Троица. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
62. Справка о работе в ИТУ представителей религиозных конфессий по состоянию на 1 мая 1996 г. ф. р-1204, оп. 3, д. 4.
63. Справка о религиозной ситуации в Пермской области в 1997 г. ф. р-1204, оп. 3, д. 61.
64. Справка о совершенных религиозных обрядах по районам г. Перми за первое полугодие 1964 – 1965 г. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.
65. Справка по ознакомлению и проверке деятельности служителей культа и других церковников, церквей с. Телес и д. Курилово Ординского района. ф. р-1204, оп. 2, д. 5.

## REFERENCES

(State Archive of Perm Krai)

1. Documents, organizational material, appeals (Zyryanskaya church, Berezniki). f. r-1204, in. 3, rec. 129-130.
2. Interview with archpriest M. Lukkanen. f. r-1204, in. 2, rec. 19.
3. Interview with archpriest M. Lukkanen. f. r-1204, in. 2, rec. 21.
4. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1960. f. r-1204, in. 2, rec. 10.
5. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1961. f. r-1204, in. 2, rec. 12.
6. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1962. f. r-1204, in. 2, rec. 13.
7. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1963. f. r-1204, in. 2, rec. 14.
8. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1964. f. r-1204, in. 2, rec. 15.
9. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1965. f. r-1204, in. 2, rec. 16.
10. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1966. f. r-1204, in. 2, rec. 19.
11. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1967. f. r-1204, in. 2, rec. 19.
12. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1968. f. r-1204, in. 2, rec. 19.
13. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1969. f. r-1204, in. 2, rec. 21.
14. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1970. f. r-1204, in. 2, rec. 24.
15. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1971. f. r-1204, in. 2, rec. 27.
16. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1972. f. r-1204, in. 2, rec. 29.
17. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1973. f. r-1204, in. 2, rec. 29.
18. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1974. f. r-1204, in. 2, rec. 29.
19. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1975. f. r-1204, in. 2, rec. 32.
20. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1976. f. r-1204, in. 2, rec. 32.
21. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1977. f. r-1204, in. 2, rec. 32.
22. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1978. f. r-1204, in. 2, rec. 33.
23. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1979. f. r-1204, in. 2, rec. 33.
24. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1980. f. r-1204, in. 2, rec. 33.
25. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1981. f. r-1204, in. 3, rec. 38.
26. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1982. f. r-1204, in. 3, rec. 38.

27. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1983. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
28. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for the first half of 1984. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
29. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for the first half of 1985. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
30. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for the first half of 1986. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
31. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1987. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
32. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1988. f. r-1204, in. 3, rec. 65.
33. The information report of Authorized Council on the Perm oblast for 1989. f. r-1204, in. 3, rec. 39.
34. Information about creation of the Holy Hierarch Stephane Velikopermsky's Brotherhood. f. r-1204, in. 3, rec. 116.
35. Information about churches for 1990. f. r-1204, in. 3, rec. 41.
36. The information report of Authorized Council on the Perm oblast. f. r-1204, in. 2, rec. 6.
37. Appeals of the believers religious community of the Vsekhsvyatsky Novo-cemetery church. f. r-1204. in. 3, rec. 118.
38. S. T. Ermakov's Excuse Note. f. r-1204, in. 1, rec. 20, p. 273.
39. The report of the Kizelovsky Municipal Executive Committee for the second half of the year 1969. f. r-1204, in. 1, rec. 19.
40. The report of the Lysvensky Municipal Executive Committee for the second half of the year 1969. f. r-1204, in. 1, rec. 20.
41. M. G. Pismanik's report about conversation with the archpriest M. Lukkanen. f. r-1204, in. 3, rec. 9.
42. The Authorized Council's report of religions's affairs of the Perm oblast for 1969. f. r-1204, in.1, rec.19.
43. The report of Chusovsky district executive committee for the second half of the year 1969. f. r-1204, in. 1, rec. 19.
44. The report of Chusovsky district executive committee for 1970. f. r-1204, in. 1, rec. 20.
45. Letter of the President of the Foundation "White Mountain" V. I. Rybakin. f. r-1204, in. 3, rec. 79.
46. The letter of P. Gorbunov's Authorized Council to the Perm regional committee of CPSU. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
47. Message of the archbishop Nikolay to rectors of rural parish. f. r-1204. in. 3, rec. 66.
48. Requests of the village Pyskor's believers. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
49. Reports of Authorized Council for the Perm oblast. f. r-1204, in. 3, rec. 52.
50. Reports of Authorized Council for the Perm oblast. f. r-1204, in. 3, rec. 53.
51. Reports of Authorized Council for the Perm oblast. f. r-1204, in. 3, rec. 54.
52. Reports of Authorized Council for the Perm oblast. f. r-1204, in. 3, rec. 55.
53. Confidential letter of Authorized Council for affairs of religions of the district executive committee's secretary of the Kudymkarsky district. f. r-1204, in. 2, rec. 3.
54. The inquiry of city Council of workers's deputies from January 24, 1949. f. r-1204. in. 1, rec. 6.
55. The inquiry about activity of the religious communities which are in the territory of Perm. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
56. The inquiry about activity of the religious communities which are in the territory of Perm oblast. f. r-1204, in. 2, rec. 18.

57. The inquiry about activity of church and ministers of religion in Zverevo's village of the Chernushkinsky district. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
58. The inquiry about the violations of the law about cults. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
59. The inquiry about check the group of the believers congregating for prayer in Bizyar village of the Bizyarsky Village Council of the Perm district. f. r-1204, in. 2, rec. 5, p. 34-35.
60. The inquiry of P. S. Gorbunov about past religious holiday Easter and Day of Rejoicing in the Perm's churches. f. r-1204. in. 2. rec. 5.
61. The inquiry about past religious holiday Trinity. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
62. The inquiry about work in the Correctional institutions of representatives of religious faiths as of May 1, 1996. f. r-1204, in. 3, rec. 4, p. 87.
63. The inquiry about a religious situation in the Perm oblast in 1997. f. r-1204. in. 3, rec. 61.
64. The inquiry about the brought to fulfilment religious ceremonials on districts of Perm for the first halves of the years 1964 – 1965. f. r-1204, in. 2, rec. 5.
65. The inquiry of familiarization and check of religious workers's activity and other churchmen and churches of Ordinsky area's villages Teles and Kurilovo. f. r-1204, in.2, rec. 5

*Уфимцева Е.И.*

*(НИУ «Саратовский государственный университет  
им. Н.Г. Чернышевского», Саратов)*

## **СЕМЕЙНЫЕ ПРАКТИКИ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

**Аннотация.** В статье анализируется значение и роль семьи в процессе религиозной социализации. В работе проведён анализ семейных практик религиозного воспитания до-революционных поколений в России.

**Ключевые слова:** религиозная социализация, межпоколенное взаимодействие, семейные практики религиозного воспитания.

*Ufimtseva E.I.*

*(National Research Saratov State University, Saratov)*

## **FAMILY PRACTICE RELIGIOUS SOCIALIZATION: HISTORICAL ASPECT**

**Abstract.** This article analyzes the significance and role of the family in the process of religious socialization. The paper provides a analysis of families practices religious upbringing of the pre-revolutionary generation of Russians.

**Key words:** religious socialization, intergenerational interaction, families practices religious upbringing.

Семья как базовый институт социализации играет ключевую роль в воспитании подрастающего поколения, в том числе в религиозном воспитании. В семье закладываются фундаментальные ценности, способы восприятия окружающего мира. Отношение к священному и сверхъестественному также формируется с детства, как и отношение к людям, природе, себе. Зарубежные и отечественные ученые, ссылаясь на результаты социологических исследований, утверждают, что религи-

озное воспитание в семье – доминирующий фактор воспроизводства религиозности. Осуществленные в 60-70 годах XX века зарубежные религиоведческие исследования констатировали тот факт, что семья играет чрезвычайно важную роль в процессе формирования религиозности ребенка. По данным американского социолога В. Старка, в 1963 г. 85% молодых католиков, 71% молодых протестантов и 65% молодых последователей иудаизма в США сохранили вероисповедание своих родителей [13]. Исследования советских авторов, осуществленных на российском материале, также подтвердили первостепенную значимость семейного влияния в процессе религиозной социализации: 90% верующих получили религиозное воспитание в семье [3, с. 84; 7, с. 14].

В современных условиях возрождения в российском обществе религиозных традиций и религиозных практик становится актуальным изучение роли семьи в процессе религиозной социализации. Предметом нашего исследовательского интереса выступают социальные изменения семейных практик религиозной социализации поколенческих групп россиян дореволюционного, советского и современного периодов. В данной статье внимание будет уделено исследованию особенностей социальных практик семейного религиозного воспитания в дореволюционной России, осуществленного на основе биографического метода.

В дореволюционной России, отмечают исследователи, как в образованных, так и необразованных слоях общества система воспитания в ранние детские годы носила домашний, внутрисемейный характер [8, с. 326–354]. Поэтому роль семьи в формировании мировоззрения, нравственности, образа жизни различных групп населения носила главенствующий характер. Что касается семейной религиозности населения дореволюционной России, то она, как показывает анализ личных воспоминаний, автобиографий представителей дореволюционного поколения, была достаточно разнообразна и противоречива. Так в образованной интеллигентской среде глубокая религиозность одних семей соседствовала с открыто декларируемым безбожием других и сознательно формируемой религиозной индифферентностью третьих.

Тихомиров Л.А. (19 (31) января 1852, Геленджик – 16 октября 1923, Сергиев Посад) – русский общественный и политический деятель, в разные периоды жизни соратник Лаврова П.Л. и Столыпина П.А., автор большого числа научных работ, посвященных проблемам государственности и религии, самой значительной из которых стал трактат «Религиозно-философские основы истории». Лев Александрович Тихомиров вспоминает, что в семье его родителей – семье военного врача – очень аккуратно и с полным пониманием придерживались основных норм религиозной организации жизни и быта – соблюдение домашней молитвы, посещение церковных богослужений, соблюдение многодневных постов и праздников: *«Все, в том числе дети, молились и утром, и на ночь. Читали молитву перед обедом и перед уроками. Нас учили, как и за кого молиться. Мама часто рассказывала нам о Спасителе, иногда даже о святых, из которых она знала немногих, потому что житий святых у нас не было. Вообще тогда в наших местах религиозные книги трудно было достать... Гаданий у нас в семье не одобряли... Устраивалась у нас на Рождество и ёлка, но никак не в сочельник – день постный, не допускающий таких развлечений»* [10, с. 83–85].

Троцкий Л.Д. (26 октября [7 ноября] 1879; село Яновка, Херсонская губерния – 21 августа 1940; Койоакан, Мехико, Мексика) – профессиональный революционер, один из вождей Октябрьского (1917) переворота в России, один из создателей Красной Армии, видный политический деятель, автор работ по истории ре-

волюционного движения в России, создатель капитальных исторических трудов по революции 1917 г. Совсем иное отношение к религии в семье своих родителей описывает Лев Давидович Троцкий. Родившийся в семье богатых еврейских землевладельцев Херсонской губернии, Лев Давидович вспоминал, что когда он, будучи ребенком, искал в своем ближайшем окружении пример религиозной веры, на который можно было бы опереться и на котором можно было бы построить свою детскую религиозную веру, он такого примера не нашел: *«Религиозности в родительской семье не было. Сперва видимость её ещё держалась по инерции: в большие праздники родители ездили в колонию в синагогу, по субботам мать не шила, по крайней мере, открыто. Но и эта обрядовая религиозность ослабевала с годами, по мере того, как росли дети и рядом с ними благосостояние семьи. Отец не верил в Бога с молодых лет и в более поздние годы говорил об этом открыто при матери и детях. Мать предпочитала обходить этот вопрос, а в подходящих случаях поднимала глаза к небесам»* [11, с. 96–97].

Флоренский П.А. (22 января 1882, Евлах, Елисаветпольская губерния – 8 декабря 1937, захоронен под Ленинградом) – русский православный священник, богослов, религиозный философ, учёный, поэт, последователь В.С. Соловьева. Особая религиозная обстановка сложилась в родительской семье Павла Александровича Флоренского. Под влиянием семейной драмы (мать философа, будучи из древнего армянского рода, вынуждена была порвать связи со своими родителями, выйдя за муж за иноверца – русского инженера путей сообщения) религиозные вопросы дома сознательно не обсуждались, детей в церковь не водили. И хотя по настоянию отца Павел Александрович был крещен, религиозного воспитания в семье не было. Будучи уже в статусе православного священника, П.А. Флоренский вспоминает случай, который случился с ним в 6 лет. Прогуливаясь по улице с отцом, они встретили знакомого священника. Взрослые разговорились, прощаясь, священник протянул мальчику просфору, но тот не взял, а испуганно спрятался за папу. Несмотря на очень сильное желание получить неожиданный гостинец, маленький П.А. Флоренский решил забрать его из домашнего буфета, куда была отправлена просфора, только после месяца интенсивной душевной борьбы. Но... ее там уже не оказалось. Этот случай, как сам интерпретирует философ, являет собой образ той религиозной почвы, которая была в его семье и на которой формировалась его личная религиозность: *«Родители мои хотели восстановить в семье рай, ... но в этом рае не было религии, по крайней мере, не было исторической религии... В нашей семье суть религиозного воспитания заключалась в сознательном отстранении от каких бы то ни было положительных или отрицательных религиозных воздействий извне, в том числе и от самих родителей»* [12, с. 148–149].

Не менее противоречивой в воспоминаниях современников и исследованиях советского периода представляется религиозность крестьянской среды. Л.Н. Терентьева, описывая особенности религиозности латышей в дореволюционный период, отмечает, что среди крестьян были люди, последовательно придерживающиеся атеистических взглядов. Молодежь приходила на службы преимущественно с целью встреч и развлечений. От причащения многие уклонялись. Большую роль играли дохристианские суеверия. В тоже время в повседневном быту строго соблюдалось чтение воскресной молитвы и псалмов. Обряд конфирмации выполнялся большинством девушек и юношей. Оформление брака, наречение имени ребенка, похороны осуществлялись по церковным обрядам [9, с. 53–78].

Митрополит Евлогий (в миру Василь Семёнович Георгиевский; 10 (22) апреля 1868, село Сомово, Тульская губерния – 8 августа 1946, Париж) –

епископ Православной Российской Церкви; митрополит (1922), управляющий русскими православными приходами Московской Патриархии в Западной Европе Член Государственной думы II и III созывов (1907–1912). Более последовательное отношение к религиозной вере, церковному богослужению, глубоко религиозную атмосферу в семье своих родителей – многодетной семье сельского православного священника – описывает митрополит Евлогий (Георгиевский): *«Уклад нашей жизни был религиозный, патриархальный; отражал характерные черты быта русской крестьянской жизни и положение сельского духовенства. Под его воздействием и слагалась моя духовная личность. Все вокруг меня дышало религиозной верой. Я был как бы погружен в ее стихию»* [4, с. 13].

Митрополит Вениамин (в миру Иван Афанасьевич Фёдченков; 2 [14] сентября 1880), село Вяжли Тамбовская губерния – 4 октября 1961, Псково-Печерский монастырь) – епископ Русской церкви; с 22 ноября 1933 года экзарх Московской Патриархии в Америке, архиепископ (с 14 июля 1938 года митрополит) Алеутский и Северо-Американский; с 1948 года в СССР (управлял различными кафедрами); православный подвижник, миссионер, духовный писатель. Схожую ситуацию описывает митрополит Вениамин (Федченков): *«Конечно, не помню, как и когда заброшены были в мою душу первые слова и мысли о вере матерью ... Память уже застала меня верующим, – какими были и мои родители, как и вообще все окружающие, люди из “простого”, почти деревенского класса. Никаких “безбожников” я в детстве не видел и даже о них не слышал. Все кругом верили несомненно. Мир Божий, сверхъестественный, был такой же реальностью, как и этот земной. Буквально – никакой разницы... Итак, я всегда помню себя верующим! И можно сказать: я никогда не был неверующим»* [2].

Итак, семья в дореволюционной России была главенствующим институтом религиозной социализации, специфика которой определялась спецификой религиозной обстановки в семье. Преимущественно, за некоторым исключением, дети просто наследовали религиозную идентичность от своих родителей, впоследствии транслируя ее своим детям. Основными агентами религиозной социализации детей были родители. В одних семьях это были оба родителя, в других – преимущественно матери, что, с одной стороны, возможно, объясняется тем, что в рамках традиционного семейного уклада именно матери несут на себе основную нагрузку по осуществлению семейного воспитания, а с другой стороны, тем, что женщин характеризует большая степень религиозности по сравнению с мужчинами. Неслучайно один из деятелей православной церкви советского периода, призывая усилить миссионерскую работу с женщинами, высказал следующее положение: *«Формируя мужчину, мы формируем индивида, формируя женщину, мы формируем семью»* [1, с. 117–118].

Архиепископ Лука (в миру Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий; 27 апреля (9 мая) 1877, Керчь – 11 июня 1961, Симферополь) – хирург, профессор медицины и духовный писатель, епископ Русской православной церкви; с апреля 1946 года – архиепископ Симферопольский и Крымский. Лауреат Сталинской премии первой степени (1946), в августе 2000 года канонизирован Русской православной церковью в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания; память – 29 мая (11 июня). Семьи, в которых основным агентом религиозной социализации был только отец, как в случае с архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким), были достаточно редки. В своей автобиографии архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) пишет: *«Религиозного воспитания я в семье не получил, и, если можно говорить о наследственной религиозности, то, вероятно, я ее*

*наследовал, главным образом, от очень набожного отца... Мой отец был католиком, весьма набожным, он всегда ходил в костел и подолгу молился дома. Отец был человеком удивительной души, ни в ком не видел ничего дурного, всем доверял... Мать усердно молилась дома, но в церковь, по-видимому, никогда не ходила» [6, с. 11–12].*

Участие в семейном воспитании прародительского поколения носило компенсаторный, вспомогательный характер. При этом, как отмечает В.В. Семенова, семейная функциональность прародительского поколения до революции во многом определялась социальным происхождением семьи. Так, указывает исследователь, бабушки из малообразованных слоев были домохозяйками и нянями, а также «создавали у своих отпрысков чувство психологической защищенности и эмоциональной поддержки, но мало подходили для функций рациональной трансляции своей дореволюционной культуры и памяти семьи, в силу своей малообразованности и оторванности от своих социальных корней» [8, с. 326–354]. Бабушки из высокообразованных исполняли роль ретранслятора семейно-сословной культуры. Выводы, сделанные

В.В. Семеновой по анализу роли дореволюционного прародительского поколения в трансляции «культурного капитала», дают возможность понять специфику участия дореволюционного прародительского поколения в религиозном воспитании внуков. Бабушки из крестьянской среды, будучи неграмотными или малограмотными, и никогда, может быть, не читавшими Евангелие или какую-нибудь другую духовную литературу, и, конечно, не разбиравшимися в богословских тонкостях православного вероисповедования, выполняли функцию «детоводителей к Церкви». Митрополит Вениамин (Федченков) в своих воспоминаниях о первых и ключевых религиозных впечатлениях детства на второе место после детского впечатления от празднования Пасхи поставляет воспоминания о том, как именно бабушка его водила в церковь: *«Еще помню, как бабушка (Надежда – Царство ей Небесное! – была святая смиренница) водила меня в церковь, что стояла на горке, верстах в двух от нашего домика. Подводила к причастию Св. Тайн...» [2].* Следует отметить, что осуществляемый нами на данный момент анализ особенностей религиозной социализации поколенческих групп советского и постсоветского периода показывает, что «детоводительская роль» бабушек будет сохраняться, а для некоторой части православной общности являться ключевой с точки зрения их личного выбора религиозной идентичности.

Митрополит Лонгин (в миру – Владимир Сергеевич Корчагин; 31 июля 1961, Сухуми) – архиерей Русской православной церкви; митрополит Саратовский и Вольский, глава Саратовской митрополии. Ректор Саратовской православной духовной семинарии. Митрополит Саратовский и Вольский Лонгин (Корчагин) подчеркивает значимость бабушкиного влияния в процессе собственного воцерковления: *«Мое собственное воцерковление связано, в основном, с моей бабушкой. Именно она привела меня в первый раз в церковь и водила меня туда так же, как и всех своих внуков» [5, с. 167].* Вместе с тем, одной из особенностей религиозной социализации в современный период является обратная религиозная зависимость поколенческих групп: внуки выступают агентами религиозной социализации своих прародителей.

Возвращаясь к описанию социальных практик религиозного воспитания дореволюционного периода, следует отметить, что если в семье было православное воспитание, то оно осуществлялось, прежде всего, через приобщение детей к религиозно организованному быту, фундаментальной основой которого была домашняя



молитва. В семьях, в которых родители целенаправленно воспитывали своих детей в системе христианских ценностей, день начинался и заканчивался молитвой. Обязательным для детей было держание церковных постов. Несмотря на то, что религиозная литература зачастую была редкостью, особенно в местах достаточно отдаленных от столичного центра, семейное чтение религиозной литературы, беседы о Христе, о святых были обязательной частью религиозного воспитания.

Особую роль в процессе православного воспитания детей играли церковные праздники. Из всех двенадцатых и великих христианских праздников особым почитанием среди всех сословий дореволюционной России пользовались три праздника: праздник Светлого Христова Воскресения – Пасха, праздник Рождества Христова и праздник Святой Троицы. Митрополит Вениамин (Федченков) вспоминает, что первым впечатлением, связанным в памяти с православной верой, было празднование в семье Пасхи: *«...Не помню всего: только радость была необычайная... И помимо всего прочего, – при пении "Христос Воскресе" и шествии вокруг церкви – стреляли (из пороха) в пушки, Бог весть откуда-то сохранившиеся у помещиков»*<http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=225> – 3#3. *Было страшно, но и захватывало дух. Все сливалось с общей приподнятостью, еще жгли и бочки со смолой... Ночью это было красиво... Помню, как кругом храма бабы наставили узелки с "пасхами" (сырными), куличами и крашеными яйцами; а в "пасху" втыкались копеечные свечечки... "Батюшки" (священник, диакон и дьячок) ходили, пели и кропили их святою водой (после литургии); бабы тотчас завязывали узелки и спешили домой... Огней становилось все меньше и меньше»* [2]. Л.А. Тихомиров, описывая основные элементы пасхального празднования, отмечает, что приготовление сырной (творожной) пасхи было обязанностью отца, а приготовление куличей – обязанностью матери, в окрашивании яиц с использованием шелковых ниток принимали участие дети: *«Веселы были рождественские праздники, но ничто не сравнится с торжественными впечатлениями Пасхи. Бесперывный колокольный звон, иллюминация под Светлую заутреню, бесчисленные визиты и посещения знакомых. Тогда христосовались все, даже барышни. И на улицах несколько дней, бывало, видишь на каждом шагу целующихся: «Христос Воскресе!» – «Воистину Воскресе!»* [10, с. 85]. В семье П.А. Флоренского с неоднозначным отношением к религии основные христианские праздники и связанные с ними ритуалы соблюдались неукоснительно, выступая «общим множителем двух бытов» – русского и армянского – и, как пишет философ, «добровольным касанием церковности» [12, с. 180–185].

Родители учили своих детей основным нормам религиозного поведения, прежде всего, личным примером: *«Отец, если и любил общаться с людьми, поговорить, посмеяться, в глубине души был истинный пастырь, с головой уходивший в свою деятельность... Бывало, засыпаешь и в полусне видишь: отец перед иконами молится... Проснешься утром – он уже на молитве, правило свое читает. Был он строг к себе, но строго выговаривал и крестьянам, которые не бывали у исповеди, грозил не исполнять треб, если не одумаются»* [4, с. 13].

Таким образом, как показал анализ семейных практик религиозной социализации поколенческих групп дореволюционного периода, основным методом религиозного воспитания в семье был метод упражнения, то есть религиозное сознание детей формировалось через их участие в религиозных обрядах и праздниках, через религиозно организованные распорядок жизни и быт, через домашнюю молитву. Метод упражнения дополнялся методом убеждения, основным средством которого выступали не столько религиозная родительская проповедь и уж тем более не ре-

лигиозная литература, а личный пример родителей. Соответственно, религиозное воспитание в семье носило преимущественно эмоциональный, а не рациональный характер, и в качестве ключевого механизма религиозной социализации выступал механизм подражания. Таким образом, в религиозной семье создавались условия, с одной стороны, для пробуждения и развития в детях, прежде всего, религиозного чувства – основы религиозной веры. Неслучайно анализируемые нами воспоминания детского опыта религиозной веры так эмоционально насыщены. Как следует из рассмотренных автобиографий, на дальнейших этапах жизненного пути (в рамках вторичной социализации) это чувство либо подкреплялось осознанным и рациональным выбором религиозной веры и воплощалось в религиозное самостояние, либо подавлялось сомнениями, перерождаясь в религиозный индифферентизм или в различные формы антирелигиозности. С другой стороны, особенности религиозного воспитания в семье определяли формирование в детях навыка, привычки к религиозному образу жизни.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Андрианов Н.П. Эволюция религиозного сознания. СПб: Лениздат, 1974. С. 117–118.
2. Вениамин (Федченков), митрополит. О вере, неверии и сомнении / Вступ. ст., примеч., подготовка текста А. К. Светозарского. – СПб.: Нева – Ладога – Онега. М.: Русло, 1992. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=225> (дата обращения 25.05.14).
3. Дулуман, Е.К., Лобовик, Б.А., Танчер, В.К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. М.: Политиздат, 1970. С. 84.
4. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: по страницам воспоминаний / В сокращ.; сост., предисл. Т.А. Соколовой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2006. С. 13.
5. Лонгин, епископ Саратовский и Вольский. Нам не надо оправдываться за наших бабушек // Человек не может жить без Бога. Статьи, беседы, ответы на вопросы. Саратов: Издательство Саратовской епархии, 2010. С.167.
6. Лука Крымский (Войно-Ясенецкий), святитель. «Я полюбил страдание...». Автобиография. М.: Приход храма Святого Духа сошествия, 2008. С.11–12.
7. Писманик М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М.: Мысль, 1984. С. 14.
8. Семенова В.В. Бабушки: семейные и социальные функции прародительского поколения // Судьбы людей: Россия XX век. Биографии семей как объект социологического исследования. М.: ИСРАН, 1996. С. 326–354.
9. Терентьева Л.Н. Распространение атеистического мировоззрения и безрелигиозных форм быта среди колхозников латышей (по материалам Екабпилсского района Латвийской ССР) // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.-Л.: Наука, 1966. С. 53–78.
10. Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания / Сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолин; Оформл. Д. Е. Бикашов. – М.: Изд-во журнала «Москва», 2000. С. 83–85.
11. Троицкий Л. Моя жизнь: Опыт автобиографии. Тт.1–2. М.: Панорама, 1991. С. 96–97.
12. Флоренский П.А. Детям моим воспоминания прошлых дней. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 148–149.
13. Угринович Д.М. Психология религии. М.: Политиздат, 1986.

#### REFERENCES

1. Andrianov N.P. The evolution of religious consciousness. St. Petersburg: Lenizdat, 1974, pp 117-118.

2. Benjamin (Fedchenkov), Metropolitan. About belief, unbelief and doubt / introductory article, notes, text preparation A.K. Svetozarsky. - S.-Pb. : Neva - Ladoga - Onega. M. : Ruslo, 1992 Electronic resource. Mode of access: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&> .. (date accessed 05/25/14).
3. Duluman E.K., Lobovyk B.A., Tancher V.K. The modern believer. Socio-psychological essay. M. : Politizdat, 1970, p. 84.
4. Eulogy (Georgievskij), Metropolitan. The path of my life through the pages of memories / in concise form. ; Ed., foreword. T.A. Sokolova. - M. : publishing house of Sretensky Monastery, 2006, pp 13.
5. Longinus, Bishop of Saratov and Wolski. We do not need to make excuses for our grandmothers // Man can not live without God. Articles, interviews, questions and answers. Saratov: Saratov diocese Publisher, 2010 P.167.
6. Luke the Crimean, (Vojno-Jasenetsky), the saint. "I loved suffering ...". Autobiography. M. : parish church of the descent of the Holy Spirit, 2008 P.11-12.
7. Pismanik M.G. Individual religiosity and its overcoming. M. : Thought, 1984, p 14.
8. Semenov V.V. Grandmothers: family and social functions of grandparent generation // People's fates: Russia XX century. Family biographies as an object of sociological research. M. : IS RAS, 1996, pp. 326-354.
9. Terentyeva L.N. The spread of atheistic worldview and non-religious forms of life among Latvian farmers (based on Ekabpilsskij district in Latvian SSR) // Questions of overcoming religious survivals in the USSR. M.-L. : Science, 1966, pp 53-78.
10. Tikhomirov L.A. Shadows of the Past. Memories / Comp., Introd. article and comment. M.B. Smolin; Designed by D.E. Bikashov. - M. : "Moscow", 2000, pp 83-85.
11. Trotsky L. My Life: An experience of autobiography. V.1-2. M. : Panorama, 1991, pp 96-97.
12. Florensky P.A. To my children. Memories of the past days. M. : AST Publishing, 2004, pp 148-149.
13. Ugrinovich D.M. Psychology of religion. M. : Politizdat, 1986.

**Фолиева Т.А.**

*(Волгоградский филиал Академии труда и социальных отношений, Волгоград)*

## **РЕЛИГИОЗНАЯ САМОСОЦИАЛИЗАЦИЯ ВЗРОСЛЫХ КАК БРИКОЛАЖ (ПО ДАННЫМ КАЧЕСТВЕННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)**

**Аннотация.** В соответствии с данными качественного исследования в статье раскрыта специфика самосоциализации взрослых.

**Ключевые слова:** социология, социализация, самосоциализация, религиозная социализация, религиозная самосоциализация, бриколаж.

**Folieva T.A.**

*(Volgograd branch of Academy of Labor and Social Relations, Volgograd)*

## **RELIGIOUS SELF-SOCIALIZATION OF ADULTS AS BRICOLAGE (ACCORDING TO THE DATA OF QUALITATIVE RESEARCH)**

**Abstract.** According to the data of qualitative research, there is considered the specificity of self-socialization of adults.

**Key words:** sociology, socialization, self-socialization, religious socialization, religious self-socialization, bricolage.

В отечественной науке самосоциализация рассматривается чаще всего как процесс, связанный с детьми и их самообразованием и самовоспитанием [1; 2]. Однако такой подход не совсем точен, поскольку он не учитывает несколько важных моментов. Во-первых, поскольку социализация продолжается всю жизнь, то самосоциализацию можно наблюдать и у детей, и у взрослых. Во-вторых, этот социальный феномен соединяет желание индивида не только самостоятельно активно учиться, но интериоризировать передаваемый ему опыт, нормы и модели поведения. Иными словами, самосоциализация – это не столько самообучение, сколько постоянное самопринятие социального опыта Других и взаимодействие с ними.

Самосоциализация в детском возрасте – это самостоятельное усвоение детьми моделей поведения, ролей, ценностей и т.д., которые значимы для него, его окружения и важны для улучшения его социального взаимодействия. Это усвоение имеет неосознаваемый и нестабильный характер, протекает импульсивно и трудно фиксируется, поскольку окружающие видят только результат. Механизмов самосоциализации в детском возрасте несколько: моделирование, имитация, наблюдение, исследование.

У взрослых механизмы самосоциализации отличаются коренным образом. Моделирование не значимо для взрослых, на первый план выступает исследование, наблюдение и имитация (именно в такой последовательности). Взрослый намного меньше нуждается в подкреплении и стимулировании Значимых Других, для него важнее согласие с внутренним Значимым Я. Это происходит, поскольку для взрослого процесс самосоциализации произволен и внутренне детерминирован и аргументирован, а в некоторых ситуациях обязателен. «Хочу» и «надо» – два основных мотива в самосоциализации взрослого. Взрослый, в отличие от ребенка, на основе уже существующего опыта осознанно не только самосоциализируется, выбирает нужные механизмы изучения и усвоения нового, но и прогнозирует результаты процесса [3, с. 11–15].

Религиозная самосоциализация – это отдельный аспект самосоциализации; самостоятельная целенаправленная интериоризация индивидом религиозного поведения, норм и ценностей. В данном очерке мы, предприняв качественное исследование, рассмотрим варианты протекания религиозной самосоциализации у взрослых.

**Характеристика исследования.** На данном этапе исследования было поставлено несколько условий для отбора интервью:

1. Респонденты могут себя идентифицировать в качестве «верующего», независимо от конфессиональной принадлежности, или «неверующего», исключение составляют «сомневающиеся».

2. Респондент должен быть невоцерковлен, поскольку путь к «воцерковленности» может рассматриваться как религиозная конверсия, что выходит за рамки исследования.

3. Респонденты не должны были переживать на момент интервью или в недавнем прошлом критической ситуации, которая могла бы подтолкнуть их к изменению мировоззренческих позиций или поведенческих предпочтений. В то же время были исключены респонденты, чья профессия связана с критическими ситуациями в жизни других индивидов, поскольку они имеют специфическую профессиональную деформацию.

В феврале – июле 2014 года нами было проведено 24 глубинных интервью с респондентами от 18 до 70 лет (из них мужчин 7, женщин 11). Почти половина респондентов (11) идентифицировала себя с православием; трое – с исламом; семь

человек утверждали, что они неверующие; двое идентифицировали себя с Армянской апостольской церковью; один респондент отнес себя к православию и лютеранству одновременно. У 15 высшее образование, у 7 среднеспециальное, у 2 незаконченное высшее. Треть респондентов – это государственные или бюджетные служащие, двое – студенты, остальные работают в частном секторе экономики. Две трети респондентов замужем (женаты), у 14 есть дети. Длительность каждого интервью варьировалась от 2,5 до 4,5 часов.

**Результаты исследования.** Можно выделить несколько моделей самосоциализации при заданных условиях. *Первая модель* самосоциализации в условиях бриколажа фиксируется у индивида, который идентифицирует себя как «верующий». Эта модель включает в себя два варианта – внутренний и внешний. *Внутренний* – это когда самосоциализация проходит в рамках той традиции, с которой происходит самоидентификация индивида. Здесь мы зафиксируем и индивидуальную мотивацию как ядро построения нового опыта; и явное влияние иных агентов социализации вне зависимости от их значимости для верующего. *Внешний* вариант религиозной самосоциализации – это когда верующий включает в свой опыт новые элементы, находящиеся вне его мировоззренческой картины мира. Однако такое включение элементов иной религиозной системы в собственную структуру имеет три подварианта: (а) с сохранением их смысла; (б) с лишением их сакрального смысла; (с) с приданием им нового сакрального смысла.

*Вторая модель* религиозной самосоциализации фиксируется у индивидов идентифицирующих себя как «неверующий». Их интерес к религии может быть мотивирован как ее неприятием, так и использованием религиозных элементов при условии лишения их сакральных смыслов, либо смещением этих смыслов к культурнообразующим структурам. В данном очерке мы не будем затрагивать эту модель, поскольку это требует отдельного рассмотрения и расширения базы интервью.

*Первый вариант – внутренний* – отлично просматривается при анализе обрядов перехода, при этом практически все респонденты не рассматривают свой интерес или взаимодействие с религиозным как нечто выходящее за рамки их обычного повседневного опыта. Как указал один из респондентов, «в машине всегда должна находиться икона и страховка, обе помогают» (Алексей, 44). Исключением, возможно, является венчание в 2002 году одного из респондентов (Рамиль, 56 лет, 32 года в браке), но для него, скорее, это событие является значимым «Таинством» в жизни супруги и он не смог объяснить ни причины, ни смысл, ни значение данного обряда.

Отсутствие выделения сакрального из профанного свидетельствует не о низком статусе первого, а о том, что в сознании индивидов оно составляет единую реальность. Так, крещение детей (у 13 человек) все респонденты оценили как значимый опыт, но сравнимый с другими важными для ребенка событиями – получение свидетельства о рождении (сравнили 11 респондентов); первый день рождения (7); покупка первой пары обуви «на первый шаг» (4) и т.д. Однако интересно, как респонденты рассказывают о крещении ребенка.

Во-первых, знание о ритуале они чаще всего получали либо в храме, но не у священников («у бабушек»), либо у тех, кто уже проходил обряд. Только двое респондентов «посмотрели в Интернете», соответствующую литературу не читал никто. При этом катехизация (или беседа) крестных и родителей со священнослужителем перед крещением воспринималось если не отрицательно, то с раздражением. К примеру, один из респондентов (Сергей, 24, в 2012 году крестил дочь) отмечал в

интервью, что чувствовал дискомфорт, как на экзамене. Другой респондент (Ирина, 31, была крестной в 2013) про беседу со священником сказала, что «ничего нового я и не услышала <...> я все это уже поискала в Интернете». Можно предположить, что таким образом респонденты защищают свое «знание» и не принимают, что кто-то извне может его изменить / исправить или, что еще критичней, оценить.

Во-вторых, полученное знание является достаточным, а что не знаешь «тогда бабушки в начале храма подскажут» (Елена, 32) или «и не стоит переживать... стой и стой, там все скажут, что делать» (Алексей, 42).

В-третьих, интересна структура передаваемого знания об обряде. Это уже свой сконструированный опыт, готовый для передачи и восприятия другими. Выбирают чаще всего храм, а не священнослужителя. Выбор храма зависит от престижности, цен, красоты убранства. Священник оценивается как «хороший» или «плохой» в зависимости от того, как он коммуницировал во время обряда. В рассказах респондентов доминируют предметы и вещи, важные в мире ребенка и лишённые сакрального смысла. К примеру, «мальчику важнее крестный, он его и держит и вносит в алтарь» (Ирина, 31); «первое, что надо купить это костюмчик, крестик, две иконы <...> если это мальчик, то все это покупает крестный» (Ксения, жен., 44); «крест дорогой не покупай, это пусть потом родители. Ты купи серебряный на веревочке, чтобы не натирало шею ребенку. Записала?» (Олег, 54). Заканчивается рассказ описанием, как «отмечали» крестины.

*Второй вариант – внешний*, когда верующий включает в свой опыт новые элементы, находящиеся вне его мировоззренческой картины мира – связан чаще всего с интересом к восточным системам: йога, фэн-шуй, астрология. Здесь выше, чем в первом варианте, интерес к символике и значению, а практическая значимость не связана с какими-то важными событиями. Это повседневность, которая требует либо своеобразного украшения, либо подключения дополнительных «сил» для защиты или успеха.

Одним из ярких примеров является рассказ респондента (Маргарита, 43) о назаре или «глазе Фатимы». Она привезла его с отпуска из Турции еще в 1998 году, потом он «стал помогать» и она решила о нем «почитать... и прочла много книг штук 10–20» и сейчас подруги «считают ее специалистом по этому вопросу». Сохраняя основную функцию назара, респондент считает, что это «не мусульманский знак, а древнейший и встречался еще у славян в древности в нашем Крыму», но не правда, что «чем больше он, тем лучше... он должен быть скрытым». По мнению респондента, «глаз Фатимы» помогает от сглаза, порчи, плохого настроения начальника и «чтоб мужику твоему глазки не строили». Здесь прекрасно видно, как респондент выбирает нужные ему знания и конструирует новые собственные представления. Она берет научную точку зрения, что назар связан с дотурецкими верованиями и что амулет встречается на территории, в том числе, и Крыма – это скорее всего придает ему большую силу (чем древнее – тем сильнее). Маргарита «переселяет» туда древних славян (до нашей эры) и использует активно актуальный социально-политический лозунг «Крым наш» (это интервью было взято 14 апреля 2014 года). На вопрос, можно ли носить «глаз» вместе с крестом, респондент указала, что «крестик висит на шее и виден всегда, а глаз должен быть скрыт... как скрытое оружие, понимаешь?». Мы видим объяснение практическое, повседневное, не связанное с пересечением двух религиозных традиций.

Подводя итоги, можно отметить, что при варианте, когда индивид сталкивается с чем-то необычным, требующим получения нового знания, но в рамках традиционной для него системы, то методом получения нового знания является под-

ражание, а источником – окружение. При этом доминирующие системы знания, являющиеся официальным учением, воспринимаются как навязываемые, что приводят их к полному или частичному отторжению. Индивид оставляет за собой право выбрать то в системе религиозных знаний, что ему больше нравится. Это, по сути, и является бриколажем или «лоскутным верованием» [4, с. 161–175]. Если знание связано с внешними мировоззренческими системами, то методом служит моделирование, а недостающая информация черпается из соответствующей литературы / Интернета. В обоих вариантах накопленный опыт и знание делает респондента «специалистом» и позволяет передавать его другим.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Колосова Е.А. Развивающая литература для раннего самообразования: опыт социологического анализа. URL : [http://www.ssa-rss.ru/abstract\\_bank/1249905645.pdf](http://www.ssa-rss.ru/abstract_bank/1249905645.pdf) (дата обращения: 27.06.2014).
2. Свиридов А.Н. Педагогический потенциал социализации: моногр. / М-во образования и науки РФ, Барнаул. гос. пед. ун-т. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004.
3. Фолиева Т.А. Самосоциализация в мультикультурном обществе // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2013. № 8 (83). С. 11–15.
4. Hervieu – Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003. – p. 161–175.

#### REFERENCES

1. Kolosov E.A. Developing literature for the early self-education: experience of sociological analysis. URL : [http://www.ssa-rss.ru/abstract\\_bank/1249905645.pdf](http://www.ssa-rss.ru/abstract_bank/1249905645.pdf) (assessed date: 27.06.2014).
2. Sviridov A.N. Pedagogical potential of socialization: monograph / Ministry of Education and Science of the Russian Federation, Barnaul. State pedagogical institute Barnaul: Publishing house BSPI, 2004.
3. Folieva T.A. Selfsocialization in the multicultural society // Izvestiya of Volograd state pedagogical university. 2013. № 8 (83). P. 11–15.
4. Hervieu – Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishing, 2003. – p. 161–175.

## РАЗДЕЛ 5. Религия в контексте социального управления

*Арзуманов И.А.*

*(Иркутский государственный университет, Иркутск)*

### ПРОБЛЕМЫ ГОСУДАРСТВЕННОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ ИНТЕГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ВОСТОЧНО-СИБИРСКОМ РЕГИОНЕ XIX-XXI ВВ.: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

**Аннотация.** Вскрытые методологические противоречия подчёркивают проблемы государственного регулирования интеграционных процессов в Восточно-Сибирском регионе, характеризующиеся недостатком возможности использования чисто конфессиональных детерминант в реализации фундаментальной цели – достигнуть духовного единства в гражданском обществе. В контексте поликонфессионализма эта задача становится проблемой, не имеющей достаточных методологических оснований для своего решения в рамках доктринальных оснований конфессиональной культуры.

**Ключевые слова:** социальный контроль, публичное управление, государственное регулирование, этноконфессиональная сфера, ламаизм, Восточная Сибирь.

*Arzumanov I.A.*

*(Irkutsk State University, Irkutsk)*

### PROBLEMS OF GOVERNMENTAL REGULATION OF THE INTEGRATION PROCESSES IN THE EAST SIBERIAN REGION XIX-XXI CENTURIES: ETHNOCONFESSIONAL ASPECT

**Abstract.** Revealed methodological contradictions underlying the problems of governmental regulation of the integration processes in the East Siberian region, characterized by lack of possibility of using purely confessional determinations in implementing the fundamental goal – to achieve spiritual unity in a civil society. In the context of polyconfessionalism this task becomes a problem with no sufficient methodological grounds to solve it within the doctrinal foundations of a confessional culture.

**Key words:** Social control, public administration, government regulation, ethnoconfessional sphere, Lamaism, Eastern Siberia.

К основным проблемам, имеющим ярко выраженный дискуссионный характер, относятся проблемы сущности, структуры и механизмов государственного управления и регулирования общественных отношений. Рассмотрение данного блока не может проходить вне общеметодологических посылов сложившегося понимания природы собственно социального управления и контроля. Со времен античности, выделившей в общей структуре социального управления и контроля его субъект, объект, а также социальный характер организации (Платон, Аристотель), под управлением уже понимался процесс воздействия на социум и его структурные составляющие.

Современное понимание сущности социального управления непосредственно опирается на современные позиции, увязывающие действие механизма социального контроля с установлением гражданского состояния социума, при котором упорядочивается деятельность социальных групп и отдельных индивидов. В рамках



теории общественного договора непосредственно усиливается (актуализируемый социально-политическими реалиями) дискурс понимания сущности государственного регулирования как ключевого звена общей структуры механизма социального управления. Не случайно в связи с этим вопросы общесоциального управления соотносятся с проблематикой контрольных функций, делегируемых в рамках современной концепции общественного договора государству. Контрольный характер функций государственного управления – неперемнная атрибутика государства как центрального звена политической системы общества. Прежде всего, потому, что государственное управление является способом осуществления, реализации государственной власти [15, с.55–56]. При этом необходимо учитывать, что «наиболее близким, адекватным, отвечающим сущности управления является его определение посредством термина «воздействие», который указывает на главное в управлении – момент влияния на сознание, поведение и деятельность людей» [5, с.62] органов, институтов, структур государства на общество в целом, отдельные его сферы.

Не является исключением в этом ряду и сфера продуцирования духовно-нравственных кодов аксиологических модусов социокультурного единства общества – религиозной детерминации общественных отношений. Социально-коммуникационная специфика динамики социогенеза, выявленная еще Габриэлем Тардом, лежит в основе обоснования принципов социального контроля общества над нормативным соответствием поведения его членов. Теория социального контроля, разработанная Эдвардом Россом и Робертом Парком, на современном этапе связывается с пониманием специфики социального контроля в общем механизме обеспечения управления обществом. Понятийно-категориальная триада «социальное управление – государственное управление – государственное регулирование» в своем функциональном соотношении определяет различные уровни и структуры механизма социального контроля. Причем государственное регулирование этноконфессиональной сферы является его специфической формой в силу особой зависимости от социокультурных характеристик политико-правовых конструкций – формы государства, государственного устройства и политического режима. Структура государственного регулирования этноконфессиональной сферы общественных отношений включает в себя две основные стадии – стадию нормотворчества и стадию собственно позитивно-правового регулирования.

В этой спецификации анализ проблем государственного регулирования интеграционных процессов в Восточно-Сибирском регионе XIX-XX вв. интересен в том смысле, что он выявляет методологическую прецедентность стоящих перед государством задач обеспечения социокультурного единства. Вопросы государственного регулирования этноконфессиональной сферы общественных отношений в российской империи решались в контексте национальной политики. В качестве ее идеологической основы выступали институты российской православной церкви (РПЦ), функционирующие в специфических условиях правового режима веротерпимости, сложившегося в империи. Социально-политическая стратификация национального пространства осуществлялась по признаку религиозно-конфессиональной принадлежности.

Необходимо отметить, что в настоящее время данная функциональная взаимосвязь религиозно-конфессионального и национального выражается в термине «этноконфессиональное» (достаточно прочно вошедшем в понятийный аппарат как религиоведческих и культурологических, так и политико-правовых исследований). В рамках правового режима веротерпимости (сложившегося в течение XVIII в. и закрепленного в ряде нормативно-правовых актов XVIII-XIX вв., а также в Своде

Законов Российской империи 1832 г.) конфессиональный (вероисповедный) фактор рассматривался в качестве основного маркера государственного регулирования национально-религиозной сферы. Конфессиональные институты являлись основным инструментом идеолого-интеграционной функции государства, реализуемой в рамках национальной политики. Понятийное сопряжение «идеологии», «конфессионального» в ракурсе политических отношений, функций и роли государства в политической системе общества не случайно. С понятием «идеология» связывают не только систему политических, правовых, нравственных, философских взглядов и идей, но и систему ментальных ценностей, присущих человеческому обществу в тот или иной этап его социокультурного и политического развития. К.С. Гаджиев отмечает, в частности, ряд аспектов, характеризующих современное понятие идеологии. Во-первых, взаимосвязь с общемировыми мировоззренческими системами; во-вторых, обусловленность данными мировоззренческими системами создаваемых программных установок; в-третьих, разработка стратегий, в рамках которых данные программные установки реализуются; в-четвертых, осуществление пропаганды, и в-пятых, конкретные меры в целях реализации выработанных программных установок [6, с. 243; 4, с. 106–115].

Вероисповедная политика в данном понятийно-смысловом поле выступает в качестве функционально-идеологической доминанты интегративных процессов в социальной и политической системах. Проблематика религиозных аспектов политической культуры выводит на анализ соотношений политики и идеологии, идеологии и мировоззрения [6, с. 243; 1, с.244–251], идеологии и религии, идеологии и культуры. В дедуктивно-индуктивном ракурсе данный спектр возможно развернуть от философско-политического и политологического дискурсов до проекции в практико-прогностической плоскости в силу того, что понятие «идеология» подразумевает наличие образцов поведения (политического и правомерного), при условии разделения ценностей определенного социума [9, с. 276]. Специфической чертой государственного управления этноконфессиональной сферой в имперской России вплоть до начала XX в. являлось отсутствие как специальных органов государственной власти по реализации национальной политики, так и представительного-законодательного органа, выражающего интересы многочисленных этноконфессиональных групп населения. В условиях российского самодержавия высшим юридическим источником права в сфере национальной и религиозной политики являлся император. В Восточно-Сибирском регионе решение вопроса о ценностной детерминации интеграционных процессов, как правило, опиралось на статусно-правовой фактор конфессиональных доминант. Одним из основных структурных элементов в общем ряду религиозной системы Восточно-Сибирского региона, безусловно, являлся (и является на современном этапе) ламаизм. Необходимо помнить, что «Положение о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» 1853 г., разработанное Н.Н. Муравьевым-Амурским [7, с. 165–170; 8, с. 270–280], являлось базовым нормативно-правовым актом, регулирующим правовой статус институтов ламаизма в Восточной Сибири начиная со второй половины XIX в. до начала XX в. Но в свое время Положение 1853 г. не было внесено в Свод Законов Российской Империи, сохраняя, таким образом, возможность тактического изменения своих пунктов в зависимости от обстоятельств.

Данное решение было достаточно прагматичным, поскольку, несмотря на более чем двухвековую историю бытования российского ламаизма, многие

стороны его вероучения и практики на момент принятия Положения 1853 г. не были уяснены до конца. До конца не уяснены они даже на современном этапе. Особенно это касается специфики государственного контроля механизмов политизации ламаистских тантрических культов в геополитических условиях АТР [3, с. 46–57; 2, с. 221–225]. В связи с этим новый проект Положения, разработанный Министерством внутренних дел, был вынесен иркутским генерал-губернатором А.Н. Селивановым на обсуждение, состоявшееся в рамках Иркутского совещания в ноябре 1909 г. В его работе принимали участие представители местной администрации – лица, компетентные в вопросах ламаистского вероисповедания (А.М. Позднеев и другие), а также представители ламаистского и православного духовенства. Материалы протокола совещания достаточно четко характеризуют смену вектора государственного интереса в методике и алгоритме регулирования интеграционных процессов в Восточно-Сибирском регионе. В общем русле либерализации государственно-правового регулирования на предварительном этапе – нормотворчестве – определялись приоритеты идеолого-интеграционной функции.

В рамках проекта нового Положения, уточняющего правовой статус ламаизма в этноконфессиональном спектре, государство отказывалось от излишней регламентации функционирования ламаистских институтов. В своей пояснительной записке на имя министра внутренних дел генерал-губернатор отмечал ключевые моменты государственного управления, носящие, по его мнению, принципиальный характер. К таковым относились параграфы 19-30, посвященные регламентации выбора и порядка утверждения Хамбо-ламы, настоятелей дацанов (пар. 31), особенностям их правового статуса (права, обязанности, ответственность), вопросам подотчетности структурам имперской администрации, квалификационным требованиям к штатным ламам, вопросам имущественного и экономико-хозяйственного плана и пр.

Изменившиеся к началу XX в. условия геополитического и территориально-административного порядка (в частности, введение в строй Транссиба, завершение Волостной реформы в Предбайкалье) позволили не только снять излишнюю регламентацию и отнести целый ряд вопросов к компетенции лам, но и сделать попытку нивелировать структурную подчиненность Хамбо-ламы, корректируя порядок его утверждения высшей властью в лице императора. Так, А.Н. Селиванов предлагал откорректировать параграфы Положения 1953 г. касательно утверждения императором Хамбо-ламы в его должности, заменив выдаваемую в таком случае (согласно Положению 1853 г.) Высочайшую грамоту Высочайшим приказом. Цель – привести правовой статус Хамбо-ламы в соответствие с его локально-региональным и доктринально-конфессиональным характером. В последнем случае генерал-губернатор А.Н. Селиванов опирается на то, что Высочайшая грамота выдается Католикосу Армяно-Григорианской церкви. Католикос является главой одной из христианских конфессий и, в связи с этим, по мнению генерал-губернатора, нельзя уравнивать христианскую религию с верованиями, содержащими «самые грубые черты антропоморфизма и фетишизма» [12]. Высказанные генерал-губернатором позиции свидетельствуют о коренной смене практического вектора вероисповедной политики в Восточной Сибири. Усиление интегративных тенденций в процессах государственного регулирования этноконфессиональной сферы Восточной Сибири на рубеже XIX-XX вв. было обусловлено: тенденциями к «выравниванию» уровня правового статуса истэблишмента ламаизма в начале XX в.; общемировыми процессами модернизации мировоззренческих систем стран «большой» традиции;

началом формирования институтов личных прав человека в условиях авторитарно-самодержавных принципов государственного регулирования этноконфессиональной сферы.

На рубеже XIX–XX вв. в основе модернизации религиозного законодательства лежал пересмотр модели государственно-церковных отношений. Реализация либеральных принципов свободы совести в условиях имперской России рядом государственных и общественных деятелей виделась в отделении Православной церкви от государства, а также во внутренних реформах самой православной церкви, без данного отделения невозможных [11, с. 87; 10, с. 300–348]. Понятие государственного регулирования, включающего в свой состав нормотворчество деятельности государства, связанную с созданием, а также изменением и отменой норм позитивного права, в указанный период [13, с. 36–44; 14, с. 11–18] наполнилось конкретным либеральным содержанием реформ в идеологической сфере.

Государственное регулирование этноконфессиональной сферы в Восточно-Сибирском регионе имперского периода имеет свою специфику в силу геополитического положения региона. Данный фактор определял характер и динамику процессов регуляции в политических границах Российской империи. Субъектами государственного регулирования ламаистской страты конфессионально-идеологического пространства являлись государство, государственные органы, представители государственной власти, высшие иерархи ламаистской церкви и представители родового самоуправления.

Характеризуя проблематику государственного регулирования интеграционных процессов в Восточно-Сибирском регионе рубежа XX–XXI вв., необходимо иметь в виду специфику методологической стратификации религиозного пространства по конфессиональному признаку, детерминированного доктринальным уровнем религиозного сознания. Данный уровень преимущественно и определяет весь спектр конфессионального многообразия. Возникает вопрос: что считать непосредственной основой духовного единения, возможно ли подразумевать под ним единство системы ценностей экзистенциального порядка? Вопрос о духовном единстве гражданского общества становится практически не решаемым, если рассматривать религиозный фактор с учетом его конфессиональной стратификации. Этому невольно способствуют положения федеральных и региональных программ, направленных на всестороннее развитие этнокультурного и этноконфессионального своеобразия (как предмета политико-правовой охраны). Они фактически работают на дезинтеграцию общества по этноконфессиональному признаку. Если смоделировать данные процессы в условиях обострения социально-экономического и политического кризисов, то, как показывает мировой опыт, конфессиональный фактор усиливает этнополитизацию.

Данное положение, в первую очередь, касается Федеральной целевой программы (ФПЦ) «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» и принятой в Иркутской области программы «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов Иркутской области на 2014–2020 гг.». Данный посыл определяет и сепарационный характер процессов этнокультурной дифференциации, усугубленных конфессиональным фактором. Вследствие этого целевые установки ФЦП и ее региональных реплик, в контексте этноконфессиональной детерминации, не имеют под собой реальных макрометодологических оснований для их осуществления. Духовное единство не должно выстраиваться только лишь по конфессионально-детерминированному признаку, взятому в качестве непосредственного интегратора.

В связи с этим возникает еще одна методологическая проблема реализации ФЦП, связанная с дифференциацией правового и социально-политического статуса как традиционных конфессиональных страт (православие, ислам, буддизм, иудаизм), так и «нетрадиционных» религиозных институтов. Сам факт дифференциации конфессий по признаку их традиционности объективно подвергается ревизии, как минимум, по двум пунктам. Во-первых, в силу государственно-этноисторической специфики форм и политико-правовых моделей отношений государства и общественных институтов имперского и советского периодов (в границах которых данный признак сформировался в качестве типологического). Во-вторых, в силу современных конституционных моделей взаимоотношений государства и структур гражданского общества. В основе современной модели лежат либерально-демократические принципы равноправия и равнозначности общественных институтов, в том числе и религиозных.

Последнее обстоятельство, в условиях режима светскости государства, подвергается наибольшей трансформации в силу декларации того же признака традиционности некоторых конфессиональных институтов и их вклада в исторический процесс формирования российской государственности и культуры. Латентной радикализации этноконфессиональной ситуации способствуют и проблемы коренных малочисленных народов (КМН) Сибири. Они увязываются как с экономическими и экологическими факторами, влияющими на традиционные формы хозяйствования, так и с этнокультурными – сохранением и развитием языка, особенностями мировоззренческого комплекса. Так, в резолюции II съезда КМН Иркутской области (от 12-13 декабря 2012 г.) обеспечение соблюдения прав КМН на приоритетное пользование животным миром связывается с культурой, обычаями и традициями (как правило, рассматриваемыми в рамках социокультурного комплекса шаманизма). В свою очередь, проблемы оптимизации государственного управления экономическим положением КМН соотносятся с активизацией культурно-просветительской работы, направленной на сохранение, развитие и повышение значимости культурного наследия КМН Иркутской области. Все вышеперечисленное ставит ряд проблем по выработке методологии реализации интеграционно-идеологической функции государства и конфессиональной толерантности.

Одним из перспективных направлений решения этноконфессиональных проблем гражданского единения является апелляция к ценностям «гражданской религии». Именно данный вектор фактически продекларирован в концептуальных заявлениях руководителей государства и программных документах по национальной политике. Такие ценности, как общность истории и культуры, братство народов, гражданская активность, патриотизм, нравственные основы – подаются в качестве базового компонента национальной идеи. Данный ракурс непосредственно выводит на позиции, связанные с идеологической функцией государства и механизмами ее реализации. На современном этапе механизм реализации программы единства российской нации и этнокультурного развития народов России отчасти обусловлен нормативно-правовой базой вероисповедной политики, нивелирующей саму возможность проявления конфессионально-миссиологического негатива нормами различных отраслей права.

Здесь необходимо отметить еще одну грань региональной проблематики, связанной с этноконфессиональным фактором и моделями механизма укрепления единства российской нации. К средствам реализации ФЦП преимущественно относятся мероприятия, направленные на пропаганду этнокультурных ценностей в качестве основных факторов «единства в многообразии». На практике мы имеем

пропагандистско-идеологическую составляющую программы, которая не решает вопрос о выработке общенациональной идеи, реализовать которую она призвана. Относительно этноконфессионального фактора, способствующего актуализации активной гражданской позиции, необходимо констатировать, что социальные вызовы такого масштаба трудно будет реализовать традиционным конфессиональным институтам как федерального, так и регионального масштаба.

Таким образом, выявляемые методологические противоречия, лежащие в основе проблем государственного регулирования интеграционных процессов в Восточно-Сибирском регионе, на современном этапе характеризуются рядом особенностей. Во-первых, невозможность использования сугубо конфессиональных детерминаций при реализации основной задачи – выработки духовного единения в условиях поликонфессиональности – превращает данную задачу в проблему, не имеющую в доктринальных основах конфессиональной культуры методологических оснований для решения. Во-вторых, ослабление функций социального контроля со стороны государства, его «уход» из экономической и идеологической макросфер общественных отношений актуализирует процессы политизации интеграционного потенциала религиозно-культурных комплексов титульных наций и народов субъектов Российской Федерации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арзуманов И.А. Культур-конфессиональный фактор в процессах консолидации социополитического пространства Байкальской Сибири // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2009. – № 1 (3). – С. 244-251.
2. Арзуманов И.А. Ламаизм: к вопросу о практике вероисповедной политики России имперского периода в Байкальском регионе (по материалам НАРБ) // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2011. – № 2 (7). – С. 221-225.
3. Арзуманов И.А. Религиозная культура Байкальского региона: историко-религиоведческий анализ нормативно-правовой стратификации буддизма // Научный вестник Белгородского государственного университета. – № 2 (57). – Белгород: Изд-во БелГУ, 2009. – С. 46-57.
4. Арзуманов И.А., Юрковский А.В. Модернизационные аспекты вероисповедной политики стран Северо-Восточной Азии XX-XXI вв. Часть 1 // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение» – 2012. – № 2 (9) в 2-х частях. – Ч. 1. – С. 106-115.
5. Атаманчук Г.В. Теория государственного управления: курс лекций. – М., 2005. – С. 62.
6. Гаджиев К.С. Политическая наука: Учебное пособие. – М.: Междунар. отношения, 1995. – С. 243.
7. Зуляр Ю.А. Деятельность Н.Н. Муравьева-Амурского в Сибири и на Дальнем Востоке (к 200-летию со дня рождения) / Ю.А. Зуляр, В.А. Снытко // География и природные ресурсы. – 2010. – № 1. – С. 165-170.
8. Казарин В.Н. Н.Н. Муравьев-Амурский в материалах Всероссийской конференции «Сибирское общество в контексте мировой и российской истории (XIX–XX вв.)». // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – Иркутск, 2011. – № 1 (6). – С. 270–280.
9. Конституционное (государственное) право зарубежных стран. Общая часть. Учебник для Вузов / Рук. авт. колл. и отв. ред. Б.А. Страшун. – 4-е изд., обновл. и дораб. – М.: Норма, 2005. – С. 276.

10. Лебедев М. Взаимные отношения церкви и государства по воззрениям славянофилов (опыт оправдания системы отделения церкви от государства). – Казань, 1907. – С. 300-348.
11. Мельгунов С. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести) – Вып. I. – М., 1907. – С. 87.
12. Протокол заседания по вопросу об изменении Положения по управлению вероисповедными делами бурят-ламаитов, состоявшегося в Иркутске 25 сентября 1909 г. – <http://imbarchive.ru/index.php?id=71&topic=10> Л. 2.
13. Пьянов Н.А. О государственном регулировании общественных отношений / Н.А. Пьянов // Ленинградский Юридический Журнал. – 2011. – № 2 (24). – С. 36-44.
14. Чефранова Е.А. Теоретические основы механизма правового регулирования общественных отношений / Е. А. Чефранова // Вестник Российской правовой академии. – 2005. – № 2. – С. 11-18.
15. Чиркин В.Е. Государственное управление. Элементарный курс. – М., 2002. – С. 55-56.

#### REFERENCES

1. Arzumanov I.A. Cultures-confessional factor in processes of consolidation of socio-political space of the Baikal Siberia // News of Irkutsk state university. Series "Political science. Religion studies". – 2009 . – No. 1 (3). – Page 244-251.
2. Arzumanov I.A. Lamaism: to a question of practice of religious policy of Russia of the imperial period in Baikal region (on materials NARB)//News of Irkutsk state university. Series "Political science. Religion studies". — 2011 . — No. 2 (7). — Page 221-225.
- 3 . Arzumanov I.A. Religious culture of the Baikal region: historical and theological analysis of standard and legal stratification of the Buddhism // Scientific messenger of the Belgorod state university. — No. 2 (57). — Belgorod: Publishing house of BELGU, 2009. — Page 46-57.
4. Arzumanov I.A., Yurkovsky A.V. Modernization aspects of religious policy of North-east Asia countries of the XX-XXI centuries. Part 1//News of Irkutsk state university. Series "Political science. Religion studies" – 2012. – No. 2 (9) in 2 parts. – P.1. – Page 106-115.
5. Atamanchuk G. V. Theory of public administration: course of lectures. – М, 2005. – Page 62.
6. Gadzhiyev K.S. Political science: Manual. – М.: International relations, 1995. – Page 243.
- 7 . Zulyar Yu.A. N. N. Muravyev-Amursky's activity in Siberia and in the Far East (to the 200 anniversary since birth) / Yu.A. Zulyar, V.A. Snytko//Geography and natural resources. – 2010 . – No. 1. – Page 165-170.
8. Kazarin V. N. N. Muravyev-Amursky in materials of Vserossiysky conference "The Siberian society in a context of world and Russian history (the XIX-XX centuries). // News of Irkutsk state university. Series "Political science. Religion studies". – Irkutsk, 2011. – No. 1 (6). – Page 270-280.
9. Constitutional (state) law of foreign countries. General part. The textbook for Higher education institutions / Hands. bus stake. and resp. edition B. A. Strashun. – 4 prod. renewed and completed. – М.: Norm, 2005. – Page 276.
10. Lebedev M. The mutual relations of church and the state on views of Slavophiles (experience of a justification of system of office of church from the state). – Kazan, 1907. – Page 300-348.
11. Melgunov S. Church and the state in Russia (to a question of a freedom of worship) – Вып. I. – М, 1907. – Page 87.
12. The minutes on the issue of Situation change on management of religious affairs Bur-yats-lamaists, taken place in Irkutsk on September 25, 1909 – <http://imbarchive.ru/index.php?id=71&topic=10> L. 2 .

13. Pyanov N. A. About state regulation of the public relations/N A. Pyanov//Leningrad Legal Journal. – 2011 . – No. 2 (24). – Page 36-44.
14. Chefranova E.A. Theoretical bases of the mechanism of legal regulation of the public relations / E. A. Chefranova//Messenger of the Russian legal academy. – 2005 . – No. 2. – Page 11-18.
15. Chirkin V. E. Public administration. Elementary course. – М, 2002. – Page 55-56.

*Готовкина М.С.  
(НИУ «БелГУ», Белгород)*

## **СОЦИАЛЬНОЕ ПАРНЕРСТВО РПЦ И СИСТЕМЫ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

**Аннотация.** В статье рассмотрены основные направления взаимодействия между Русской Православной Церковью и системой здравоохранения. Контакты происходят на двух уровнях: индивидуальном и институциональном. Эмпирические исследования показывают, что субъекты партнерства признают важность и необходимость совместной деятельности, выражают готовность к участию в ней. Основное препятствие состоит в отсутствии формальных регламентов для контактов религиозных объединений и медицинских учреждений. Решение этой проблемы благоприятно скажется на религиозной и медицинской деятельности.

**Ключевые слова:** православие, медицина, взаимодействие.

*Gotovkina M.S.  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)*

## **SOCIAL PARTNERSHIP OF ROC AND HEALTH CARE SYSTEM: PROBLEMS AN PROSPECTS**

**Abstract.** The article describes the main areas of cooperation between the Russian Orthodox Church and the health care system. Contacts take place at two levels: individual and institutional. Empirical studies show that the subjects of partnership recognize the importance of and the need for joint action, are willing to participate in it. The main obstacle is the lack of formal regulations for contacts between religious organizations and medical institutions. Solving this problem will favorably influence the religious and medical activities.

**Key words:** orthodoxy, medicine, interaction.

В Основах социальной концепции Русской Православной Церкви одним из приоритетных направлений социальной деятельности обозначено взаимодействие Церкви и системы здравоохранения. Основные направления этого взаимодействия: оказание социально-медицинской помощи ВИЧ-инфицированным больным, профилактика и оказание помощи лицам, страдающим алкоголе- и нарко- зависимостями, оказание паллиативной помощи и другие. Безусловно, что главным направлением социальной деятельности Православной Церкви является транслирование нравственных, моральных и этических ценностей, в том числе в медицинской практике.

Представляется возможным выделить два основных уровня во взаимодействии РПЦ и системы здравоохранения. Первый – это непосредственное взаимодействие между индивидуальными субъектами: представителями Православной



Церкви (священнослужителями, сестрами милосердия, волонтерами) и представителями системы здравоохранения (врачами, медицинским персоналом), а также представителями Православной Церкви и пациентами. На втором уровне речь идет о взаимодействии институциональных субъектов – государственных и общественных, в том числе религиозных, организаций.

На первом уровне взаимодействия имеет место признание необходимости развития социального партнерства. Это подтверждает ряд социологических исследований. Например, А.Е. Черкасовой на основании проведенного исследования (n = 400) был сделан вывод о том, что большинство медицинских работников и пациентов считают необходимым развитие отношений между здравоохранением и Русской Православной Церковью. Опрошенные в ходе исследования священнослужители (n = 100) так же выражают готовность к развитию сотрудничества [3].

Тем не менее, на сегодняшний день остается множество нерешенных вопросов относительно статусных позиций сотрудников Церкви в организациях здравоохранения вопреки очевидному пониманию положительного значения взаимодействия этих социальных институтов. Отсутствие четко разработанной схемы регламентаций действий последних является камнем преткновения дальнейшего сотрудничества на втором уровне. По мнению М.В. Манько, нехватка формализованных процедур затрудняет взаимодействие системы здравоохранения с Православной Церковью, их разработка и реальное внедрение позволит разграничить взаимную ответственность [2, с. 211–216]. А.М. Капалин тоже полагает, что для дальнейшего развития социального партнерства между Церковью и государством существенным барьером является отсутствие нормативно-правовой базы взаимодействия [1].

Таким образом, хотя сложилось противоречие между реальной ситуацией и требованиями времени, очевидно, что социальное партнерство Русской Православной Церкви и системы здравоохранения может способствовать возрастанию роли духовно-нравственного содержания медицинской помощи, доступности ее широким слоям населения и т.д. Совокупность этих факторов, безусловно, окажет положительное влияние на качество предоставляемой медицинской помощи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Капалин А.М. Социальные функции института русской православной церкви: Автореф. дис... канд. соц. наук. Тюмень, 2009. 26 с.
2. Манько М.В. Некоторые исторические аспекты взаимодействия классической медицины и Русской Православной Церкви // Аспирант и соискатель. 2006. №2. С. 211-216.
3. Черкасова А.Е. Институциональное взаимодействие медицины и религии: дис... докт. мед. наук. М, 2005. 325 с.

#### REFERENCES

1. Kapalin A.M. Social functions of Russian Orthodox Church institute: abstract thesis. the social. sciences. Tyumen, 2009. 26 pages.
2. Manko M. V. Some historical aspects of interaction between classical medicine and Russian Orthodox Church//Graduate student and competitor. 2006 . No. 2. Page 211-216.
3. Cherkasova A.E. Institutional interaction between medicine and religion: Dissertation ... Doc. medical sciences. M, 2005. 325 pages.

*Кисиленко А.В.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ДОЛГ КАК МОТИВ ВОЛОНТЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МОЛОДЕЖИ

**Аннотация.** В статье рассматриваются мотивы участия молодежи в волонтерской деятельности. Особое внимание обращается на альтруистическую мотивацию, которая детерминирована в России главным образом религиозными традициями православия. Описываются возможные направления развития молодежного волонтерского движения.

**Ключевые слова:** волонтерская деятельность, мотивация, альтруизм, религиозный долг, менталитет.

*Kisilenko A.V.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## RELIGIOUS DUTY AS A MOTIVE YOUTH VOLUNTEER ACTIVITY

**Abstract.** The article discusses the motives of youth participation to in volunteer activities. Particular attention is drawn to the altruistic motivation, which is determined in Russia mainly religious traditions of Orthodoxy. Describes the possible directions of development of the youth volunteerism.

**Key words:** volunteering, motivation, altruism, religious duty, mentality.

В XXI веке понятие «волонтерство», ранее используемое исключительно в военном контексте, обретает новые смысловые оттенки в педагогике, психологии, экономике, прежде всего, социологии. Волонтерскую деятельность, с одной стороны, вполне обоснованно определяют как эффективный инструмент воспитания, социализации, самореализации личности, как систему социально-психологических отношений, специфическую форму трудовой занятости и одновременно как вид социальной деятельности с присущими ей целями, мотивами, системой норм, ценностей и т.д. Социальный эффект волонтерской деятельности, который зарубежные авторы обозначают как «пробуждение потенциала членов общества для улучшения качества их жизни» [3, с. 111], постоянно воспроизводится, способствуя формированию групповой сплоченности, согласия, альтруизма, интеграции и кооперации, то есть всех тех форм, которые составляют основу солидарного общества, выступающего необходимым условием общественных трансформаций и обеспечивающего стабильность социальной системы. С другой стороны, масштабы этого воспроизводства в последние годы носят суженный характер, действующие меры государственной и общественной поддержки волонтерства остаются недостаточными для ее интенсивного развития, а существующая система организации волонтерской деятельности не является оптимальной и демонстрирует низкую отдачу.

Таким образом, потенциал волонтерской деятельности, которая способна сыграть огромную роль в формировании установки на реализацию внутренних возможностей, способностей личности, продуцировании интегрирующих связей между людьми, моделировании социальной реальности используется не в полной мере. Данное обстоятельство актуализирует задачу совершенствования организационных оснований волонтерства, особенно в среде молодежи, которая вполне способна стать базисом новой системной модели организации волонтерской дея-

тельности. Решение указанной задачи связано с возможностями социологического подхода в изучении волонтерства, который позволяет говорить о структуре волонтерской деятельности с определенными элементами. Их **выделение и изучение носит принципиальный характер**, поскольку позволяет диагностировать проблемные зоны функционирования системы молодежного волонтерства и, как следствие, возможные точки ее обновления (рис.):

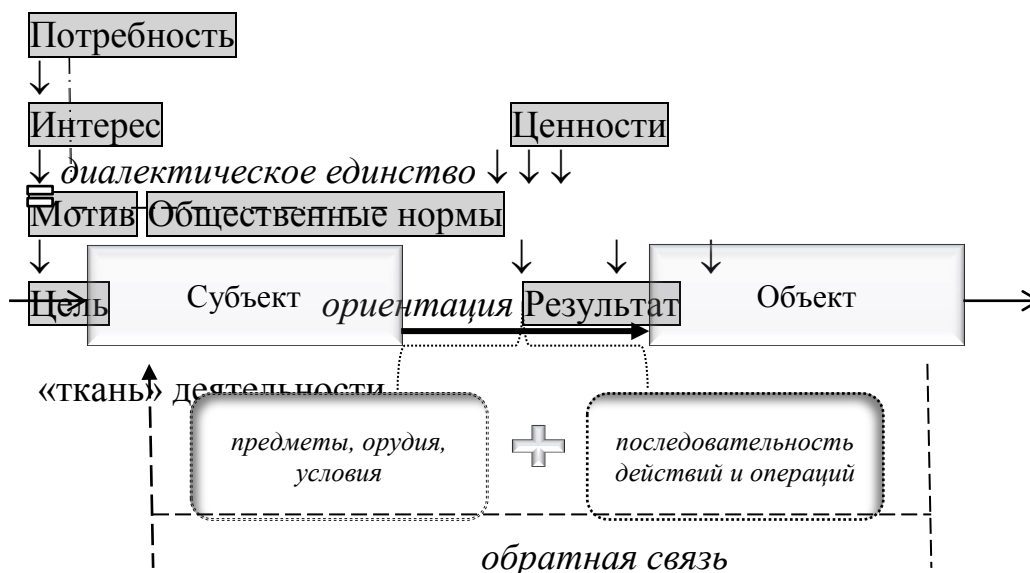


Рис. Элементы волонтерской деятельности

Основными структурными элементами, которые необходимо учитывать при формировании и развитии системы молодежного волонтерства, являются потребности, интересы и мотивы. Речь идет в первую очередь об интересах, потребностях и мотивах молодых людей как потенциальных или реальных субъектов социальной активности в сфере волонтерства. О.А. Рожнов отмечает, «что в настоящее время молодежная политика в России является сферой, в которой постоянно ощущается дистанция между попытками различных социальных акторов использовать, актуализировать потенциал молодежи и направить его в то или иное русло. Система идей, мероприятий, учреждений, кадров того или иного субъекта политической жизни в отношении молодежи разрабатывается и реализуется в интересах поддержки ею своей политической линии с учетом как сиюминутных, так и стратегических задач политической конкуренции» [4]. В результате создаются системы, исходящие из интересов государства, отдельных политических, общественных групп и объединений, но не из потребностей самой молодежи.

Широкий спектр мотивов участия молодежи в волонтерской деятельности можно условно разделить на две группы: прагматические, связанные с собственными нуждами молодого человека, и альтруистические, связанные с бескорыстной заботой о благополучии других людей, общества в целом. К первой группе мотивов относят желание проявить себя, приобрести определенные знания, умения, навыки, в том числе профессиональные, установить социальные контакты, пообщаться с единомышленниками, получить поддержку в дружеском взаимодействии, общественное признание или рекомендации для дальнейшего трудоустройства, карьерного роста, организовать свободное время и др. Среди мотивов альтруистического содержания выделяют помощь обществу и государству, реализацию чувства лич-

ной гражданской ответственности за происходящее, мотив сочувствия, а также религиозный, этический долг.

Мотив религиозного, этического долга является показателем высокого уровня личностного развития и базируется в России главным образом на ценностях христианства. Данный мотив предполагает определенную цель, предписываемую вероучительными принципами. Одним из индикаторов религиозной мотивации поведения индивида выступает выполнение им религиозных предписаний. «Помогай ближнему по силе твоей и берегись, чтобы тебе не впасть в то же», – говорит Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир.29:23). Добродетель, милосердие, человеколюбие – основные императивы христианской морали, детерминирующие социальную волонтерскую деятельность. Поведение, в основе которого лежит указанный мотив, обусловлено наличием у человека таких личностных диспозиций как сочувствие, сострадание, забота, ответственность и др.

Данные социологических исследований (ВЦИОМ, 2011 г.) фиксируют, что именно альтруистические мотивы участия молодежи в волонтерской деятельности являются лидирующими. В ходе всероссийского инициативного опроса респонденты отмечали, что становились волонтерами, чтобы помогать нуждающимся (58%), решать определенные проблемы (14%), а также из-за стремления отплатить людям добром за добро (12%) [1]. Следует отметить, что альтруистические мотивы социальной (и, в частности, волонтерской) деятельности формируются под воздействием как прямого, непосредственного, так и косвенного влияния религиозных традиций.

Прямое влияние предполагает непосредственную религиозную мотивацию (легитимацию) определённых типов активности, образцов действий, поступков, что предполагает религиозную идентичность личности. Так, например, в православном христианстве верующий «должен вести себя так, чтобы его воля и воля Бога были сонаправлены» [2, с. 57]. Это достигается двумя основными путями: либо через скрупулёзное выполнение религиозных предписаний, либо через осознанное, рефлексивное соотнесение себя, своей деятельности и своего жизненного проекта с христианским идеалом и принципами. Обычно верующий комбинирует тот и другой подход в разных «пропорциях». Вспомогательную роль здесь выполняют мирские мотивации, в основе которых лежит потребность в принадлежности, в коммуникации, в одобрении и ряд других универсальных мотивов деятельности человека в группе.

Косвенное влияние религии проявляется, прежде всего, в «остаточном» воздействии религиозных установок на общественную психологию, которое может сохраняться в течение длительного времени даже у поколений людей неверующих. Проф. В.Е. Семёнов говорит в этой связи о различных менталитетах современных россиян, составляющих спектр «полиментальности». В понимании автора «менталитет – это исторически сложившееся групповое долговременное умонастроение, единство (сплав) сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом выражении» [5, с. 6]. Он выделяет два типа менталитета: православно-российский и коллективно-социалистический, ориентированные на альтруистические ценности, и два типа менталитета: индивидуалистско-капиталистический (либеральный) и криминально-мафиозный, ориентированные на ценности индивидуалистического прагматизма и гедонизма [5, с. 6–7]. Исследования этого автора, проведённые в г. Санкт-Петербурге, показывают, что среди молодёжи «северной столицы» относительно преобладают первые два типа менталитета (17,2% и 8,8% соответственно), первый из которых связан с прямым, а второй – с косвенным влиянием традиционных для российского социума православно-христианских ценностей [5, с. 9].

Таким образом, волонтерская деятельность может быть детерминирована несколькими группами мотивов как альтруистического, так и прагматического характера, учет которых позволит создать систему молодежного волонтерства, представляющую уникальную возможность совместить удовлетворение личных потребностей молодых людей с потребностями общества и государства. Достижение такого результата, на наш взгляд, связано с 1) поддержкой проектных форм реализации молодежных добровольческих инициатив, поскольку проектные разработки, во-первых, выявляют потребности и интересы молодежи в области волонтерства, во-вторых, демонстрируют возможные сферы приложения молодежного добровольческого труда, в-третьих, способствуют росту субъектности молодежи и определяют траектории социального партнерства государства, общественных структур, коммерческого сектора и самих молодых людей, обеспечивая тем самым диалог между различными социальными акторами, вовлеченными в волонтерскую деятельность; 2) диверсификацией стимулирующих и мотивационных инструментов привлечения молодежи к волонтерской деятельности за счет освоения новых форм поощрения.

Поскольку в основе альтруистических мотивов социальной (и, в частности, волонтерской) деятельности лежит процесс инкультурации актором определенных религиозно-этических принципов и культуры, в качестве еще одного направления развития молодежного волонтерского движения выступает духовно-нравственное воспитание молодежи. В ситуации развития деструктивных социальных процессов, особенно в молодежной среде, системообразующим фактором нравственных преобразований российского общества могут стать переосмысленные традиции православной культуры и педагогики, основанные на примерах христианского учения о человеке, смысле его жизни, отношений с другими людьми, а также национальной истории и культуры.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. «Добровольчество в России: потенциал участия молодежи». URL: <http://wciom.ru/> (дата обращения: 10.07.2014).
2. Забаев И.В. Основные категории хозяйственной этики современного русского православия // Социальная реальность. 2007. № 10. С. 57.
3. Певная М.В. Волонтерство как социологическая проблема // Социологические исследования. 2013. № 2. С. 111.
4. Рожнов О.А. Управление молодежной политикой в современной России: дис. ... канд. социол. наук. М., 2005.
5. Семёнов В.Е. Ценностно-ментальная дифференциация и согласие в современном российском обществе // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2013. Т. 5. № 2. С. 6.

#### REFERENCES

1. "Volunteering in Russia: potential of youth participation ". URL: <http://wciom.ru/>(assessed date: 10.07.2014).
2. Zabaev I.V. Main categories of economic ethics of modern Russian Orthodoxy//Social reality. 2007. No. 10. Page 57.
3. Pevnaja M. V. Volunteering as a sociological problem//Sociological researches. 2013. No. 2. Page 111.
4. Rozhnov O. A. Management of youth policy in modern Russia: thesis in social sciences. M, 2005.
5. Semyonov V. E. Valuable and mental differentiation and a consent in modern Russian society//the Bulletin of the Leningrad state university of A.S. Pushkin. 2013. T. 5. No. 2. Page 6.

*Копылов О.В.*  
(Пермский филиал МЭСИ, Пермь)

## МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОЙ ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИИ

**Аннотация.** В статье проанализированы церковно-государственные связи в российских регионах с диалогической позиции.

**Ключевые слова:** диалог, межрелигиозные связи, А. Мень, церковно-государственные связи.

*Kopylov O.V.*  
(Perm branch of Moscow State University of Economics,  
Statistics and Informatics, Perm)

## INTERRELIGION DIALOGUE: ANALYSIS OF STATE-CHURCH POLITICS IN RUSSIA

**Abstract:** The article analyzes the state-church relations in the Russian regions with dialogue position.

**Key words:** dialogue, interfaith relations, A. Men, state-church relations.

Диалог – это в первую очередь спокойная беседа двух равных людей, либо индивида и группы, либо различных групп и обществ с целью обмена информацией. Одним из важнейших принципов открытого диалога является умение слышать, понимать своего собеседника. «Диалог межрелигиозный – обсуждение различных проблем социального бытия, как религиозного, так и нерелигиозного характера, представителями двух и более религий. Диалог – это не просто коммуникация между двумя или более субъектами, но попытка установления взаимопонимания общих позиций или, по крайней мере, точек соприкосновения» [16, с. 54–55].

Особенно важен диалог и позиция диалогичности на современном этапе развития российской культуры и общества. «Эволюция культуры немыслима, – рассуждал наиболее яркий российский представитель межконфессионального (межрелигиозного) диалога, А. Мень, – без дискуссии мировоззрений» [5, с. 13]. Но как показывает анализ научно-практических конференций, проведенных в Белгороде, Москве и Перми за последние четыре года [6; 7; 9; 10; 11; 12], российская культура и общество все больше отказываются от диалога. Позицию диалогичности в современном российском обществе заменяет идеологический, либо конфессиональный догматизм, который все чаще начинает переходить в фанатизм и радикализм. Высказанное утверждение в полной мере подтверждает «Федеральный список экстремистских материалов» представленный на сайте Министерства Юстиции РФ [14], в который на конец января 2014 года включено 2219 материалов. Можно, конечно, возразить и сказать, что на данный момент существуют многочисленные научные аналитические материалы, которые критически рассматривают данный «Список» [1, с. 134–158; 2, с. 159–176; 13]. Но что особо интересно, научная критика «Списка», указывающая на малую компетентность экспертов и судей, которые включают материалы в «Список», имплицитно говорит, что даже государственные структуры отказываются от диалога. Тем самым проводят государственную политику, опира-

ясь на одно мировоззрение, отказывая инакомыслящим в возможности свободно высказывать свои мысли.

Указывая на основу диалога – понимание, А. Мень писал: «Люди обычно уподобляются слепцам из индийской притчи, которые пытались определить, что такое слон, ощупывая отдельные части его тела. Ни интуиция, ни эмпирическое, ни логическое знание не могут охватить во всей полноте Многомерную Реальность. Отсюда и разнообразие, противоречивость, расхождение верований.

При честном диалоге каждая из сторон должна отчетливо видеть эти расхождения. Иначе возникает путаница, которая мало способствует взаимопониманию» [5, с. 25–26]. Необходимо уточнить, что понимание другого в диалоге не просто восприятие информации, а возможность проникновения за систему, знаковые символы, которыми оперирует эта система, для того, чтобы наиболее адекватно постичь, скрытый в этих системных символах, смысл [4, с. 250].

Мы согласны с А. Менем, который настаивал, что многообразие является свойством свободной мысли, а также что для мысли «смертельны вивисекции, пусть даже производимые с самыми благими целями». Поэтому свободная мысль невозможна без диалога, так как «приказной окрик любого догматика душит ее» [5, с. 187].

Опираясь на вышесказанное, обозначим основную цель статьи: *применение практики диалогичности в современной государственно-церковной политике, в дискуссиях властных структур и различных групп российского общества, находящихся на позициях конкурирующих религиозных и нерелигиозных мировоззренческих убеждений.*

Для более детального анализа ситуации предлагаем обратиться к недавно вышедшему первому тому информационно-аналитического издания «Религиозно-общественная жизнь российских регионов» [8]. Сборник представляет результаты полевых исследований, описывает существенные процессы религиозной и религиозно-общественной жизни, что позволяет конкретно рассмотреть религиозную ситуацию в отдельном регионе нашей страны. Укажем, что данное издание является логическим продолжением и обновлением информации, представленной в широко известном семитомном коллективном проекте «Энциклопедия современной религиозной жизни России».

Наиболее значимым для нашего анализа является информация, раскрывающая взаимоотношения между различными религиозными группами, государственными институтами и общественными организациями. В сборнике представлена аналитическая информация по 19 регионам нашей страны. Из этих 19 регионов, только в 7 регионах (республика Адыгея, Алтайский край, Ненецкий автономный округ, Астраханская область, Республика Бурятия, Владимирская область, Ивановская область) отмечена лояльная позиция по отношению к религиозным меньшинствам, инакомыслящим людям и группам.

Особо примечательно, что с 2005 года по 16 октября 2013 года главой администрации (губернатором) Ивановской области являлся Михаил Мень, старший сын протоиерея Александра Меня. Позиционируя себя практикующим православным христианином, Михаил Мень «последовательно защищает протестантов от нападков со стороны части федеральных и региональных силовых структур, налаживает с протестантами партнерские отношения». В 2006 году на встрече губернатора с представителями религиозных конфессий региона Михаил Мень, раскрывая задачи своей государственно-конфессиональной политики, утверждал, что благополучие региона во многом зависит от взаимодействия и поддержки добрых отно-

шений со всеми конфессиями [8, с. 586–587]. Понимая, что толерантность и веротерпимость Михаила Меня привита и воспитана его отцом, Александром Менем, мы находим доказательство практического применения позиции диалогичности в межконфессиональных отношениях.

В остальных регионах, где так же поддерживается диалог между различными мировоззрениями, можно наблюдать схожую с Ивановской областью картину. Представители наиболее крупных религиозных организаций, либо государственной власти, стараясь сохранить хрупкое согласие между гражданами с различными мировоззренческими убеждениями, в первую очередь выбирают позицию диалогичности. Межконфессиональный диалог не только помогает в этих регионах сохранять стабильность и гражданское согласие, но и благотворно влияет на отношение к мировоззренческим убеждениям практикующих диалог. Например, склонность епископа Улан-Удэнского и Бурятского к открытости, «готовность к диалогу, терпимость к чужому мнению привели к постепенному росту авторитета и православия, и епископа» [8, с. 333].

Правда, на фоне общей тенденции к позиции диалога в этих регионах отмечены отдельные представители, склонные к нетерпимости и предвзятости по отношению к инакомыслящим. Но такие граждане при общей картине диалогичности выглядят как маргиналы и имеют малое влияние на общественное мнение.

И все же, в большинстве из представленных в первом томе информационно-аналитического издания регионов преобладает позиция отказа от диалога с представителями иных мировоззренческих убеждений. Анализ показывает, что отказ от позиции диалогичности в этих регионах задает самая многочисленная и влиятельная религиозная организация. Представим на наиболее ярких примерах, как отказ самой авторитетной религиозной традиции от межконфессионального диалога ведет к общему напряжению и гражданскому противостоянию.

В Республике Алтай основной градус нетерпимости к конкурирующим верованиям задают традиционные верования алтайцев, в первую очередь бурхаизм. Православие, вступив в предложенное бурхаизмом противостояние и тем самым отказавшись от диалога, только увеличивает общее для региона гражданское отчуждение, все больше выступает против других восточных верований, в том числе и против безобидных новых ориенталистских движений (например, Рериховское движение) [8, с. 70–122].

Белгородская область на сегодняшний день является одним из самых православных регионов нашей страны. В то же самое время православной для общественности белгородчины «характерны сильные антизападнические и антидемократические настроения, зачастую выражающиеся в стихийном монархизме» [8, с. 273]. Владыка Белгородской епархии, митрополит Иоанн, крайне нетерпимо относиться к представителям белгородских религиозных меньшинств. Особенно негативно митрополит рассматривает общественные действия протестантских деноминаций. В ответ многие представители протестантизма на белгородской земле вместо попыток наладить хоть самый малый диалог стараются защитить свои убеждения и замыкаются в своем окружении.

Еще в одном регионе, где большинством является православные верующие, Вологодской области, отказ от позиции диалогичности привел к внутреннему расколу в православной общине. После того, как Великий Устюг был объявлен светскими властями родиной Деда Мороза, наиболее радикальные представители православной общественности не приняли эту инициативу и заявили, что «Дед Мороз



– антихристианский языческий культ». Сторонники этих взглядов были наказаны, после чего их позиция радикализировалась [8, с. 455].

Два региона, которые можно обозначить как «мусульманские» – Республики Дагестан и Ингушетия – в указанном издании представляют на сегодняшний день наиболее радикально настроенные регионы, где отказ от позиции диалогичности приобретает трагические последствия. В этих регионах несколько последних лет хозяйничают представители одного из радикальных течений ислама – салафиты. Проповедь насилия в таких радикальных группах доводит до убийства инакомыслящих, что вызывает сворачивание активности иных религиозных групп и отток из этих регионов инорелигиозного населения [3, с. 34–36].

Стоит указать на одну существенную особенность, отмеченную в любых регионах России. Если на федеральном уровне декларируется и последовательно осуществляется практика реального равноправия в государственно-конфессиональных отношениях, то на местах, даже там, где зафиксированы нравственное согласие и гражданское сотрудничество между новыми религиозными объединениями (НРО) и «историческими религиями», проявляются признаки напряженности. Такие процессы происходят из-за формирования у российского истеблишмента особого идеала государственно-конфессиональных отношений. В них, по мнению государственных и муниципальных властей, религиозные объединения выступают только как социокультурный ресурс для формирования региональных сообществ, при этом религиозные и вероучительные нормы и ценности самих религиозных объединений не учитываются. Вдобавок в каждом регионе страны есть инициативные группы, ориентированные на определенную конфессию, которые, исходя из внутренне-конфессиональных предпочтений своей веры, поджигают напряженность в религиозной жизни региона и города. Например, в г. Перми, где, по замечанию известного российского религиоведа, «существует глубокое нравственное согласие и гражданское сотрудничество», в январе 2013 года пермский краевой парламент проголосовал за создание инициативной группы по разработке закона «О миссионерской деятельности на территории Пермского края». Закон был направлен против НРО и вызвал бы очередной виток противостояния в межконфессиональном пространстве Пермского края. И только благодаря компетентной работе, проведенной на экспертном круглом столе с участием правоведов, религиоведов, представителей органов власти и религиозных организаций, данный законотворческий проект не был реализован [15, с. 24–28].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Верховский А. Противодействие «религиозному экстремизму»: российское государство в поисках ответов на вызовы десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013, № 2 (31). С. 134–158.
2. Загребина И. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиоведческой экспертизы в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013, № 2 (31). С. 159–176.
3. Карта этнорелигиозных угроз. Северный Кавказ и Поволжье. М.: Институт национальной стратегии, 2013. С. 34–36.
4. Мень А., протоиерей. Библиологический словарь. В 3 т. Т.1. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. С. 250.
5. Мень А., протоиерей. Трудный путь к диалогу. – М.: Издательский дом «Жизнь с Богом», 2008. С. 13.
6. Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры: тр. науч.-практ. конф. светских ученых и теологов с участием зару-

бежных исследователей (Москва, 2 октября 2012 г., Пермь, 4-5 октября 2012). 2 ч./Ин-т филос. Рос. акад. наук, Перм. гос. ин-т искусства и культуры. – Москва; Пермь, 2012.

7. Протестантизм в современной России. Вклад в развитие общества, религии, истории и культуры: Материалы Российской научно-практической конференции, посвященной 495-летию реформации. 16 ноября 2012 г./Составители: С.В. Рязанова, В.И. Ничик. – Пермь: Книжная площадь, 2012.

8. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. т. 1/Науч. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.: Летний сад, 2014.

9. Религия в современном обществе. Материалы Международной научно-практической конференции. М.: Издательский дом «АТИСО», 2009.

10. Свобода совести и культура духовности (философско-этические и культурологические аспекты): тр. междунар. науч.-прак. симп.-диалога, (Пермь, 12-13 мая 2011 г.): в 2-х ч. – Пермь, Перм. гос. ин-т искусства и культуры, 2011.

11. Секуляризм и религиозная свобода – противостояние или партнерство. – Москва, 2013.

12. Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной): Материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г./отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород: ИД «Белгород», 2013.– 460 с.

13. Султанов А.Р. Европейские правовые стандарты, уроки истории и правоприменительная практика. М.: Статут, 2012.

14. Федеральный список экстремистских материалов. [элект. ресурс] / Режим доступа: <http://minjust.ru/ru/extremist-materials?search=> (20.01.2014).

15. Человеческое измерение. Журнал Уполномоченного по правам человека в Пермском крае. 2013. №5. С. 24–28.

16. Элбакян Е.С. Религии России. Словарь-справочник. – М.: ООО «Издательство «Энциклопедия», 2014. С. 54–55.

## REFERENCES

1. Verkhovskiy A. Counteraction to «religious extremism»: Russian state searching responses to desecularization challenges // *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2013. № 2 (31). P. 134–158.

2. Zagrebina I. From ignorance to alleged extremism: problems of религиоведческой expertise in Russia // *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*. 2013, № 2 (31). P. 159–176.

3. Ethnoreligious threats map. North Caucasus and the Volga region. М.: Institute for national strategy, 2013. P. 34–36.

4. Men A., archpriest. Bibliological dictionary. In 3 т. Т.1. М.: Alexander Men foundation, 2002. P. 250.

5. Men A., archpriest. Difficult way to dialogue. – М.: Publishing house «Life with God», 2008. P. 13.

6. Problems of Russian selfconsciousness. Religious, moral and legal aspects of culture: proceedings of scientific-practical conference of secular scientists and theologians with foreign researchers' participance (Moscow, 2 october 2012 г., Perm, 4-5 october 2012). 2 p./Institute of philosophy RAS, Perm State Institute of Arts and Culture. – Moscow; Perm, 2012.

7. Protestantism in modern Russia. Contribution to development of society, religion, history and culture: Materials of Russian scientific-practical conference, devoted to 495-anniversary Reformation. 16 november 2012 /Compilers: S.V. Rjazanova, V.I. Nichik. – Perm: Book square, 2012.

8. Religios-social life of Russian regions. Т. 1/Scientific editor and compiler S.B. Filatov. М.: Summer garden, 2014.

9. Religion in modern society. Materials of International scientific-practical conference. М.: Publishing house «ALSR», 2009.

10. Freedom of conscience and culture of spirituality (philosophical-ethical and culturological aspects): proceedings of international scientific-practical symposium-dialogue (Perm, 12-13 may 2011): in 2 parts. – Perm, Perm State Institute of Arts and Culture, 2011.
11. Secularism and freedom of religion – confrontation or partnership. – Moscow, 2013.
12. Sociology of religion in the late modern society (memory for Y.Y. Sinelina) : Materials of III International scientific conference / Resp. editor S.D. Lebedev. Belgorod: PH «Belgorod», 2013.– 460 p.
13. Sultanov A.R. European legal standards, lessons of history and law enforcement practice. М.: Статут, 2012.
14. Federal list for extremist materials. [e-source] / Mode of access: <http://minjust.ru/ru/extremist-materials?search=> (accessed date 20.01.2014).
15. Human dimension. Perm region ombusman's journal. 2013. №5. С. 24–28.
16. Elbakjan E.S. Religions in Russia. Dictionary-directory. – М.: «Publishing firm «Encyclopedia», 2014. P. 54–55.

*Шаронова С.А.  
(ПСТГУ, Москва)*

## **ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ – ПОЧВА ДЛЯ МАНИПУЛЯЦИЙ РЕЛИГИОЗНЫМ СОЗНАНИЕМ**

**Аннотация.** Актуальность этой точки зрения определяется ростом социальной напряженности на основе религий.

Первоначально социальные технологии были сформированы в недрах социального института церкви: вера в провозглашенные ценности; доверие священникам; психологическое воздействие с помощью архитектуры, театрального действия, живописи, музыки; влияние проповеди и исповеди и т.д. Позже они были заимствованы со стороны власти и политиков. В современном обществе эти технологии получили широкое распространение, они используются и в экономике в виде сетевого маркетинга, и в информационных сетях Интернета, и в рекламе. Но в последние десятилетия они стали задействовать саму религию. Инструменты, которыми пользуются современные социальные технологи: искажение текстов священного письма за счет переноса акцентов, интерпретации в проповеди, сокращения текстов и т.д.; создание цепочки социальных актов недовольства в нарушении прав верующих, оскорблении религии.

Агрессивно настроенные воинствующие "религии" теперь вызывают не только беспокойство со стороны Церкви, но и общества, поскольку это уже состоявшийся факт, формирования новой зоны социальной напряженности в странах Старого Света. Это те процессы, которые идут, например, в Дании, Англии, на юге Франции.

**Ключевые слова:** теология, религия, социотехники.

*Sharonova S.A.  
(St. Tikhon's Orthodox university, Moscow)*

## **THEOLOGICAL METHODOLOGY THE SOCIOTECHNICS – THE SOIL FOR A MANIPULATION RELIGIOUS CONSCIOUSNESS**

**Abstract.** Relevance of this perspective is defined by social religions tension, which increases in the world. Initially sociotechnics were formed in a subsoil of social institute of church: belief in proclaimed values; trust to priests; psychological influence by means of architecture, theatrical action, painting, music; sermon and confession influence, etc. later they were borrowed

by authorities and politicians. In the modern society these technologies were widely adopted, they are used and in economy in the form of network marketing, and in information networks of the Internet, and in advertizing. But the last decades they began to operate religion generally forming aggressive and aggressive flock.

Aggressively adjusted militant "religions" now cause not only concern from Church or society, but it already is the fact of formation of a new zone of social tension in the countries of the Old World. These are those processes, which go in the house of dwelling of the person (for example, in Denmark, England, the South of France).

**Key words:** theology, religion, sociotechnics.

### **Социальные технологии**

Методологическую основу социальных технологий определил польский социолог Адам Подгорески. Он ввел термин «социотехники», в России же используется термин «социальные технологии». Понятие «социальные технологии» в большей мере применяется к организации и проведению избирательных кампаний в органы власти. Польский социолог рассматривает это явление шире. Он расшифровывает понятие «социотехники» следующим образом: «Одни могут понимать «социотехнику» как прикладную социальную науку, которая может быть рассмотрена как набор методов инжиниринговых социальных акций. Это способствует концентрации социальных целей и задач и приведению их в соответствие со способами их реализации, с уточнением границ, характеризующих эффективность этих путей и представлений, при этом, полагаясь на их единственное подтверждающее действие или на теоретические подтверждения выдвигаемых предложений, которые описывают и объясняют уместное социальное поведение» [11, с. 8]. Сущность социальной инженерии, по мнению Подгорески, состоит в теологической парадигме, которая предписывает последовательный порядок взаимосвязанных шагов, которые обеспечивают эффективность действия.

Основные категории, используемые в социотехниках: утопии, мифы, легенды, ценности культуры и морали. Используемые в религии категории близки отнесенным к социотехникам: ритуалы, культ, мифы, легенды, ценности религиозной культуры и мораль.

### **Теологическая методология**

Теология как научный метод познания воспринималась, в значительной мере благодаря Аристотелю, еще в Древней Греции. Теологическая или богословская концепция научного знания с тех пор претерпела большие изменения, пройдя несколько этапов своего развития. В контексте заявленной проблемы не будем анализировать тонкости и детали сложных теоретических метаморфоз в развитии и становлении современной теологии, остановимся на социально направленной трактовке теологической методологии. Любое осмысление социальной реальности имеет важное значение для социологии. Поскольку социальные технологии представляют собой одну из дисциплин социологии, то нас интересует именно данная ветвь теологической методологии.

В своей статье «К вопросу о научном богословском методе» К.О. Польсков [6] акцентировал внимание на социальном значении теологического метода познания реальности. Начиная с XI столетия, как отмечает автор статьи, опираясь на мнение британского христианского богослова Алистера Мак-Грата, благодаря П. Абеляру и Ж. де ла Поре «латинское слово "теология" стало обозначать "дисциплину священной науки", охватывающую все христианские доктрины, а не только доктрину о Боге» [5, цит. по 6]. Эту связь богословия с социальной реальностью в XX столетии продолжают изучать современные исследователи: по мнению

Э. Жильсона, «теология должна включать в свое знание о Боге сведения обо всей совокупности бесконечного бытия, поскольку последнее зависит от Бога» [3, цит. по 6]; по мнению Б. Лонергана, «Теология [...] служит посредником между религией и культурой. Её функция состоит в прояснении значения и ценности религии в любой культуре» [4, цит. по 6].

Сформулированное К.О. Польсковым определение: «богословский метод в широком понимании – это соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов» [6] – позволяет выстроить мостик между социологическим знанием и богословским. По сути, в этом русле работали наши русские философы, теологи конца XIX – начала XX вв.: Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, Г.П. Федоров, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, Г.Ф. Флоренский и др. Уточнение понятия «формализация» как определенной материальной фиксации «нормы религиозного сознания в форме, в которой она становится общедоступной для научного изучения» [6] служит основой не только для выявления этих форм, но и их создания и эксплуатирования в качестве социальных технологий. Второе уточнение определения богословского метода: «требование научности предполагает общедоступность изучаемого явления для всех представителей исследовательского общества» [6] практически выступает эффектом обратной связи, когда не только результаты осмысления социальной реальности богословским методом становятся предметом широкого научного дискурса, но и сам метод может быть заимствован и использован другими научными дисциплинами.

Если говорить о социологических исследованиях религиозных сообществ, в частности Православия, то использование структуры богословского метода позволяет избежать некой профанности суждений о процессах, происходящих внутри таких сообществ, поскольку «в силу особого статуса и авторитетности Священного Писания соотнесение с ним исследуемого явления является сердцевиной богословского метода. Эта процедура наиболее проста и понятна. А далее идет более широкий по объёму концентр. Он основывается на толковании Писания и включает в себя соотнесение исследуемого явления с зафиксированным в конкретной традиции Священным Преданием» [6]. Подтверждением такой исследовательской позиции мы находим в словах профессора Питтсбургской богословской семинарии Дж. Берджесса: «Исследователи религии в России должны обращать внимание на богословские идеи, влияющие на то, какими видят церкви и религиозные группы. То, как мы думаем о Боге, Христе, церкви и церковных доктринах, влияет на то, как мы думаем о религии и обществе» [2, с. 19].

Научный и социальный цинизм ситуации определения и описания богословского метода состоит в том, что, будучи описанным, он неизбежно обретает некую технологичность. Именно эта технологичность берется за основу разработок социальных технологий. Таким образом, либо доктринальное начало действующей религии изымается полностью и заменяется идеологией, отражающей определенные политические или экономические интересы отдельных групп или сообществ, либо происходят смещения акцентов или в самих Священных писаниях, или в интерпретациях этих текстов. Речь не идет о том, хорошо или плохо изучать богословский метод и исследовать реальность, используя его. Дело в том, что социальные технологии все равно заимствуют и формы, и принципы действия богословского метода «по образу и подобию». Этот процесс не остановить. Однако, понимая суть богословского метода, мы с большей вероятностью можем определить и выявить коррозию религиозного и социального сознания.

Приступая к изучению социотехник, Адам Подгорески ставил перед собой задачу вскрыть технологии, которыми пользуется коммунистический режим в Польше, и разоблачить его идеологическую доктрину. Результатом же стало создание научно обоснованного направления в социологии, занимающегося изучением и разработкой социальных технологий, которые теперь берутся на вооружение политическими и экономическими структурами и выходят за рамки отдельных избирательных и рекламных кампаний, становясь инструментом геополитических игр (информационные войны, цветные революции, воинствующие религиозные группировки и т.д.).

Мы не будем сейчас говорить о возможности и необходимости использования богословского метода в социологическом измерении православного сообщества – это тематический материал другой статьи. Остановимся на примерах, связанных с эксплуатацией религиозного сознания населения с помощью применения социальных технологий.

### **Современные практики эксплуатации религиозного сознания**

Самоубийство во имя ислама стало одной из социальных технологий террористических движений. Религиозная трансформация сознания состоит в том, что смыслом вероучения становится не поклонение Богу, а джихад. Один из руководителей детского лагеря «Ашбаль аль-Аазз» признался, что «детей, особенно из обнищавших сирийских семей, гораздо проще убедить в необходимости выполнить любой приказ, вплоть до самоподрыва, и главное – они не просят никакой платы за свою жертвенность во имя Аллаха» [11]. Социальный аспект состоит в существенном повышении общественного статуса семьи террориста-смертника, когда он совершает теракт и причисляется к «шахидам».

Один инструктор ХАМАСа так объяснил суть подготовительной работы с «шахидом»: «Мы фокусируем его внимание на предстоящей встрече с Аллахом и пророком Мухаммедом, на вечном блаженстве в райском саду, на возможности ходатайствовать за своих близких, на семидесяти двух девственницах, которые ждут его в раю, а также на необходимости борьбы с Израилем за освобождение Палестины. Последовательность этих вопросов очень важна, и мы строго придерживаемся такого порядка» [10]. В своей статье «О действии террористов-смертников» К.А. Капитонов приводит слова уцелевшего террориста-смертника: «Время подготовки к операции было самым счастливым в моей жизни. Мы постоянно молились, читали друг другу стихи Корана и находились в состоянии непрерывного веселья. Мы предвкушали скорую встречу с пророком Мухаммедом. Сомнения были нам неведомы. Мы знали, что место в райском саду уже приготовлено для нас. Существуют и другие пути участия в джихаде, но путь «шахида» – самый сладостный...» [10]. Но в своей проповеди «Ислам против террора и насилия» Мунир-хазрат Беюсов – имам-мухтасиб Санкт-Петербурга и Ленинградской области – приводит текст из Корана, где Милостивый Творец говорит в отношении самоубийства: «Не убивайте самих себя (друг друга), ведь Аллах милостив к вам. Мы сожжем в Огне того, кто совершит это по своей враждебности и несправедливости. Это для Аллаха легко». (Сура «Женщины», аяты 29–30).

Другой принцип социальной технологии состоит в эксплуатации веры как проявления фанатизма, под которым понимает «изуверство, грубое суеверие, преувеличенное религиозное усердие, преследование разномыслящих именем веры; чрезмерная привязанность к какой-либо партии» [9]. В данном случае речь не идет о религии, здесь происходит эксплуатация феномена веры. На практике это деятельность всех разновидностей фан-клубов. Особенно агрессивны и легко подда-

ются манипулированию клубы футбольных фанатов. Побоища болельщиков, происходящие на матчах, являются одним из способов разрядить эмоциональное напряжение, и это способ достижения катарсиса не просто в результате группового действия, а единения в извращенном виде фанатической веры в свои символы. Примером политического манипулирования фанатического состояния могут служить марш футбольных фанатов за единую Украину в апреле 2014.

Третий принцип социальных технологий состоит в легитимации религий, у которых отсутствуют исторические корни в конкретных странах, сопряженной с выдавливанием исторического населения из сложившегося уклада жизни. В качестве примера, приведем события в городе Коккедале (Дания), в Брюсселе (Бельгия) в 2012 г. были введены запреты на покупку и установку Рождественских елок. Запрет был принят органами местного самоуправления, где проживающие на этой территории мусульмане-мигранты составляют высокий процент и имеют решающее слово в законодательном органе. Брюссельские власти, руководствуясь их мнением, отказались устанавливать традиционную новогоднюю елку на главной площади города, мотивируя свое решение нежеланием обидеть христианским символом мусульман, население которых среди городских жителей составляет около 25%. Представители христиан и в Дании, и в Бельгии считают, что данные решения связаны исключительно с притеснением христиан. Представитель датской оппозиции Том Бенке выразил беспокойство, что Дания такими темпами может превратиться в полностью мусульманскую страну. «Люди должны иметь право отмечать свои праздники, но и вы также должны уважать торжества страны, в которую вы приехали, – цитирует его *The Copenhagen Post*. – Не стоит пытаться превратить Данию в мусульманскую страну просто из-за того, что вы исповедуете эту религию. Этого никогда не произойдет. Напротив, нам необходимо взаимное уважение друг к другу. А это пример отсутствия уважения к датским традициям и культуре».

### **Заключение**

Социальные процессы, провоцируемые современными социальными технологиями, ведут к созданию зон социального напряжения в различных сферах общественной жизни. Вера и ее атрибуты в виде символики становятся средством манипуляции для достижения политических, экономических интересов как в геополитическом масштабе, так и в локальных точках. В этих случаях нельзя действовать методами запрета, применение теологического подхода в социальном измерении позволяет значительно глубже выявить причины и методы действия, приведшие к созданию зон социального напряжения, поскольку и сам подход, и методы социальных технологий имеют одну природу.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М., 1986. С. 381-432.
2. Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых ученых: 25 лучших исследований. – М.: «Август Борга», 2014.
3. Жильсон. Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995.
4. Lonergan Bernard J.F. *Philosophy of God and Theology*. London: Darton, Longman and Todd, 1973.
5. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса, 1998.

6. Польсков К.О. К вопросу о научном богословском методе. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=163&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=52)
7. Шаронова С.А. Социальные технологии: деловые игры: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
8. Podgorecki A., Schmidt J.K.H.W. Sociotechnics – the new paradigm of social sciences//NL, no. 1, 1997.
9. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2009.
10. <http://www.iimes.ru/rus/stat/2005/25-11-05.htm>
11. <http://heber.nur-az.com/ru/3569/Террористическая-группировка-Даиш-устроила-в-Сирии-лагерь-детей-смертников>

#### REFERENCES

1. M.M. Bakhtin On the methodology of humanities // Aesthetics of verbal creativity. 2nd. ed. M., 1986, pp 381-432.
2. Faith and religion in modern Russia. All-Russia competition of young scientists: the top 25 studies. – М.: "August Borga", 2014
3. Gilson. E. Philosophy and Theology. М.: Gnosis, 1995.
4. Lonergan Bernard J.F. Philosophy of God and Theology. London: Darton, Longman and Todd, 1973.
5. A. McGrath Introduction to Christian theology. Odessa, 1998.
6. К.О. Polskhov On the scientific theological method. URL: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=163&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163&Itemid=52)
7. S.A. Sharonova Social technologies: business games: Textbook. – М.: PSTGU in 2010.
8. Podgorecki A., Schmidt J.K.H.W. Sociotechnics – the new paradigm of social sciences // NL, no. 1, 1997.
9. Dictionary of Philosophy. – М.: INFRA-M, 2009.
10. <http://www.iimes.ru/rus/stat/2005/25-11-05.htm>
11. <http://heber.nur-az.com/ru/3569/Террористическая-группировка-Даиш-устроила-в-Сирии-лагерь-детей-смертников>

*Гайдукова Г.Н.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

### **БАРЬЕРЫ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КРАУДСОРСИНГОВОГО ПОТЕНЦИАЛА В РЕГИОНАЛЬНОМ УПРАВЛЕНИИ<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В настоящее время, несмотря на востребованность практики применения технологий краудсорсинга, она крайне недостаточно реализуется в российском социуме, что обусловлено комплексом барьеров, среди которых следует выделить социокультурные и организационно-технологические. Особенно наглядно они проявляются на региональном и муниципальном уровнях.

**Ключевые слова:** краудсорсинг, краудсорсинговые технологии, социальные технологии, общественное мнение, барьеры.

---

<sup>1</sup> Статья опубликована при финансовой поддержке РГНФ №14-13-31006/14. Тема проекта «Технологии краудсорсинга в региональном управлении: возможности и риски». Руководитель: Бабинцев В.П.



## **THE BARRIERS OF USING CROWDSOURCING POTENTIAL IN REGIONAL MANAGEMENT**

**Abstract.** The demand for the using technologies of crowdsourcing, it is extremely insufficient realized in Russian society that caused by the complex barriers, among which we should highlight the socio-cultural, organizational and technological at the present day. Particularly evident they appear at the regional and municipal levels.

**Key words:** crowdsourcing, municipal management, krausorsingtehnologii, social, technology, public opinion, barriers.

Проблема гражданского диалога между обществом и государством стала одной из наиболее актуальных проблем современного развития России. Это обусловлено несколькими обстоятельствами, определяющими специфику российского социума как нестабильной, нелинейной системы, не прошедшей в своей эволюции точку бифуркации. Во-первых, модернизация социума, без которой невозможно обеспечение его конкурентоспособности, неосуществима средствами одного лишь административного управления. Она требует актуализации инновационного потенциала работников на всех уровнях, их участия в модернизационных программах не только на стадии их осуществления, но и разработки. Во-вторых, поскольку гражданский диалог является нормой в странах, ассоциируемых с западной цивилизацией, к которой все более тяготеет постсоветская Россия, ее руководству, вне зависимости от своего желания, приходится вести его, или, по крайней мере, имитировать в политической повседневности [1]. Данные тенденции актуальны и для религиозных структур, институтов и процессов Позднего Модерна.

Однако практика показывает, что налаживание гражданского диалога сталкивается с рядом трудностей. В большинстве случаев он превращается в традиционный монолог власти, который находит отклик лишь среди специально подготовленных для его восприятия репрезентантов, не представляющих большинство населения. Очевидно, что в настоящее время действует комплекс барьеров на пути подобного диалога, которые должны быть идентифицированы, исследованы, а при необходимости – устранены.

Актуальность исследования проблемы использования технологий краудсорсинга в региональном управлении определяется спецификой процессов, характеризующих развитие гражданского общества и реализацию гражданского диалога в современной России.

Краудсорсинг – весьма популярный в настоящее время тренд развития социально ориентированных технологий, по своей сути он подразумевает вовлечение множества людей в решение задач на основе их добровольного и, чаще всего, безвозмездного участия. Главная идея краудсорсинга заключается в том, чтобы необходимую работу исполняли не профессионалы, а любители. То есть целью краудсорсинговых технологий является использование интеллектуального и инновационного потенциала большего количества людей для решения социально значимых задач.

Краудсорсинг в муниципальном управлении выполняет ряд социально-значимых функций.

1. Информационная. Соответствующие процедуры позволяют собрать ценную информацию о положении в обществе различных социальных групп, функци-

онировании государственных и муниципальных учреждений. Эта информация является ценной не только в прагматическом плане (нацеливая на решение конкретных проблем), но и в социокультурном, фиксируя черты определенного менталитета в определенный период времени.

2. Контрольная. Своевременно выявленная информация позволяет предотвратить злоупотребления, исправить положение в той или иной сфере и тем самым улучшить работу органов власти и подведомственных структур.

3. Исследовательская. Данные реализации краудсорсинговых проектов, зафиксированные на определенном носителе информации, представляют собой ценный исследовательский материал. Научный взгляд на результаты предполагает абстрагирование от конкретного случая, поиск в нем проявлений типичных тенденций и, в конечном счете, выстраивание технологии предотвращения нежелательных ситуаций данного класса.

4. Обучающая. Отработка процедур краудсорсинга повышает уровень профессионализма во взаимодействии между общественностью и властью. Инициаторы краудсорсинговых проектов получают навык обоснованно формулировать проблемы, оперировать социальными показателями, прогнозировать ожидаемые результаты деятельности.

5. Коммуникативная. Деятельность в формате краудсорсинговых проектов способствует налаживанию диалога между гражданскими активистами и служащими власти. Увеличение частоты взаимодействия при условии высокого уровня культуры общения повышает доверие сторон друг к другу.

6. Легитимирующая. Позиция относительно того, что краудсорсинг по определению имеет оппозиционный характер по отношению к власти, как минимум, несостоятельна. Смысл краудсорсинговых технологий состоит в том, чтобы не просто вскрывать проблемы, но, скорее, подсказывать способы их решения. Если при оценке деятельности власти используются данные краудсорсинговых проектов, это повышает достоверность результатов оценки, которые можно успешно презентовать во внешней среде.

7. Инновационная. Поскольку в современной России механизмы краудсорсинга используются фрагментарно, возникает потребность в технологизации данного процесса. Выстраивание и отработка новой технологии не только вносит вклад в социальные науки, но и повышает интерес к территории, где оценочные процедуры успешно используются. Следовательно, даже если не речь не идет о коммерциализируемом новшестве, можно говорить о возможности конструирования лучшей практики – элемента социально-экономического бренда территории [2].

Желание граждан участвовать в управлении должно быть поддержано региональными органами государственной власти и органами местного самоуправления, поскольку проявляется в реальной жизни. Между тем, значение краудсорсинга в муниципальном управлении определяется несколькими факторами:

1. Краудсорсинг по своей сути носит социальный характер. Несмотря на то, что краудсорсинг может проводиться по любым темам и проектам, он в первую очередь оценивает социальные факторы и последствия принимаемых решений, а также использует социальные механизмы участия граждан в общественном управлении.

2. Краудсорсинг является инструментом лоббирования интересов отдельных общественных групп. Сегодня в России лобби общественных интересов чрезвы-

чайно неразвиты. Различные организации берут на себя функции по агрегированию и выражению интересов отдельных социальных групп.

3. Краудсорсинговые технологии служат средством формирования гражданской активности. В результате, краудсорсинг – это технология институционализации форм работы третьего сектора по формированию и учёту общественного мнения в управленческой практике.

В ряде российских регионов, в том числе и в Белгородской области, реализуются проекты внедрения краудсорсинговых технологий, направленных на решение комплекса задач: привлечение инвестиций в региональную экономику; разработка социально-экономических стратегий развития региона; поддержка и развитие малого бизнеса в регионе; создание новых высокотехнологичных рабочих мест [3].

Несмотря на широкое применение и востребованность краудсорсинговых технологий, их методологическое и методическое оформление, а также нормативное и правовое обеспечение в нашей стране находятся все еще в стадии разработки. Многие вопросы носят дискуссионный характер или имеют весьма фрагментарную теоретическую и практическую проработку. Отчасти эти обстоятельства являются причиной отсутствия развернутой научной литературы по краудсорсингу.

Факторами формирования и реализации краудсорсингового потенциала в условиях муниципального управления выступают различные явления и процессы, оказывающие стимулирующее или, наоборот, сдерживающее влияние на краудсорсинговые проекты. В настоящее время преобладают сдерживающие факторы, которые можно оценить как социальные барьеры реализации краудсорсинга в условиях региона. Практика показывает, что в настоящее время, несмотря на востребованность технологий краудсорсинга, они крайне недостаточно реализуются в российском социуме, что обусловлено комплексом барьеров, среди которых следует выделить социокультурные и организационно-технологические. Особенно наглядно они проявляются на региональном и муниципальном уровнях.

Социокультурные барьеры обусловлены тем, что социально-политическая ситуация в современной России характеризуется параллельным сосуществованием государства и общества. Они все более отдаляются друг от друга, представляя собой не просто социально-политические реальности, но и обособленные социокультурные миры. Существуют, как минимум, два основания для констатации данного вывода. Прежде всего, социологически фиксируемый факт отчуждения общества от власти, выражающийся в недоверии граждан к основным социальным институтам.

Для взаимодействия современного российского государства и общества наиболее характерна ситуация несовпадения ценностно-смысловых диспозиций. Однако данный тезис требует некоторых уточнений. Во-первых, речь идет о несовпадении ценностно-смысловых диспозиций государства и большей части общества, что не исключает их когерентности с диспозициями отдельных социальных групп. Во-вторых, поскольку государство структурировано и представлено различными ветвями и уровнями власти, регулирующие процесс его функционирования паттерны также дифференцированы. При всем кажущемся единстве государственной стратегии, а, в известной степени – идеологии, в которой они систематизируются и легитимируются, эти диспозиции существенно дифференцированы «по вертикали и по горизонтали» [4].

Вторая группа барьеров представлена технологическими барьерами. Рассматривая проблему гражданского диалога и краудсорсинга, следует учитывать, что он, кроме всего прочего, представляет собой технологически организованный

процесс. То есть, процесс планомерно упорядоченный, расчлененный на отдельные процедуры и операции, в максимальной степени рефлексивный. Технология краудсорсинга в муниципальном управлении, кроме всего прочего, это коммуникация, построенная максимально эффективно и действующая постоянно.

А это значит, что должны быть соблюдены несколько обязательных условий, обеспечивающих коммуникативный процесс.

Прежде всего, обеспечена информационная открытость системы государственного управления. Она должна быть, насколько это возможно, прозрачной не только на стадии реализации управленческих решений, но их подготовки и принятия. К сожалению, в настоящее время приходится констатировать, что уровень этой открытости остается сравнительно низким.

Сравнительно низкий уровень информированности свидетельствует, прежде всего, о том, что властные структуры пока еще с большим трудом переориентируются от традиционной для них установки на закрытость и своеобразную «келейность» функционирования к открытой модели взаимодействия с населением. При этом переоценка ценностей в большей степени происходит на уровне «первых лиц» управления, нежели на уровне бюрократических структур.

Однако следует отметить, что коммуникативный процесс является двусторонним, и эффективность его зависит от позиции обоих контрагентов. К сожалению, можно констатировать, что пока к нему в полной мере не готовы не только государственные структуры и органы местного самоуправления, но и значительная часть населения.

Следующим важным условием эффективной коммуникации является готовность населения к участию в управлении и его способность осуществлять это на практике. Однако для российских граждан типично пассивно-созерцательное отношение к социальной действительности, выражающееся в уверенности, что «от меня ничего не зависит».

В настоящее время на муниципальном уровне действует ряд социокультурных и организационных барьеров осуществления краудсорсинговых проектов:

а) корпоративно-бюрократический барьер. Он выражается в том, что отечественная модель государственного и муниципального управления пока еще весьма близка к патримониальной (по классификации все того же М. Вебера), то есть основанной на идее личной преданности чиновника руководителю, распределении должностей в зависимости от близости к нему и отсутствием четких разграничений между имуществом чиновника и имуществом организации. Этот тип бюрократии ориентирован на закрытость в применении управленческих практик, ограничение вторжения общественного мнения в процесс подготовки и принятия решений;

б) социально-психологический барьер. Он обусловлен нерелексивностью мышления и низкой критической самооценкой бюрократии. Это – типичные черты бюрократического сознания. Чиновник не только убежден в собственной правоте, но – прежде всего – в правоте системы управления, которую он представляет. В свою очередь вся практика государственного и муниципального управления ориентирована на поддержание стереотипа непогрешимости своих служащих. Система государственного и муниципального управления продуцирует подобные иллюзии в массовом порядке. К наиболее распространенным среди них относятся:

– «иллюзии собственного статуса». Они связаны с возникновением неадекватных представлений о положении современного государственного чиновника, мотивации его деятельности и возможностях влияния на социальные процессы. Довольно типичными в данной связи являются: преувеличение собственной значи-

мости и возможностей влияния; убеждение в изначальном благородстве служебной миссии;

– «иллюзии объекта». Данная группа иллюзий концентрирует в себе искаженные представления о населении, выступающем главным объектом управленческого воздействия, и обычно сводится к заниженным оценкам социального потенциала «массы». Алгоритм иллюзий в данном случае в своеобразной форме воспроизводит схему взаимоотношений «герой – толпа». Особым случаем в рассматриваемом контексте является обманчивое впечатление о восприятии государственных и муниципальных служащих в обществе. Оно может колебаться от чрезмерно оптимистического утверждения: «Нас все любят» до крайне пессимистического: «Нас не любит никто»;

– «технологические иллюзии», в основе которых лежит убеждение, что технологии управления, которыми в настоящее время владеет (или может овладеть) чиновник, потенциально способны разрешать любые проблемы при условии минимальных затрат ресурсов. Типичной в данной связи является «презумпция простых решений», в соответствии с которой из любой проблемной ситуации можно выйти, руководствуясь соображениями здравого смысла;

– «корпоративные иллюзии». Они связаны с деформированными представлениями о взаимоотношениях внутри чиновничьей корпорации, о причинах и механизмах служебной карьеры, о мотивах действий руководства. В данном случае сложные механизмы организационного поведения обычно сводятся преимущественно к их бытовым аналогиям. Возможен и противоположный вариант: необоснованное усложнение механизмов организационного поведения;

в) профессионально-образовательный барьер. Данный барьер определяется недостаточной компетентностью государственных и муниципальных служащих в отношении использования гражданских технологий в управлении. И суть проблемы заключается не только в том, что чиновники мало знают о социальных технологиях и имеют недостаточные навыки их применения. В большинстве своем (особенно это касается работников муниципального уровня) они не поднимаются до осознания необходимости их освоения;

г) политико-идеологический барьер. Суть его состоит в том, что идея гражданской экспертизы формулируется не только в ситуации российской смуты, но сама отечественная смута началась и эволюционирует на крайне своеобразном политико-идеологическом фоне. Этот фон детерминирован распространением модной сегодня философии постмодернизма, в которой случайность оппонирует закономерности, и представители которой пытаются описать и легитимировать хаос. Постмодернизму присущи «фрагментация, неопределенность и сильное неприятие всеобщих или «обобщающих» категорий», ориентация на интуицию в противовес рационализму и здравому смыслу.

Возможности преодоления указанных барьеров, в том числе с помощью инструментов социологии религии, еще не достаточно изучены. Необходимым условием преодоления социокультурных и технологических барьеров реализации краудсорсинга является их системный социологический анализ и – на этой основе – разработка практических рекомендаций для органов государственного, муниципального управления и институтов гражданского общества.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бабинцев В.П. Имитационные практики в государственном и муниципальном управлении // Власть. – 2012. – №5. – С. 24-29.

2. Сапрыка В.А. Интерактивная модель разработки и реализации социально-экономических проектов и программ межрегионального приграничного сотрудничества // Региональная экономика. – 2010. – №47. – С. 2-5.

3. Гончаров Л.А., Быхтин О.В., Надуткина И.Э. Модели управления муниципалитетами в приграничном регионе // Вестник Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова. – 2013. – №2. – С. 221-225.

4. Бабинцев В.П. Субкультура бюрократии: приговор модернизации России? // Власть. – 2013. – № 1. – С. 20-25.

#### REFERENCES

1. Babintsev V.P. Simulation practice in state and municipal control // Power. – 2012. No. 5. – S. 24-29.

2. Caprica V.A. Interactive model development and implementation of socio-economic projects and programs of interregional cross-border cooperation // Regional economy. – 2010. No. 47. – S. 2-5.

3. Goncharov L.A., Bakhtin O.V., Nadutkina E.E. Management Model municipalities in the border region // Bulletin of the Belgorod state technological University n.a. V.G. Shukhov. – 2013. No. 2. – S. 221-225.

4. Babintsev V.P. Subculture bureaucracy: the sentence Russia's modernization? // Power. – 2013. No. 1. – S. 20-25.

*Тимофеев В.К.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## **ПРАВОВЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ, ЗАРЕГИСТРИРОВАННЫХ ОРГАНАМИ ЮСТИЦИИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ, НА ПРИМЕРЕ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье автор обозревает основные направления государственно-конфессиональных отношений, а также цели, ограничения, юридические основания взаимодействия региональных, муниципальных органов власти с религиозными организациями. Основной акцент сделан на международных и конституционных нормах. Указана специфическая роль приграничного региона в государственной религиозной политике.

**Ключевые слова:** государство, религия, право, взаимодействие.

*Timofeev V.K.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## **LEGAL REGULATORS OF THE ACTIVITY OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS ARE REGISTERED BODIES OF JUSTICE OF THE RUSSIAN FEDERATION ON THE EXAMPLE OF BELGOROD REGION**

**Abstract.** In this paper author observes main directions of church-state relations, and also purposes, limits, law base for interactions between regional, municipal authorities and religious

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке проекта «Управление региональной социальной политикой на основе технологии инновационного проектирования» в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы (ГК № П582 от 18.05.2010).

organizations. International and constitutional norms are emphasised. Author examined features of border region in state religion politics.

**Key words:** state, religion, law, interaction.

Вопрос применения правовых регулятивов можно рассматривать как вопрос социальных инноваций, который распространяется на взаимодействие органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными организациями в современной посткоммунистической России и строится на основе законодательства Российской Федерации, а также исходя из следующих принципов:

- социального предпочтения, сотрудничества и поддержки через отношения социального партнерства, означающего признание важности социальной деятельности религиозных объединений, подтвердивших свое существенное позитивное значение для человека, семьи, общества, государства;
- совместной социальной ответственности органов государственной власти, местного самоуправления, религиозных организаций за выполнение и последствия взятых на себя обязательств;
- учета международного опыта применения норм, в том числе и международного права, приемлемого для российских условий;
- равноправия религиозных организаций;
- гласности и законности;
- невмешательства органов государственной власти и местного самоуправления в деятельность религиозных организаций, если они не противоречат законодательству Российской Федерации [4, с. 12].

Правовые регулятивы, направленные на обеспечение взаимоотношений органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными объединениями как субъектами права, формируются преимущественно по следующим векторам взаимодействия:

- формирование моральных, нравственных, семейных, гражданских и патриотических ценностей;
- предотвращение и разрешение межрелигиозных конфликтов;
- благотворительность, социальное обслуживание;
- военно-патриотическая деятельность, обеспечение национальной безопасности;
- воспитание и просвещение;
- образование и наука;
- использование и сохранения памятников истории и культуры религиозного назначения;
- финансово-хозяйственная деятельность, имущественные отношения.

Немаловажным направлением такого взаимодействия (в ситуации возникшего на территории соседней Украины вооруженного конфликта с юго-восточными регионами этой страны) является патриотическое воспитание, а также влияние, которое могут оказывать религиозные организации на население приграничных регионов. Но это должно быть обеспечено элементами большой степени выдержки и терпимости к другой точке зрения, к возникшей сложной ситуации. Особое влияние такое патриотическое воспитание и влияние религиозные организации совместно с органами власти и управления регионов должны оказывать на население приграничных областей, в число которых входит Белгородская область.

Необходимо отметить, что вследствие объективных и субъективных причин во всех вопросах, касающихся совместных проектов муниципальных властей и религиозных организаций, особенно если речь идет о масштабных социальных инициативах, требуется тщательная проработка понятий и определений, механизмов их принятия и внедрения. Это совокупность крайне важных этапов, содержание или смысл которых требует особого подхода в понимании тех или иных терминов, бывает различным в зависимости от системы, в которой они имеют хождение. Иногда формулировки одного и того же понятия диаметрально противоположны или находятся в разных плоскостях. Это может внести путаницу или искажение при формулировании целей и намерений, и в результате вызвать негативное отношение со стороны общества к возможным инициативам.

Как было отмечено выше, взаимодействие органов государственной власти, местного самоуправления, а также религиозных организаций и объединений должно строиться на правовых началах, конституционных нормах и нормах международного права. Для осуществления этого взаимодействия накоплен богатый опыт в виде свода законодательных актов и иных правовых норм как международных, так и федеральных, большую роль в этом процессе играют и органы местного самоуправления на территории ряда субъектов Российской Федерации, в том числе в Белгородской области.

На протяжении многовековой истории нашей страны формы и принципы взаимоотношений властных структур и Церкви были разнообразными. Мы можем проследить, как менялось представление о них в различные эпохи истории государства Российского. Сегодня религиозным организациям и государству в непростой обстановке вооруженного конфликта в соседней стране необходимо разработать и выстроить взаимоотношения так, чтобы поступательно двигаться в сторону прогресса этих отношений. Сложившаяся ситуация на приграничных территориях нашего государства влияет на умы и религиозные взгляды и предпочтения как религиозно настроенных людей, так и тех, кого религия не интересует. Все действия власти и религиозных организаций, на наш взгляд, должны быть выверены, максимально согласованы и понятны.

Рассмотрим подробнее правовые основы сотрудничества государственных органов и религиозных организаций и объединений в современной России и на примере Белгородской области.

На территории РФ в данной области действуют ратифицированные РФ международные нормы наряду с федеральным законодательством, законодательством субъектов и муниципальными нормативными актами, что уже само по себе является инновацией в этих отношениях после того периода, когда о тесном взаимодействии этих организаций не могло быть и речи.

Одним из базовых положений, на которых строится взаимодействие, является понятие о свободе совести, мысли, слова, выбора вероисповедования или убеждений.

В статье 1 Устава ООН говорится, что «Организация Объединенных Наций преследует цели: 3. Осуществлять международное сотрудничество... в поощрении и развитии уважения к правам человека и основным свободам для всех». Статья 55 Устава ООН говорит, что «Организация Объединенных Наций содействует: с) всеобщему уважению и соблюдению прав человека и основных свобод для всех, без различия расы, пола, языка и религии» [5].

Во всеобщей декларации прав человека [1] провозглашается, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии, это включает свободу ме-



нять свою религию или убеждения и свободу исповедовать их. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только тем ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе (статья 29).

Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах в статье 13 определяет, что участвующие в настоящем пакте государства обязуются уважать свободу родителей и соответствующих законных опекунов выбирать для своих детей не только учрежденные государственными властями школы, но и другие школы, отвечающие тому минимуму требований для образования, который может быть установлен или утвержден государством, и обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями [3].

Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений, провозглашенная резолюцией 36/55 генеральной ассамблеи ООН от 25 ноября 1981 г., определяет, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Причем оно включает в себя свободу иметь религию или убеждения любого рода по своему выбору и свободу исповедовать и выражать их как единолично, так и сообща с другими (статья 1).

Обратимся от международного законодательства к отечественному корпусу нормативно-правовых актов, определяющих и регулирующих взаимоотношения между органами местного самоуправления и религиозными организациями.

В соответствии со статьей 17 Конституции Российской Федерации «В Российской Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам права и в соответствии с настоящей Конституцией. Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения. Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц» [2].

Статья 13, пункт 5: «Запрещается создание и деятельность общественных объединений, цели или действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни» [2].

Статья 29, пункт 2: «Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства» [2].

Статья 41, пункт 1: «Каждый имеет право на охрану здоровья и медицинскую помощь...» [2].

Статья 41, пункт 3: «Соккрытие должностными лицами фактов и обстоятельств, создающих угрозу для жизни и здоровья людей, влечет за собой ответственность в соответствии с федеральным законом» [2].

Статья 55, пункт 3: «Права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства» [2].

Имея достаточно широкий и авторитетный список нормативно-правовых документов делаем вывод, что указанные нормативно правовые документы дают возможность по-новому взглянуть на проблему взаимодействия государства и религиозных организаций. Рассматривая и развивая вопросы взаимодействия религиозных организаций с органами местного самоуправления на Федеральном уровне, принимается ряд Федеральных законов: «О свободе совести и о религиозных объединениях», «О противодействии экстремистской деятельности», которые напрямую гарантируют гражданам России право на свободу совести и свободу вероисповедания.

В Российской Федерации гарантируются свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. Иностранцы граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории Российской Федерации, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами Российской Федерации и несут установленную федеральными законами ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях.

Право человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства. Установление преимуществ, ограничений или иных форм дискриминации в зависимости от отношения к религии не допускается.

Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии. Запрещается вовлечение малолетних в религиозные объединения, а также обучение малолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих.

Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.

Ряд этих правовых норм провозглашенных в Конституции РФ и Федеральных законах противоречат практике их применения и восприятия частью общества, т.к., на наш взгляд, перед принятием правовых документов, в том числе и Федерального уровня не проводится изучений общественного мнения всех слоев населения. Это, на наш взгляд, сняло бы напряженность, которая царит в обществе после принятия и введения в действие того или иного законодательного акта любого уровня.

В целом необходимо отметить, что любые взгляды имели, будут иметь как сторонников, так и противников, и следует отметить, что само наличие правовой базы для открытого взаимодействия между религиозными организациями и государством говорит об инновационном подходе к решению давно существующих отношений.

В настоящее время мы строим отношения между религиозными объединениями и властными структурами, основываясь на схожих принципах. Тем не менее, существует немалая разница в понимании и целей, и средств взаимодействия, которое строится

по принципу синергии – сотрудничества власти и Церкви, хотя цели сотрудничества и средства его достижения и осуществления иногда лежат в разных плоскостях.

Учитывая имеющуюся нормативно-правовую базу, на наш взгляд, религиозным организациям совместно с органами государственной власти и местного самоуправления в закрытом или открытом режиме можно было бы проводить мониторинг религиозной ситуации в Белгородской области, целью которого должно быть определение возможных векторов взаимодействия и дальнейшего развития религиозной ситуации или законодательного пресечения нежелательных трендов такого развития с целью сохранения их позитивного развития в приграничном регионе – Белгородской области.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Всеобщая декларация прав человека, 10 декабря 1948 г. Действующее международное право. – М.: Издательство Московского независимого института международного права, 1996 г., т. 2.

2. Конституция Российской Федерации от 12 декабря 1993 г. – М.: Юридическая литература, 2009.

3. Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, 16 декабря 1966 г. Действующее международное право. – М.: Издательство Московского независимого института международного права, т.2, 1996; официально опубликован Ведомости ВС СССР, 1976, № 17(1831).

4. Религиозные конфессии, движения и объединения на территории Белгородской области: справочник. В 2-х частях. Ч. 2. Правовое обеспечение взаимоотношений органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными объединениями / [сост. Г. В. Болотнов, отв. за выпуск И. В. Орехов]; Отдел по связям с общественностью и религиозными организациями информационно-аналитического управления аппарата губернатора области, Социально-теологический факультет Белгородского государственного университета, Белгородская областная организация общества «Знание» России. – Белгород: Белгородская областная организация общества «Знание» России, 2007. – С. 12.

5. Устав Организации Объединенных Наций. 1945 г. Действующее международное право. – М.: Издательство Московского независимого института международного права, 1996 г., т. 1.

#### REFERENCES

1. Universal Declaration of Human Rights, December 10, 1948. The current international law. – Moscow: Publisher Moscow Independent Institute of International Law, 1996, vol. 2.

2. Constitution of the Russian Federation of December 12, 1993. – Moscow: "Legal Literature", 2009.

3. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, 16 December 1966. The current international law. – Moscow: Publisher Moscow Independent Institute of International Law, Volume 2, 1996; officially published

Bulletin of the Supreme Soviet of the USSR, 1976, № 17 (1831).

4. Religious denominations, movements and associations in the Belgorod region: a guide. In 2 parts. Part 2 Legal security relationship of state authorities and local self-government with religious associations / [Ed. GV Bolotnov. for the release of IV Orekhov]; Department of Public Relations and religious organizations information-analytical department of the governor area Socio-Theological Faculty, Belgorod State University, Belgorod regional organization of Society "Knowledge" of Russia. – Belgorod: Belgorod regional organization of Society "Knowledge" of Russia, 2007 – S. 12.

5. Charter of the United Nations. 1945 The current international law. – Moscow: Publisher Moscow Independent Institute International Law, 1996, Vol. 1.

## РАЗДЕЛ 6. Пограничный дискурс: актуальные идеи в смежных науках

*Байович Т.*

*(Центр изучения культур и диаспор, Сербия, Белград)*

### ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ СЕКУЛЯРИЗМ: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ СТУДЕНТОВ В СЕРБИИ

**Аннотация.** В статье представлен теоретический обзор эмпирических сведений, касающихся политической культуры студентов в Сербии. Результаты исследования показывают под другим углом теорию Рональда Инглхарта о постматериалистическом повороте и требуют модифицировать оригинальную инглхартовскую шкалу материализма–постматериализма. Эта статья представляет собой обзорный пересказ теоретической части более обширного анализа эмпирических исследований, выполненного как глава следующей публикации: [1, с. 199–252].

**Ключевые слова:** Инглхарт, политическая культура, постматериализм, постмодернизм.

*Bajović T.*

*(Center for culture and diaspora studies, Serbia, Beograd)*

### POSTMODERN SECULARISM: POLITICAL VALUES OF STUDENTS IN SERBIA

**Abstract.** The paper presents a theoretical review of empirical evidence concerning the political culture of students in Serbia. The results of the research shed light on Ronald Inglehart's theory of postmaterialist turn from a different angle and require a modification of Inglehart's original materialism – post-materialism scale. This article is a reviewed summary of the theoretical part of a more extensive empirical research analysis, available as a chapter of the following publication: [1, p. 199–252].

**Key words:** Inglehart, political culture, post-materialism, postmodernism.

#### **Inter-conflict generation**

Post-1960's European social theory has witnessed an astonishing rise in interest in theoretically conceptualizing rebellion against oppression, repression, colonial practices, racism and chauvinism in general. Theorists in the 1960's and 1970's were greatly influenced by environmental movements, as well as by social justice and civil rights movements. On one hand, philosophy and sociology announce death of great structures, grand narratives and one universal and unique Truth, while both disciplines heralding the beginning of the era of poststructuralism. By the end of the 70's, the revolutionary French thinker Lyotard identifies this turn which marks the point of discontinuity in the European way of thinking, a sort of a radical break with the previous Eurocentric and subject-centric way of thinking. Lyotard announced that the world had stepped into the postmodern age. This prefix "post" from Lyotard onwards has been used to denote a profound break with the oppressive mechanisms and practices supposedly characteristic of the premodern and modern Europe only, such as colonialism, the oppression of women, other races and ethnicities, totalitarianism, intolerance, Eurocentrism, absolutism, dictatorship, while denoting and celebrating at the same time, equality, civil rights, pluralism etc. At

the same time, within the field of social psychology, Ronald Inglehart, an American researcher, set up the hypothesis supported by empirical evidence, that a remarkable change started to occur in Europe since 1970's onwards, namely, a great shift in the value orientations of the old (war) and new post-war generations [4, p. 991–1017]. This new generation grew up in the period of economic growth and socio-political stability. According to this basically advanced scarcity hypothesis, once the economic growth and social stability are present in a society, the group and individual values will be developing in a more democratic direction. The author claims that this theory about the emergence of the post-materialist values makes possible the prediction of the further development of the political system and democracy in the society.

The research of value orientations of students in Serbia, conducted in 2013 by the Centre for Religious Studies, Centre for European Studies and Konrad Adenauer Stiftung, was a solid base for testing Inglehart's theory for various reasons. In the first place, we should seek to understand to what extent and by which rate liberal-democratic values are developing in post-communist countries. We should be able to determine to what extent the old communist ideology, civil wars, sanctions and political instability, affect the value formation among the youth in Serbia. We should also bear in mind that the conflicts and unresolved guilt, the decisions of the ICTY in the Hague, the problematic territoriality and sovereignty (Kosovo and Metohia), all form a specific social context which we could expect to seriously hinder the development of democratic values among the population. The economic situation in the country is characterized by a highly unstable economy, low GDP and a high level of unemployment. The percentage of educated young people in the country grows, while there are fewer and fewer realistic possibilities for them to find a job within their profession. All the mentioned factors force young people to stay with their primary families for extended periods of time, often becoming parents themselves without having secured the necessary financial and living conditions. That is why instead of having a development of postmaterialist values such as responsibility and independence, we have a return to a kind of forced collectivist and extended non-adulthood.

Youth in Serbia is characterized by a double transitional identity: "One of the phrases that was commonly used to name the situation typical for youth in societies that inherited socialist regimes was 'double transition': transition into adulthood in a society in transition" [9, p. 34]. The former factor: the transition in the world of adults is of great importance, since it greatly affects the formation of social categories and stances: such as stance toward social classes, gender, ethnic divisions [8, p. 487].

Finally, **postponed democratization** is characteristic of the democratic development in Serbia. The first phase of transition, "blocked transformation" [6, p. 39–70] lasted for a decade after the collapse of communism, during the rule of Slobodan Milošević. This phase for characterized by the regime's monopoly in the economy and politics. The second phase of postponed or extended transformation has been ongoing since the 2000 and the fall of Milošević's regime [6, p. 39–70].

The empirical research examined the value orientations of the third-year students, mainly 21 to 23 years old. These young people were born after the breakup of Yugoslavia, and they grew up in the conditions of extreme poverty, political and social crisis, the 1999 bombing, and the 5 October overthrow. The research tried to examine to which extent democratic values have developed among educated youth, and to what extent they have kept the prejudices of the former generation, as well to examine as their attitude towards socialism. The research covered the *inter-conflict generation*, born after the breakup of Yugoslavia, and growing up during the bombing and sanctions.

## Democracy and survival

As we have already stated, the process of democratization is ongoing more slowly in postcommunist countries than in Western societies. Also, in the public discourse a very negative and pessimistic image of the society is present, and it is believed that youth is becoming more and more conservative and inclined towards nationalism. At the beginning of this century, Serbian researchers claimed that young people in Serbia are not moving at all towards postmaterialist values, and they noticed a rise in ethnocentrism which was no longer more characteristic of the less educated population:

As far as young people are concerned, the transformation of value orientations is not only not moving towards post-materialist values [7, p. 177–188], but their orientations represent a strange mixture of materialistic, hedonistic and nationalistic values. The increase in ethnocentrism among youth aged between 20 and 23, which is no longer tied to the non-highly educated and socially marginalized professions, but is spreading among youth from all segments of society, is connected to a large extent to authoritarianism and religiosity which are still very high.

The postcommunist identity in Serbia remains pretty much “fluid”. After so many conflicts, wars, extended transition, guilt is the most prominent key word. The national self-respect is debased, and Serbia is perceived as an immature and naughty pupil on its way to democracy. Taking in count problematic territoriality, potential loss of Kosovo, Hague, we should not be surprised by the fact that negative self-perception, guilt and identity of the victim persist. This issue of unresolved guilt can create two types of reaction on a political level:

- 1) directing one’s rage towards the outside: refusing to join the European Union and further conduct the process of democratization;
- 2) directing one’s rage towards the inside: attacking those who are weaker and fewer in numbers – minorities – or, the inversion of the collective ego: attacking national interests due to a feeling of shame.

As mentioned, according to the dominant public discourse: the Serbian youth is becoming more intolerant with growing nationalistic and ethnocentric tendencies. However, the results of our empirical research did *not* note a high rate of ethnocentrism, and it can be said that ethnocentric and cosmopolitan trends are somewhat equally present among our youth. On the other side, students are extremely disappointed in the political system and society in general. They also show a general tendency towards liberal values, tolerance and gender equality. However, this tolerance is not directed towards sexual minorities, that being a consequence of traditional perception of partner/marriage relations.

The students generally do not value reputation, power and wealth very high, these being part of the old, materialistic value patterns, according to Inglehart [5]. However, they do firmly strive towards security (materialistic values), which indicates a very important problem in society, something that is lacking, scarce. The majority of the students fall under the mixed category on Inglehart’s original scale, which, comparing to some previous researches indicates that our society is developing towards non-authoritarian and self-expression values. In 2009 Pavlović conducted research on a sample of 1410 respondents aged 15 to 89 and determined that only 6% of the respondents belonged to the post-materialistic trend, which matches the results of this research. However, in his research an equal number of respondents (47% each) belonged to materialists and the mixed group [7, p. 182]. In our research, mixed orientation (61,7%) is present with nearly double the respondents in comparison with the materialistic (32,6%).

However, young people in Serbia do trust institutions of *traditional* authority to a certain extent and they are not apolitical as is generally claimed. A total of 42% is inter-

ested in politics, but a very small percentage is a member of a political party. A large portion of the surveyed students believes that people lived better in the period of socialism, while the majority accepts democracy and joining the EU, which is generally perceived as an opportunity for a better life.

Within equally the general and the scientific discourses, does the narrative of re-traditionalization, religious renaissance, and a desecularization process persists. Still, our results indicate that the levels of declared religiousness may be high, while still having most of the respondents believing that religion should not influence public life and politics, which shows that the role of religion remains tied to a private and personal sphere.

### **Cyclic (neo)materialism**

In order to persist, our values and value orientations should be effective in practice, and lead us to favorable results. If our interpretation of the world does not match the reality, two responses follow: a social rebellion, or correction of one's own values. That is why value systems are an important analytical tool, being a reflection of the current state of the society, showing at the same time the directions in which this society could change.

The empirical data was analyzed using two dimensions:

- 1) authoritarianism – liberalism → traditional – secular values;
- 2) materialism – non-materialism → values of survival – self-expression.

The latter dimension refers to material goals only (material and physical security). According to Inglehart, this preoccupation with material goals indicates the general instability in the society. However, our research has shown that the second dimension (materialism – non-materialism) is not thorough enough for an adequate analysis of values. The students in Serbia are on the one hand preoccupied with social security, while on the other they do *not* value highly wealth, prestige and power. Namely, a high presence of survival values does not necessary imply a low presence of the values of self-expression. I believe that for the sake of a more thorough analysis, value orientations should be examined using the following dimensions:

1) authoritarianism – liberalism: this dimension would deal with the presence of traditional and secular values;

2) insecurity/instability – security/stability (values of making ends meet/survival): the difference with regards to Inglehart's and Flanagan's setup [2, p. 99–128; 3, p. 235–270] is that the opposite of the survival pole is not self-expression but stability/security;

3) materialism – non-materialism (values **of achievement** – values **of self-expression**): this dimension refers to preoccupation with material achievement in the sphere of personal goals, and it differs from the previous dimension in that, in this case, we have ideological materialism at hand, while the dimension of making ends meet/survival does not refer so much to *values* as it does to the human basic *need* for security. The values of self-expression would refer to values in connection with non-material self-development (freedom of speech, individuality).

Moving along the **insecurity** – **security** axis can be directed towards any pole, which is conditioned by the concrete economic and general (in)stability in a society. Preoccupation with securing material and physical stability does not necessarily have to imply the presence of authoritarian/non-democratic values. When it comes to the **materialism** – **non-materialism** axis, movement can also be directed in any way. However, there is also the possibility of values of material achievement and values of self-expression being *simultaneously* present in a society, such as in the case of capitalist societies.

The question arises what happens with the first dimension. I believe that movement in both directions is also possible within the authoritarianism – liberalism dimen-

sion, in the form of temporarily “moving backwards”, but with a very limited scope. Thus, for example, it is difficult to imagine a Western society which has secured the respect of the rights of all national, religious, sexual and other minorities, “reverting” to the level of hunting witches, homosexual people, etc.

In other words, development on the insecurity – security and materialism – non-materialism axes is of a *cyclic* character, while the development on the authoritarianism – liberalism scale is practically linear. On the practical-political plane this implies the following: as the social sphere is a field of constant conflict and pulling towards one end, the more conservative or the more modern, wavering is possible, at times towards liberalism, at times towards conservatism. However, the key is that chances are very slight that there will be a radical turn towards authoritarian values. In this sense, Inglehart was right: we are witnessing a shift in values in the direction of the spreading of liberalism in western societies. However, this does not mean that conservative trends in the society do not stand a chance any more, but that conservatism itself is being established at an *increasingly liberal level*, respecting difference to a higher degree than before. The conservatism of today can in no way be equal to restrictedness and the conservatism of the past.

When liberal values start to develop, their further development is difficult to curb or stop. This development can be seemingly slowed down, although in reality the society develops through a Hegelian spiral: within the life cycle of civilization, a *seemingly* identical spot is reached several times, but it is actually a spot reached at a higher level each time, with a higher degree of self-consciousness, and with it a higher degree of freedom for all members of the society and a lower level of exclusion.

Ultimately, the term **postmodern value orientation** should be introduced in the value analysis, one which would, within the authoritarian – liberal and materialism – non-materialism dimension, encompass moving towards the pole of liberalism and the values of self-expression, and would *not* encompass the security – insecurity scale, but would not exclude a high presence of values of material achievement. In other words, one should reassess the economic determinism of Inglehart’s theory of values, and the supposedly imperative connection between material prosperity and the development of liberal values and values of individual self-development and self-expression. On the other hand, both modern and postmodern societies can highly value material achievement, and it is very difficult to imagine the era of the global flow of **capital** *not* being characterized by valuing these resources.

The industrialization process in the region has been developing slowly due to centuries-long rule of the Ottoman Turks and the activity of their institutions but also the eastern cultural heritage. Then, in the period of communism, the society was forcibly secularized, through a banishment of any form of religious behavior or thought from the public sphere. At the same time, communism extended the life of the collectivist spirit in the people. Thus, what still lies ahead of us is a period of emancipation from authority, along with an individualization of the society after radical and *inorganic* collectivization. For all these reasons, it was very important to see in which direction the values of young intellectuals in Serbia, who are the actors of future political activity in the society, are developed.

In the end, one should not forget that change and progress do not exist separately from instability and an insecurity of identity. No change can come about without the willingness to leave the comfort zone. After a certain point, democratization is impossible to hold back, but, one should bear in mind that development stems from a crisis, an upheaval in the existing order, and there have been quite enough crises in these parts.



## REFERENCES

1. Bajović T. Postconflict Democracy: Political Culture of Students in Serbia. In M. Blagojević, J. Jablanov Maksimović, T. Bajović (Eds.), (Post)secular Turn: Religious, Moral and Socio-Political Values of the Student Population in Serbia. Belgrade: Centre for Religious Studies of the Institute for Philosophy and Social Theory, Konrad Adenauer Stiftung, Centre for European Studies, 2013. Pp. 199–252.
2. Flanagan S. Measuring Value Change in Advanced Industrial Societies: A Rejoinder to Inglehart // Comparative Political Studies Comparative Political Studies. 1982. №1(15). Pp.99–128.
3. Flanagan S., Lee A.-R. The New Politics, Culture Wars, And The Authoritarian-Libertarian Value Change In Advanced Industrial Democracies // Comparative Political Studies. 2003. №3(36). Pp.235–270.
4. Inglehart R. The silent revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review. 1971. №65. Pp.991–1017.
5. Inglehart R. The silent revolution: changing values and political styles among Western publics, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.
6. Lazić M., Cvejić S. Promene društvene strukture u Srbiji – slučaj blokirane post-socijalističke transformacije. In Društvena transformacija i strategije društvenih grupa – svakodnevnica Srbije na početku trećeg milenijuma. Beograd: Institut za sociološka istraživanja, 2004. Pp. 39–70.
7. Pavlović Z. Is There a Sociodemographic Model of Acceptance of Postmaterialist Values? The Case of Serbia // Sociologija. 2009. №2(51). Pp.177–188.
8. Roberts K. Change and continuity in youth transitions in Eastern Europe: Lessons for Western sociology // The Sociological Review. 2003. №4(51). Pp. 484–505.
9. Tomanović S. (Ed.) Mladi – naša sadašnjost. Istraživanje socijalnih biografija mladih u Srbiji. Beograd: Čigoja štampa, Institut za sociološka istraživanja, 2012.

## REFERENCES

1. Bajović T. Postconflict Democracy: Political Culture of Students in Serbia. In M. Blagojević, J. Jablanov Maksimović, T. Bajović (Eds.), (Post)secular Turn: Religious, Moral and Socio-Political Values of the Student Population in Serbia. Belgrade: Centre for Religious Studies of the Institute for Philosophy and Social Theory, Konrad Adenauer Stiftung, Centre for European Studies, 2013. Pp. 199–252.
2. Flanagan S. Measuring Value Change in Advanced Industrial Societies: A Rejoinder to Inglehart // Comparative Political Studies Comparative Political Studies. 1982. №1(15). Pp.99–128.
3. Flanagan S., Lee A.-R. The New Politics, Culture Wars, And The Authoritarian-Libertarian Value Change In Advanced Industrial Democracies // Comparative Political Studies. 2003. №3(36). Pp.235–270.
4. Inglehart R. The silent revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies // American Political Science Review. 1971. №65. Pp.991–1017.
5. Inglehart R. The silent revolution: changing values and political styles among Western publics, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977.
6. Lazich, M., S. Cvejić changes of social structure in Serbia – case blocked post-socialist transformation. In Social transformation and strategies of social groups – everyday Serbia at the beginning of the third millennium. Belgrade: Institute for Sociological surveys, 2004, Pp. 39-70.
7. Pavlovich Z. Is There a sociodemographic model of Acceptance of Postmaterialist Values? The Case of Serbia // Sociology. 2009 №2 (51). Pp.177-188.
8. Roberts K. Change and continuity in youth transitions in Eastern Europe: Lessons for Western sociology // The Sociological Review. 2003 №4 (51). Pp. 484-505.
9. Tomanovich S. (Ed.) Young people – our present. Research social biography of young people in Serbia. Belgrade: ČIGOJA prints, Institute for Sociological surveys, 2012. Reviews 9. Tomanović S. (Ed.) Mladi – naša sadašnjost. Istraživanje socijalnih biografija mladih u Srbiji. Beograd: Čigoja štampa, Institut za sociološka istraživanja, 2012.

**Зинченко В.В.**

*(Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины, Украина, Киев)*

## **РЕЛИГИОЗНЫЕ СТРУКТУРЫ В СИСТЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА УКРАИНЫ**

**Аннотация.** В статье исследованы пути формирования институтов социума, в котором важное внимание уделено системе ценностей, рассмотрены проблемы взаимодействия общественного и личного развития.

**Ключевые слова:** церковь, институализация, ценности, христианство, религия, глобализация, общественная трансформация.

**Zinchenko V.V.**

*(Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences, Ukraine, Kyiv)*

## **RELIGIOUS STRUCTURES IN SYSTEM OF CIVIL SOCIETY INSTITUTES FORMATION IN UKRAINE**

**Abstract.** In article ways of formation of institutes of society in which the important attention is given system of values are investigated, problems of interaction of public and personal development are considered.

**Key words:** church, institutionalization, values, christianity, religion, globalization, public transformation.

В развитии институтов развитого гражданского общества необходимо рассмотрение вопросов законодательного обеспечения принципа свободы совести и деятельности религиозных организаций и объединений в Украине. Поэтому нужно проанализировать отношения Церкви (т.е. религиозных структур в целом) с институтами общества государственными учреждениями, образовательными учреждениями, осветить политические и социальные аспекты деятельности Церкви.

Деятельность религиозных организаций (как юридических лиц), межконфессиональные и церковно-государственные правоотношения регулируются Конституцией Украины (статья 35) и Законом Украины «О свободе совести и религиозных организациях». Закон был принят 23 апреля 1991г. В течение 1992-1995 гг. в него были внесены ряд изменений и дополнений. Удовлетворение религиозных потребностей военнослужащих регулируются Законом Украины «О социальной и правовой защите военнослужащих и членов их семей», выполнение воинского долга верующими некоторых религиозных направлений – Закон Украины «Об альтернативной (невоенной) службе»; характер образования в учебных заведениях, созданных религиозными организациями – Закон Украины «Об образовании» [4, с. 123]. Отдельные вопросы, связанные с деятельностью религиозных организаций и осуществлением гражданами права на свободу совести, нормируются другими законодательными актами.

Действующее законодательство Украины по вопросам обеспечения свободы совести имеет в целом демократический характер и соответствует нормам международного права, в том числе Всеобщей декларации прав человека, Международному пакту о гражданских и политических правах, рекомендациям Парламентской

Ассамблеи Совета Европы № 190 (1995) [8, с. 68]. В то же время практика межцерковных отношений, осуществления гражданами права на свободу совести в условиях распространения новейших религиозных течений свидетельствуют о том, что действующее законодательство не в полной мере учитывает современные реалии церковно-религиозной жизни, противоречия, возникающие в поле межцерковных отношений, а также последствия воздействия на граждан некоторых деструктивных религиозных новообразований.

Главными недостатками действующего законодательства, по мнению автора, являются следующие. Непризнание Церквей, имеющих иерархическое строение, в качестве самостоятельных субъектов правоотношений. Это не только противоречит внутренним предписаниям иерархизированных Церквей, но и усложняет управление общинами со стороны высших церковных органов, делает практически беспрепятственной смену общинами подчинения тому или иному религиозному центру, что вызывает межконфессиональное напряжение. Между тем, при условии признания Церкви целостным и самостоятельным субъектом правоотношений высший орган управления Церковью брал бы на себя всю полноту ответственности за деятельность составляющих своей структуры. Это позволило бы избежать вмешательства государства во внутренние организационные дела Церкви.

Согласно действующему законодательству, юридическими лицами считаются религиозные общины, а также другие структурные подразделения Церквей. Церкви же рассматриваются как объединение религиозных организаций и как таковые – юридическими лицами не признаются. Законодатель не различает религиозные организации, имеющие иерархическое строение – а именно к таким организациям относятся численные Церкви Украины (православные, греко-католическая и католическая) и религиозные образования преимущественно протестантских направлений, в которых каждая община может существовать автономно. Категорически против предложения о признании иерархизированных Церквей юридическими лицами высказались представители только одной иерархизированной Церкви – УПЦ КП (Украинской православной церкви Киевского Патриархата).

Вмешательство государства в решение вопросов поочередного использования культовых зданий законодательно закреплено в 1993 г. дополнением в Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях». Закон содержит положение «Культовое здание и имущество, являющееся государственной собственностью, может передаваться в поочередное пользование двум или более религиозным общинам по их взаимному согласию. При отсутствии такого согласия орган исполнительной власти своим решением определяет порядок пользования культовым зданием и имуществом путем заключения с каждой общиной отдельного договора». Церковное имущество и здания вообще приватизируется светскими структурами и частными лицами. Такая практика не способствует установлению доверия Церкви к власти и может создать напряжение в церковно-государственных отношениях. Это было сделано ввиду недостаточного обеспечения религиозных общин культовыми зданиями. Закон позволяет фактически принудительное внедрение очередности в использовании культовых сооружений, находящихся в государственной собственности, причем – по решению местных органов власти.

Опыт поочередного пользования культовыми зданиями показал его конфликтный характер. Поочередные служения нередко используются как возможность для захвата храма одной из общин, к которой, как правило, благосклонны местные власти. Отказ же от поочередного служения может быть использован для снятия религиозной общины с регистрации – как таковой, что не выполняет закон-

ные распоряжения органов власти. Считаем, что поочередное использование культовых сооружений и имущества следует признать внутренним делом Церкви, оно должно применяться исключительно по обоюдному согласию религиозных организаций без какого-либо вмешательства государственных структур [2, с. 34–37].

Действующее законодательство не нормирует массовую пропаганду учений и религиозной практики новейших религиозных движений, которые распространяются в Украине. Несмотря на опыт судебного процесса над руководителями «Белого братства», который признал факт деструктивного влияния на психическое здоровье человека религиозной практики этого новообразования, подобные ситуации не предусмотрены принятым в 1999 г. Законом Украины «О психиатрической помощи», а законопроект о психологической защите граждан от деструктивных воздействий до сих пор не разработан. Остается официально не определенным и характер «массовых исцелений», которые являются элементом религиозной практики некоторых новейших религиозных группировок. Между тем, активные дискуссии по этому поводу в СМИ и противоречивость общественного мнения требуют от государственных структур соответствующей реакции.

По результатам нескольких исследований [5; 6; 7], 59,6% опрошенных негативно относятся к деятельности зарубежных проповедников неорелигиозных направлений; 43,5% – считают такую деятельность мошенничеством, что приносит его организаторам материальную выгоду; 23,2% – убеждены, что пропаганда «массовых исцелений» чрезвычайно вредна, поскольку многим людям внушается надежда на чудо, они не лечатся и тем самым рискуют своим здоровьем, а иногда – и жизнью. Почти 14% опрошенных уверены, что массовые проповеди с демонстрацией исцелений оказывают негативное влияние на психическое здоровье человека. При этом только четверть (25,8%) граждан из этой группы респондентов считают, что деятельность проповедников не следует запрещать, поскольку люди должны иметь право выбора и сами отвечать за его последствия; почти половина считают, что подобная деятельность должна быть запрещена законом. Почти 40% от всех опрошенных уверены, что религиозная пропаганда в электронных СМИ должна быть запрещена, а все религиозные проповеди и обряды должны происходить только в культовых помещениях и не транслироваться на массовую аудиторию.

Для защиты граждан от деструктивного влияния религиозной практики отдельных новейших религиозных течений необходимо разработать законопроект о психологической защите граждан. Целесообразно также создать государственную научно-исследовательскую структуру для изучения влияния новейших религиозных практик на здоровье человека и информирования общественности о возможных угрозах.

Существует тенденция к формированию «регионального законодательства» в отношении религиозных организаций. Некоторые местные органы власти занимают предвзятую позицию и поддерживают определенные конфессии в ущерб другим, например, в вопросах регистрации религиозных общин или изменения ими подчинения; отвода земельных участков для строительства храмов; предоставления льгот в налогообложении (в части местных налогов). Такие действия власти свидетельствуют о неопределенности отдельных положений действующего законодательства о свободе совести, что допускает их неоднозначную трактовку, а также о нарушении закона представителями местной власти.

Иногда затягивается возвращение религиозным организациям культовых зданий и имущества. Известны факты невыполнения распоряжений Президента Украины о возвращении Церкви культовых сооружений, использующихся не по

назначению. Не пришло время правового обеспечения для вопроса реституции – возвращения Церкви земельных угодий и недвижимого имущества.

Остается нерешенным вопрос признания государством богословского образования, полученного в религиозных образовательных учреждениях. Порядок аттестации духовных учебных заведений еще не разработан, поэтому государственные органы фактически не признают документы о высшем и среднем богословском образовании (хотя для светских ВУЗов уже существует лицензированная и аккредитованная государством специальность «*Теология*»). Это исключает профессиональную работу специалистов-богословов в государственных учреждениях и, как следствие, сужает возможности религиозных организаций в подготовке кадров.

Социальная деятельность любой Церкви осуществляется преимущественно по двум направлениям: благотворительная и образовательно-воспитательная деятельность. Образование и воспитание, в свою очередь, определяются как религиозные и сосредотачиваются в молодежной аудитории: в сфере организации молодежных движений, а также в школе и армии. Практически все религиозные организации создали соответствующие структуры (миссии) для реализации благотворительных проектов. Благотворительная деятельность осуществляется преимущественно в следующих формах: отдых и оздоровление детей; помощь бедным; основания и содержание приютов, детских домов, домов престарелых, детских садов для детей-сирот, социально-реабилитационных центров; благотворительная деятельность в местах лишения свободы; оказания гуманитарной помощи тем, кто пострадал от стихийного бедствия и беженцам.

В Украине это, в первую очередь, должно быть:

◆ Лечение, отдых и оздоровление детей, в первую очередь детей-сирот, детей из малообеспеченных семей и тех, которые пострадали вследствие аварии на ЧАЭС, детей из малообеспеченных семей.

◆ Помощь бедным. Во всех областных и большинстве районных центров и крупных населенных пунктах действуют созданные при религиозных организациях благотворительные столовые.

◆ Основание и содержание приютов, детских домов, домов престарелых, инвалидов.

Государство должно обеспечить неуклонное (и беспристрастное) соблюдение действующего законодательства, регулирующего деятельность религиозных организаций, и сделать невозможным нарушение законов органами государственной власти в регионах. Например, государство учло отрицательную позицию части православных верующих, когда около 52 тыс. граждан подали заявления об отказе от получения идентификационных налоговых номеров по религиозным мотивам.

Непосредственное участие священнослужителей в выборах в качестве кандидатов в президенты или депутаты Советов различных уровней Церковью не одобряется, поскольку служение на выборной должности делает невозможным полноценное выполнение ими иерейской, пастырской миссии. Есть отдельные каноны, которые прямо запрещают священнослужителям выполнение определенных общественных полномочий. Тем не менее, есть в новейшей истории пример, когда глава Поместной Православной Церкви, архиепископ Макарий, был некоторое время даже Президентом Республики Кипр. Правда, именно Церковь достаточно критически относится к его опыту. Они реализуют свою личную свободу выбора, защищают на поле политики христианские ценности, не имея монопольного права представлять Церковь.

Церковь должна быть против участия архиереев и духовенства в работе Верховной Рады, местных советов и исполнительной власти всех уровней – от Кабинета Министров до сельских советов. Во-первых, потому, что церковные каноны запрещают смешивать, заменять, сочетать светскую и церковную власть. Во-вторых, архиереи и священники не являются профессионалами в области государственного и административного управления. Есть пример, как некоторые «в клобуках» заседали в Верховной Раде, как они голосовали, что говорили: ничего хорошего, кроме компрометации Церкви и позора, из этого не вышло. У представителей Церкви другие задачи, чем у политиков, и они не должны идти во власть.

Находясь вне власти и вне политики, архиереи и духовенство ни в коем случае не должны участвовать в агитационных кампаниях за те или иные политические партии, за тех или иных кандидатов в парламент, в местные советы и на пост Президента Украины, а также не должны давать рекомендаций, как отвечать на вопросы референдумов. Но это лишь одна сторона медали. Другая сторона медали следует из того, что Церковь во всех ее структурах действует на территории определенного государства, и все ее части – от предстоятеля к мирянину – являются членами общества, следовательно, электоратом. И здесь Церковь как совокупность граждан «вправе иметь право» на свое мнение: какие политики и политические группировки выступают за добро, а какие против добра.

Баллотирование представителей Церкви в Верховную Раду Украины и местные Советы считаем недопустимым, ведь это – проявление *теократии*. В случае избрания он должен оставить свое служение, сан, снять священнические ризы и ни в коем случае не выступать от имени Церкви. «Двум господам служить нельзя», – говорится в Библии: не к лицу также Церкви и ее руководству поддерживать на выборах в Верховную Раду Украины какую-либо политическую партию, или же отдельных представителей, которые выставляют свою принадлежность к ней. Кандидаты же в Президенты Украины вообще должны быть беспартийными, чтобы быть одинаково доступными и приемлемыми для всех людей.

Уровень компетентности и корректности политических партий христианского спектра слишком разный, чтобы оценивать их в целом. Появление таких партий в современной Украине закономерно. Но осознание ими своего положения относительно Церкви часто заслуживает критики. Некоторые из лидеров таких партий временами бывали не прочь подменить Церковь или решать партийными методами чисто церковные дела (например, перманентно присутствующее в украинской религиозной и, одновременно, политической жизни, дело объединения Церквей – формирование единой Поместной православной церкви). Не раз роль церкви не прочь были бы свести к декоративному присутствию высшего иерарха на партийном форуме как обычного статиста.

Политическое разделение общества – характерная черта этапа трансформации. На этом этапе стабилизирующую роль может играть Церковь, поскольку она имеет значительный моральный авторитет и высокий уровень общественного доверия [10]. Но, в отличие от посткоммунистических стран, где в период демократизации и «бархатных революций» Церковь играла консолидирующую роль, в Украине политические разделения сопровождались и усиливались церковно-религиозными. Вокруг Церквей группировались политические и общественные структуры, которые имели различные позиции относительно того, какой должна быть независимая Украина. В основе деления лежали два вопроса: национальный характер государства (Украина должна быть государством титульной или политической нации?) и ее геополитические приоритеты (ориентация на Запад или же на тесные связи со

странами СНГ?). Сторонники национального государства, ориентированные на Запад, активно поддерживали восстановление УГКЦ (Украинской грекокатолической церкви), УАПЦ (Украинской автокефальной православной церкви), позже – образование УПЦ КП (Украинская православная церковь Киевского патриархата). Поэтому эти Церкви пользуются поддержкой большинства национально-демократических, патриотических, государственных, национально-либеральных, правых, праворадикальных и некоторых правоцентристских партий и всех европейски ориентированных движений. В поддержку УПЦ КП ориентированы и аналогичного типа общественно-церковные организации, например, объединение «В защиту украинского православия», «Братство святого Андрея Первозванного» и т.п.

Как а) «патриоты-государственники» и, одновременно, «либералы» классического европейского типа и европоцентричного вектора (например, новоизбранные Президент Украины П.Порошенко и городской голова Киева В.Кличко), так и б) оппоненты идеи национального государства и/или прозападного курса Украины (одновременно являясь приверженцами пророссийского/евразийского направления), сплотились в основном вокруг УПЦ (Московского Патриархата), являющейся самоуправленческой канонической частью РПЦ. В этой церкви существует аналогичные противоположные геополитические течения, что и объясняет группирование вокруг неё столь различных политических сил. Тем не менее, с конца 2013 – начала 2014 г. стала весомо доминировать патриотично-проукраинская группа, имеющая большинство в Синоде, поддерживаемая предстоятелем, митрополитом Владимиром и назначившая на период его болезни чёткого патриотичного государственника – митрополита Онуфрия. Он занял крайне негативную позицию по отношению к руководству РФ в период нынешнего кризиса российско-украинских отношений и тех иерархов Московской патриархии РПЦ, которые прямо или опосредованно поддержали аннексию Крыма или вмешательство во внутриукраинские события.

Несмотря на довольно тесные связи церковью Украины с определенными политическими силами и властью, влияние Церкви в целом на политику и на политические ориентации граждан является весьма ограниченным. Об этом свидетельствуют, в частности, результаты избирательных кампаний. В выборах в Верховную Раду Украины участвовали партии и блоки, которые декларировали в своих названиях приверженность к определенной религии, а в своих программах – обязательство осуществлять государственную политику на ее принципах. Однако вместе эти структуры не набирали даже необходимых процентов голосов избирателей. В общем, противостояние Церквей с привлечением политических факторов не влечет существенных политических возмущений, поскольку в целом влияние Церкви на политические убеждения населения незначительно [3, с. 33–43].

Церковь не должна связывать себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Она – над «правым» и «левым». Церковь не должна участвовать в политической борьбе, не призывает голосовать за ту или иную партию, не отождествляет себя с партийными, то есть частными интересами [9, с. 51]. Но это не значит, что в Церкви вообще нет собственной позиции по политическим вопросам, что ей нечего сказать политикам, а православным людям нечего делать в политической жизни.

Попытки втянуть Церковь в политическую борьбу или оперировать лозунгами «защиты» Церкви со стороны отдельных объединений депутатов считаю неприемлемым. Нынешнее отношение светской власти к Церкви (религиозных объеди-

нений) во многом остается потребителем. Чиновничий аппарат, прежде всего, интересуют голоса верующих на выборах. Со своей стороны, политики и партии должны действовать в рамках своей компетенции и не стараться заступать Церковь в ее функциях.

Церкви привлекаются к поддержке кандидатов на парламентских и президентских выборах. С другой стороны, Церкви обращаются к власти в поисках поддержки своих позиций в межконфессиональном противостоянии. Можно наблюдать соперничество Церквей за право представительства (участия) в массовых государственных и общественных мероприятиях, официальных событиях, за духовную опеку над учреждениями культуры, образования, военными структурами. «Нормой» отношений между Церквями и властью уже стало взаимное награждение почетными наградами и знаками. Такая практика не всегда одобрительно воспринимается общественностью, что не способствует повышению авторитета Церквей и их лидеров.

Церковь не может иметь своих интересов в государственных структурах и пользоваться услугами лобби. Определяющим будет другое: депутат – это избранник народа. Он должен служить не политической партии, объединению, движению, которую красивое название они не носили. Он обязан служить народу, быть для него слугой. Поэтому Церковь должна принципиально не вмешиваться в политический процесс.

В Украине Церковь отделена от государства, но не отделена от народа, от общества. Сегодня между государством и Церковью впервые за долгий период времени складываются отношения мирного сосуществования и взаимопонимания, и поэтому надо осознать, что каждое неосторожное слово, сказанное с амвона, с проповеднической кафедры в адрес тех или иных властных структур, может привести к ухудшению этих отношений.

Вместе с тем, Церковь не может быть безучастным наблюдателем в ситуации, когда государственная власть переступает определенную черту, например, в случае совершения «грехов взывают к небу о мести», или способствует совершению таких грехов, как в частности, ущемления бедных, вдов, сирот, несвоевременная выплата заработной платы, пенсий. В таком случае Церковь как фактор гражданского правового развития должна стать на защиту униженных, оскорбленных, призывает власти достойно и добросовестно выполнять свои главные обязанности в отношении граждан государства [11, с. 63–69].

Приоритет прав человека на свободу совести предполагает их главенство над правами Церкви (как института) на определенную уставом деятельность [1, с. 122–126]. Из этого вытекают три основных принципа взаимодействия Церкви и государства. Во-первых, ни одна Церковь не может претендовать на особое положение, а государство должно соблюдать принцип равенства Церквей. Во-вторых, государство обязано обеспечить возможность осуществления религиозными организациями их мистических функций (решить правовые, имущественные и другие вопросы). В-третьих, государство обязано вмешаться, если речь идет о нарушении прав человека в религиозной практике Церкви (обеспечение защиты от деструктивного психологического воздействия, недопущение межрелигиозной вражды или противостояния между верующими и неверующими).

Основополагающими конституционными принципами государственно-церковных отношений в цивилизованных странах, а также в транзитивных государствах западноориентированного типа, в частности, в Украине, является отделение Церкви, религиозных организаций от государства и приоритет прав человека.



Обеспечение права граждан на свободу совести приводит к сотрудничеству государства и Церкви в области религиозного образования (государственное признание религиозного образования как профессионального, обеспечение условий для религиозного образования и воспитания). Учитывая конституционное закрепление принципа отделения Церкви от государства, сотрудничество государства и Церкви в области благотворительности и морально-нравственного воспитания населения может осуществляться исключительно на принципах доброй воли, соблюдения законодательства и общественной поддержке.

Период становления церковно-государственных отношений в Украине практически завершается. Образованы институты, координирующие отношения между Церковью и государством, которые приобретают характер равноправного диалога. В то же время практика церковно-религиозной жизни свидетельствует о ряде негативных моментов в отношениях между Церковью и государством. Принцип отделения религиозных общественных объединений, Церкви от государства предполагает их взаимное невмешательство в компетенцию друг друга: государства – в вопросы вероучения, культа, внутреннего устройства Церкви, включая решение кадровых вопросов; Церкви – в деятельность государственных структур, в т.ч. в области обеспечения права человека на свободу совести.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Зинченко В.В. Институциональные трансформации мирового глобализма и альтернатива общественно-экономического развития в модели демархического делиберативного менеджмента // Социальные проблемы общества в свете научного и религиозного знания: сборник статей. – Заокский: ЗДА, 2012. – 183 с. – С.122-126.
2. Зінченко В.В. Інституалізація демократичного самоуправління в контексті розвитку громадянського суспільства в Україні // Віче. Журнал Верховної Ради України. – 2009. – № 19. – С. 34-37.
3. Зінченко В.В. Мироззренческая и религиозная идентичность в векторах развития социально-экономических моделей // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук: реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, (Київ-Буча, березень 2014). – К.: Міленіум, 2014. – 114 с. – С.33-43.
4. Оніщенко Н.М. Правова система: Проблеми теорії і методології. – К.: НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького, 2002. – 352 с. – С.123.
5. Розробка регіональних цільових програм сприяння розвитку громадянського суспільства / Укр. незалеж. центр політ. дослідж.: А.О. Красносільська, М.В. Лациба. – К.: Агентство «Україна», 2012. – 88 с.
6. Терзи Е.А. Интеграционное право как результат правообразовательно-правотворческой деятельности // Європейські студії і право. Електронне наукове видання. – №2. – 2011. – [Електронний ресурс] / Е.А. Терзи. – режим доступу: [http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/esp/2011\\_2/txts/11teappa](http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/esp/2011_2/txts/11teappa)
7. Участь громадян у прийнятті державних рішень. Партнерська взаємодія влади і громадських інститутів в Україні: загальна методологія запровадження, міжнародний досвід / Український незалежний центр політичних досліджень: За заг. ред. І. Попова. – К., 2006. – 32 с.
8. Brugger W. Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. – Berlin: Duncker/Humblot, 2011.- 393 s.. – S.68.
9. Foerster H. von. Das Konstruieren einer Wirklichkeit //Die erfundene Wirklichkeit. – München: Piper, 2004. – 140 s. – S.51.
10. Miller S. Das Problem der Freiheit im Rechtsstaat. – Fr.a.M.:Suhrkamp, 1994. – 250 s.

11. Vaassen B. Die narrative Gestalt(ung) der Wirklichkeit. Grundlinien einer postmodern orientierten Epistemologie der Sozialwissenschaften. Braunschweig. – Wiesbaden: Vieweg, 1996. – S.63-69.

#### REFERENCES

1. Zinchenko V. V. Institutional transformations of a world globalism and alternative of socioeconomic development in model of demarkhicheskyy deliberativnyy management//Social problems of society in the light of scientific and religious knowledge: collection of articles. - Zaoksky: ZDA,2012. – 183 pages – Page 122-126.

2. Зінченко В.В. Інституалізація демократичного самоуправління в контексті розвитку громадянського суспільства в Україні // Віче. Журнал Верховної Ради України. – 2009. – № 19. – С. 34-37.

3. Зінченко В.В. Мировоззренческая и религиозная идентичность в векторах развития социально-экономических моделей // Актуальні питання філософсько-релігієзнавчих наук: реалії та тенденції в умовах міжкультурного діалогу: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, (Київ-Буча, березень 2014). - К.: Міленіум, 2014. - 114 с. – С.33-43.

4. Оніщенко Н.М. Правова система: Проблеми теорії і методології. – К.: НАН України. Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького, 2002. – 352 с. – С.123.

5. Розробка регіональних цільових програм сприяння розвитку громадянського суспільства / Укр. незалеж. центр політ. дослідж.: А.О. Красносільська, М.В. Лациба. – К.: Агентство «Україна», 2012. – 88 с.

6. Терзи Е.А. Интеграционное право как результат правообразовательно-правотворческой деятельности // Європейські студії і право. Електронне наукове видання. – № 2. – 2011. – [Електронний ресурс] / Е.А. Терзи. – режим доступу: [http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/esp/2011\\_2/txts/11teappa](http://archive.nbuv.gov.ua/e-journals/esp/2011_2/txts/11teappa)

7. Участь громадян у прийнятті державних рішень. Партнерська взаємодія влади і громадських інститутів в Україні: загальна методологія запровадження, міжнародний досвід / Український незалежний центр політичних досліджень: За заг. ред. І. Попова. – К., 2006. – 32 с.

8. Brugger W. Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. – Berlin: Duncker/Humblot, 2011.- 393 s.. – S.68.

9. Foerster H. von. Das Konstruieren einer Wirklichkeit //Die erfundene Wirklichkeit. – München: Piper, 2004. – 140 s. – S.51.

10. Miller S. Das Problem der Freiheit im Rechtsstaat. – Fr.a.M.:Suhrkamp, 1994. – 250 s.

11. Vaassen B. Die narrative Gestalt(ung) der Wirklichkeit. Grundlinien einer postmodern orientierten Epistemologie der Sozialwissenschaften. Braunschweig. – Wiesbaden: Vieweg, 1996. – S.63-69.

*Клинецкая Н.В.*

*(Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург)*

### РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

**Аннотация.** Стаття посвящена изучению религии как сферы современного информационного общества. Информационное общество, возникающее как глобальный мир, выдвигает новые требования к человеческой личности: быть активной, мобильно-адаптивной к инновациям, независимой. Результаты опроса, проведённого кафедрой социологии молодёжной политики СПбГУ в 2013 году показали стремление молодых людей

полагаться только на себя в своей жизни (83,2% респондентов). В этих условиях Церковь как один из социальных институтов и религия воспринимаются иначе, чем в традиционном обществе. Эти новые условия влияют на человеческое сознание, которое меняется. Появляется разделение людей по типу или уровню сознания. Но понимание и восприятия религиозных истин будет связано с уровнем сознания: от простой веры к мистицизму. При изучении религиозности этот факт должен быть осмыслен в социологическом исследовании. В наших размышлениях о молодежной религиозности мы предположили существование спектра сознания. На основе этих результатов мы можем говорить о стабильной структуре молодежной религиозности. Полученная структура религиозности зависит от типа и уровня сознания. Доля глубоко религиозной молодежи, которая исполняет религиозные обряды и правила, составила 2-6%; доля молодежи, верящей в Бога, но не исполняющей ритуалов и правил, равна 53-61%; доля верующих в духовное иррациональное начало мира составила 23-25% и доля тех, кто верит, что они атеисты, равна 14-20%.

**Ключевые слова:** информационное общество, религия, спектр сознания, молодежь, социология религии.

*Klinetskaja N. V.*

*(Saint Petersburg State University, Saint Petersburg)*

## RELIGION IN THE CONTEXT OF SOCIAL SCIENCES

**Abstract.** The article is devoted to the studying of the religion as a sphere of modern information society. The information society that arises as the global world is placing the new demands to the human personality: to be active, to have mobility to adapt to innovations, to be independent. The results of the survey conducted by the Department of Sociology of the youth policy of St. Petersburg State University in 2013 showed the aspiration of the young people to rely only on themselves in their lives (83.2% of respondents). In these conditions the Church as one of the social institutions and the religion are perceived in other way than it did in a traditional society. These new conditions influence the human consciousness that is changing. There appears the differentiation of people by type or level of consciousness. But the understanding and perception of the religious truths will be corresponded the level of consciousness: from the simple faith to the mysticism. In the study of the religiosity this fact should be considered in the sociological research. In our studies of the youth's religiosity we assumed from the existence of the spectrum of consciousness. On the basis of these results we can speak of a stable structure of the youth's religiosity. The obtained structure of religiosity depends on the type and the level of consciousness. The share of deeply religious youth who performs religious rites and rules is 2-6%; the share of the youth who believe in God, but do not perform rituals and rules is 53-61%; the share of those who believe that there is a spiritual irrational beginning of the world is 23-25% and the share of those who believe themselves to be atheists is 14-20%.

**Key words:** information society, religion, the spectrum of consciousness, youth, sociology of religion.

В настоящее время стала очевидна взаимосвязь развития собственно социальных наук об обществе и самого общества. Как известно, в мире произошло за последние десятилетия много изменений, которые оказали влияние на социальные процессы, происходящие в обществе – взаимодействие различных культур, религий, этносов и национальных экономик в глобальном мире. Основной задачей социальных наук и, прежде всего, социологии как науки об обществе, является объяснение и понимание происходящих изменений и процессов. Однако социология столкнулась с многосложностью и динамичностью социальных процессов, которые трудно поддаются объяснению с позиции существующей методологии.

Известный российский социолог В.А. Ядов, прослеживая развитие социологии, выделяет три периода, которые характеризовались социологическими парадигмами с различными картинами мира и общества. В классической науке XIX в. – середины XX в. общество рассматривалось как целостное образование, с такой научной картиной мира, которая считала, что мир независим от нас, и необходимо выявить его свойства и законы развития. Второй этап (середина XX в. до конца XX в.) в науке был связан с модерном – это постклассическая наука, представляющая научную картину мира, в которой мир объективен, но ученый не может адекватно его отразить. Общество в этом случае представляется как общество социальных взаимодействий. Третий этап наступил в начале XXI века и с уже иной научной парадигмой, связанной с идеей, что мир находится в постоянном изменении, и общество, в этом случае, представляет собой непрерывно меняющуюся реальность, которую производят люди (агенты этих изменений) [6, с. 12]. Анализируя эти этапы становления современной социологии, можно отчетливо проследить изменение социологической парадигмы с изменением самого общества. Переход общественного развития от общества, основанного на традициях, к индустриальному, а затем к современному информационному обществу меняет сознание людей, и наука начинает по-иному осознавать эти изменения. И в этом контексте взаимоотношения социальных наук с религией очень непросты.

С точки зрения социологии, религия – это одна из сфер общества, которую следует изучать. Именно поэтому и появилась одна из отраслей социологии – социология религии. Среди социальных наук это не единственное научное направление, которое занимается изучением религии в обществе. Религиоведение, социальная антропология, религиозная философия и психология и т.п. – все эти отрасли научного знания соприкасаются с разными аспектами религии, пытаются исследовать ее роль и влияние в жизни общества. Однако социология отмечает специфику религии как области, которая существенно отличается от всех других сфер общественной жизни своей связью со сверхъестественным. Именно поэтому предмет социологии религии ограничивается доступным наблюдением религиозного поведения человека и его взаимодействия с другими сферами социальной жизни. При этом отмечается, «что социальные функции религии столь существенны, что их необходимо учитывать при анализе таких далеко отстоящих от нее областей общественной жизни, как экономическая, политическая, интеллектуальная и др. Неудивительно, что анализ религии у таких социологов, как Дюркгейм или Вебер, занимает центральное место в их исследованиях общества» [1, с. 17].

Исследования социологов говорят о том, что религии создают цивилизации. Однако в настоящее время научное мировоззрение во многом потеснило религиозное – между ними возникло своего рода противостояние, что связано с растущей по мере развития науки рационализацией сознания. В сущности, речь идет о соотношении веры и знания в человеческом сознании. При этом нельзя забывать о том, что современный человек живет в весьма специфическом по отношению к прошлому обществе. Если раньше человек традиционного общества руководствовался в своей жизни религиозными нормами и традициями, то ныне он находится в совершенно ином времени и пространстве – в обществе, которое все более становится информационным. А это общество предъявляет ему уже свои требования. «Если в традиционных обществах социальные структуры жестко ограничивают рамки допустимой свободы людей и соответственно воспроизводятся адекватными им субъектами; *само*-деятельные же индивиды в таких структурах неприемлемы» [6, с. 56]. Иными словами, традиционное общество, в котором религия доминировала, а

науки как отрасли еще не существовало, производило и воспроизводило людей с качествами, не позволявшими им быть субъектами самоопределения. В настоящее время социология на основе многочисленных эмпирических исследований в различных странах (культурах) позволила выявить тип современной личности, т.е. личности, способной активно действовать в динамично изменяющемся информационном обществе. Это человек, прежде всего, открытый экспериментам, инновациям и изменениям, принимающий плюрализм мнений, что ведет к воспитанию уважения достоинства других. Далее было выяснено, что для адекватного соответствия требованиям общества необходима индивидуализация как способ адаптации к меняющимся социальным условиям. В этой ситуации возрастает роль настоящего и будущего, а не прошлого. Индивидуализация требует перехода от внешнего контроля к внутреннему, расчета на собственные силы, а не на помощь окружения. Это осознается современной молодежью. Исследование, проведенное кафедрой социологии молодежи и молодежной политики СПбГУ в 2013 г. показало, что 82,3% респондентов полагаются в своей жизни «только на свои силы». Возникает большой спрос на образование и его ценность возрастает, так как оно способствует постоянному обучению в условиях нарастающих изменений [6, с. 48–49].

Если рассматривать позицию человека в мире, в обществе, которое характеризовалось социальными взаимодействиями, то, например, социология говорит о том, что молодой человек по мере своей социализации, вхождения в социум все время идентифицирует себя с ожиданиями и установками другого человека, формируя способность воспринимать себя с позиции другого человека. Каждый человек, входящий в социум, пытается сохранить, с одной стороны, свою индивидуальность, а с другой стороны – поддержать конструирование социальной реальности наряду с другими людьми. Если в традиционных обществах поддержание социальной реальности основывается на социальных взаимодействиях на эмоциональном уровне, близких контактах с другими людьми, то уже в индустриальном или более современном постиндустриальном информационном обществе контакты все более становятся деловыми, и их взаимодействие основывается на исполнении социальных ролей.

Но что означает выполнение человеком социальных ролей? Социальная реальность для современного молодого человека представляется разбитой на ряд областей, сфер или отраслей, в каждой из которых он вынужден вести себя в соответствии с ожиданиями тех, с кем он в той или иной мере взаимодействует. В этом случае его идентичность как некая целостность становится проблематичной. Речь идет о том, что человек вынужден в каждой из тех областей социальной реальности (социальной структуры или института), с которой он взаимодействует, исполнять социальную роль определенным образом и именно таким, каким требует сфера взаимодействия, устанавливающая свои нормы и ценности. Как нам представляется, современная молодежь намного острее ощущает отсутствие целостной идентичности, чем старшее поколение, которое не задействовано в мире столь активно и сохраняет большую целостность. Многие из них чувствуют, что чем лучше «играется» социальная роль, тем они более успешны, но тем больше дистанция от ядра личности. Для того чтобы достичь успеха в обществе, в основе социальной жизни которого лежат стратификация и статусно-ролевая структура, член такого общества должен следовать тем нормам и ценностям, которые предлагает ему тот или иной социальный институт, и чем лучше он это делает, тем больше у него возможностей для продвижения вверх по стратификационной лестнице. Но в этом случае каждый человек, стремясь достичь своих целей в карьере, все более и более инди-

видуализируется, и, как нам представляется, все более задействуется внешней социальной средой, которая очень сильно влияет на внутренний мир, становящийся все более отделенным от внешней стороны личности. Происходит своего рода отчуждение ядра личности от исполняемой роли, что не способствует целостному гармоничному развитию личности, одновременно порождая излишне рационализированное одностороннее сознание.

Религиозная или внерелигиозная вера представляется в данной концепции скорее как одна из ролей, а не как некая доминирующая ценность, которая должна пронизывать все остальные роли и определять тот фильтр, сквозь который человек видит окружающий мир. Отделение роли от ядра личности, которое, по-видимому, и является носителем духовного потенциала, скорее всего, является закономерным процессом в современном мире, связанным с тем, что, как правило, нельзя или очень трудно согласовать противоречивые нормы и ценности различных социальных институтов с догматическими религиозными нормами. Происходит, с одной стороны, расщепление сознания как бы на отдельные сектора, в которых человек ведет себя по-разному, в соответствии с требованиями того или иного социального института или социальной структуры, а с другой стороны – сознание становится все более рационализированным и индивидуализированным, поведение привязанным к настоящему времени. При этом заложенный в человеке потенциал духовности, его возможности раскрыть себя как существо духовное замещаются его социальными взаимодействиями. При этом в личности человека задействуются в основном его социальная сторона в ущерб духовной.

Однако, как представляется, такое видение социологией личности соответствовало классической науке, рассматривавшей общество как систему социальных взаимодействий. Современное же общество рассматривается как общество информационное, общество постоянно меняющееся, которое еще только появляется на мировой арене, но уже активно проявляется в жизнедеятельности людей, оказавшихся в пространстве этого общества. При этом, как правило, это молодые люди, связанные с информацией самым непосредственным образом. Бывший главный редактор норвежского журнала «Современность», профессор социальной антропологии в Центре новых технологий и культуры Университета Осло, являющийся ярким представителем информационного общества Т.Х. Эриксен, описывая жизнь в быстро меняющемся мире, говорит о тех проблемах, которые оно создает. «Оказывается, создание информационного общества уже привело к целому ряду непредвиденных последствий, самые важные из которых можно кратко обозначить как фрагментацию, дробление времени на краткие интервалы и, как следствие, потерю логической обусловленности. Результатом таких тенденций может быть все что угодно...» [5, с. 169].

Все современные наиболее известные социологи также отмечают, что происходит нечто, не поддающееся пока осознанию: Жан Бодрийяр говорит о *вдавливании пространственно-временных осей*, Энтони Гидденс утверждает, что *произошло столкновение координат времени и пространства*, Поль Вирилио подчеркивает, что *мы живем во времени без задержек*, Мануэль Кастельс пишет, что *пространство действия заменило собой пространство положения* и т.д. При этом ситуация складывается таким образом, что «нас принуждают (мы вольны) выстроить свою личность по собственному усмотрению, с ненадежной и кратковременной помощью рекламы... Люди живут под постоянным давлением – нужно все время совершенствоваться, обновляться, вертеться как белка в колесе и менять стратегию поведения» [6, с. 150–152].

Поэтому неслучайно мы видим большой интерес к духовным вопросам, которые могут помочь в становлении возникающего нового общества. Такой интерес проявляется со стороны многих ученых как естественного профиля, так и социальных наук к человеку как существу не только материальному, но и духовному.

Иными словами, речь идет о том, что настала пора приблизиться и современной науке к духовному началу человеческого существа, более пристально посмотреть на то, что человеческое сознание содержит в себе не только рациональный аспект, но и иррациональный, который до сих пор многими учеными, как правило, не осознается и игнорируется. Ведь даже для описания человека в науке существует такой термин как «человек разумный», который подразумевает существование только рационального начала в его сознании. Наверно, существующий подход к рассмотрению человека как существа рационального – процесс закономерный, связанный с необходимостью развития науки, технологий и научно-технического прогресса, но, как представляется, – это только этап. Наука, оперируя чисто логическими и рациональными основаниями, позволила накопить огромный информационный массив об окружающем мире, месте человека в нем и о самом человеке. Однако полученная в результате рационально-логических научных построений информация дает возможность в итоге прийти не столько к самопознанию человека, сколько к самоописанию. Наука, как правило, до сих пор не включала в свой арсенал внутренний мир человека, его духовные переживания и т.д.

На наш взгляд, такой подход к исследованию общества, окружающего мира, сущности человека подходит к своему завершению. Очень многие научные отрасли знания к настоящему времени испытывают потребность в иных подходах к сущности человека как существа не только рационального, существа, совмещающего в себе как материальное, так и духовное начала. Можно сказать, что «человек разумный» – это только вершина познанной сущности человека, но глубинные его основания еще скрыты, неведомы для самого человека. Этими глубинными основаниями, как известно, занимались богословы, эзотерики, мистики. Попытки понять духовность, религиозность в человеке породили в последнее время большой всплеск интереса ученых самой разной направленности, но особенно социальных к вопросам духовности, включающим проблемы трансформации психики человека, преобразования многих физиологических процессов, происходящих в человеческом теле по мере духовного развития и т.д. Результаты такого рода исследований могут изменить существующую в науках о человеке парадигму, и это не может не затронуть религию.

Иными словами, наука активно вторгается в исследование того, что всегда считалось предметом ведения религии, пытаясь осознать и понять те явления, которые обычно связывались лишь с верой в них. Однако человечество развивается, активно формируя научное знание, одновременно обогащая и развивая сознание человека. Один из аспектов любой религии, влияющий на человека, – это замкнутость, видение мира только с позиции данной религии, что создает трудности в расширении сознания человека, ограничивает сферу познания и адаптации к жизни в современном мире. Но во многом очевидно, что в информационном обществе происходит дифференциация сознания людей. В последнее время в науке сделаны попытки определить типы сознания людей. Как представляется, такой подход к обществу – это важный поворот от рассмотрения всех людей как индивидов с одинаковым уровнем сознания, и, следовательно, с одинаковыми возможностями восприятия реальности, к обществу людей с разными типами сознания и, следовательно, с разным восприятием реальности, религии и духовности.

Анализируя многообразие концептуальных теорий, существующих в различных науках, известному американскому психологу К. Уилберу удалось построить очень интересную матрицу, которая, интегрируя достижения этих концепций, позволяет подойти к рассмотрению человеческого сознания в его целостности, подразумевая под этим целый спектр возможных сознаний.

Рассматривая человека с этих позиций, можно уже говорить не только о каких-то объективных физических событиях, мировоззрениях, поведении, но и о духовных переживаниях. Анализируя человеческую историю, нельзя не заметить множественность состояний сознания. Интересно, что как различные духовные учения Запада и Востока, так и современные социологические и психологические теории (если их анализировать с этой позиции) охватывают весь спектр сознаний. Подробный сравнительный анализ представлен К. Уилбером в его книгах «Интегральная психология» [3] и «Никаких границ. Восточные и западные пути личностного роста» [4]. В данной статье невозможно как-то представить тот громадный объем сравнительных данных, который был им получен на основании сопоставления большого количества научных концепций Запада и духовных учений Востока. В итоге он приходит к собственной градации человеческого сознания и выделяет четыре уровня развития, которые проходит человеческое сознание.

Первый уровень – это *доконвенциональное* сознание, которому соответствуют довербальное недифференцированное восприятие, доконвенциональная мораль, эгоцентричность и т.д. Такое сознание хорошо коррелирует с архаическим, магическим и магически-мифическим мировоззрениями. Человек, обладающий таким сознанием, понимает лишь собственную точку зрения. С нашей точки зрения, речь идет о сознании, присущем людям традиционного общества.

Второй уровень – *конвенциональное* сознание, соответствующее базовым структурам конвенционально-операционного (правило/роль). У человека с таким сознанием наблюдается конформистская самость, потребность в принадлежности к группе, приверженность классовым нормам и интересам и т.д. Мировоззрение включает в себя мифическое и мифически-рациональное. Конвенциональное сознание уже не только учитывает индивидуальную точку зрения, но способно принимать во внимание и другие точки зрения.

Третий уровень – *постконвенциональное* сознание. Мировоззрения, соответствующие постконвенциональному сознанию, включают в себя рациональное и экзистенциальное. Они основываются на рациональности и универсальном плюрализме, зрелом эго. На данном уровне сознание уже должно быть способно согласовывать различные точки зрения, его будет волновать все человечество независимо от пола, расы и т.д. Скорее всего, такому сознанию будет ближе информационное общество.

Следующий, четвертый уровень – *пост-постконвенциональное* сознание. Мировоззрения, которые возникают при таком уровне сознания, включают шаманское/йогическое, святое, мудрое и недואльное (в сознании отсутствует деление на объект и субъект). Это сознание уже очищается от эгоистических устремлений, возникает надличностная интуиция, приходит созерцательная стадия. Мировоззрения основываются на мироцентрической ориентации.

Эти четыре уровня сознания характеризуют и весь спектр восприятия религии – от простой веры, до мистических переживаний. С нашей точки зрения, развитие сознания характеризует изменение соотношения знания и веры. И это соотно-



шение является, скорее всего, некоей закономерностью, проявляющейся при развитии общества. Поэтому, если для людей с одним видом сознания в большей мере важна конфессиональная вера, то для людей с другим типом сознания важно знание, а вера для них может носить скорее внеконфессиональный характер, поскольку они создают собственный вариант религиозного видения.

Многочисленные исследования религиозности современной молодежи, проводимые, начиная с 1995 г. и по настоящее время кафедрой социологии молодежи и молодежной политики, показывают определенную стабильность в структуре молодежной религиозности. Доля глубоко верующей молодежи, которая исполняет религиозные обряды и правила, невелика и составляет 2–6%; верующих в Бога, но не исполняющих обряды и правила, – 53–61%; считающих, что существует духовное иррациональное начало мира – 23–25% и полагающих себя атеистами – 14–20%. Подобная структура постоянно воспроизводится в различных исследованиях, что говорит об устойчивости сложившихся взглядов молодых людей.

У тех респондентов, кто полностью идентифицировал себя с каким-либо вероучением, образ жизни полностью определяется доминирующими в иерархии ценностей религиозными нормами и верой. Иное дело – сознание тех молодых людей, которые, хотя и считают себя верующими в Бога, но не исполняют обрядов и правил, или тех, кто считает, что в мире существует духовное иррациональное начало. У них, как правило, в иерархии ценностных ориентаций вера занимает последнее или предпоследнее место. То есть возникает своего рода некое противоречие между идентификацией молодых людей себя как людей в основном верующих, и тем, что при этом религиозные ценности очень мало влияют на их образ жизни, поведение и т.д. Речь идет о том, что какое-то духовное измерение присутствует в мировоззрении молодых людей, но оно не является сколько-нибудь конфессионально выраженным.

Поэтому неслучайно возник диалог между учеными разных стран о необходимости революции сознания в современном обществе [2]. Это попытка осознать совершенно новую ситуацию, в которой оказалось современное человечество. В этих условиях, как представляется, диалог между наукой и религией необходим и, скорее всего, неизбежен. При этом без осознания и понимания, что существуют различные уровни духовности, соответствующие уровню или типу сознания, вряд ли возможно дальнейшее движение общества. Социология религии, как представляется, также должна учитывать как существующие типы сознания людей, так и ту революционную стадию, в которой находятся общества, движущиеся к информационному этапу развития.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гараджа В.И. Социология религии. М., 2007. – С.17.
2. Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания. Трансатлантический диалог. М., 2004.
3. Уилбер Кен. Восточные и западные пути личностного роста. М., 2004.
4. Уилбер Кен. Интегральная психология. М., 2004.
5. Эриксон Томас Хюлланд. Тирания момента. Время в эпоху информации. М., 2003. – С.169.
6. Ядов В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций. СПб., 2006. – С.12.

## REFERENCES

1. Garadzha V. I. Sociology of religion. M, 2007. - Page 17.
2. Grof S., László E., Russell P. Consciousness revolution. Transatlantic dialogue. M, 2004.
3. Wilbur Ken. Eastern and western ways of personal growth. M, 2004.
4. Wilbur Ken. Integrated psychology. M, 2004.
5. Ericsson Thomas Hyulland. Tyranny of the moment. Time during information era. M, 2003. – Page 169.
6. Yadov V.A. Modern theoretical sociology as conceptual base of research of the Russian transformations. SPb. 2006. - Page 12.

*Корнеева И.П.  
(НИУ «БелГУ», Белгород)*

## ВЕРУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК С ПОЗИЦИЙ СИСТЕМНОГО ПОДХОДА

**Аннотация.** Статья посвящена изучению специфической организации верующего человека с позиций системного подхода. Данная организация представляет собой целостность, биопсихоэнергосоциальное единство. Она функционирует и развивается только как ценностно-смысловая открытая система. Ее центральный элемент – вера в Божественный абсолют, составляющая ее основание и диктующая определенный образ жизни. Религиозная целостность складывается постепенно и имеет разные степени устойчивости. Каждый из ее уровней также является системой со своим набором элементов.

**Ключевые слова:** системный подход, многоуровневая организация верующего человека, биопсихоэнергосоциальное единство верующего человека, целостность верующего человека, открытость религиозной целостности человека, вера в Божественный абсолют.

*Korneeva I.P.  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)*

## BELIEVER IN GOD: POINTS OF SYSTEMATIC APPROACH

**Abstract.** The article is devoted to the study of a specific organization of man believing in God from the positions of system's approach. This organization is an integrity of the special biopsychoenersocial unity. It functions and develops only as a value-sense open system. It's central element is the belief in the Divine absolute, which lays it's foundation and dictates a certain way of life. The religious integrity is formed gradually and has the different degrees of the stability. Each of it's levels is also a system with it's own set of the elements.

**Key words:** system's approach, multilevel organization of believer in God, biopsychoenersocial unity of believer in God, integrity of believer in God, belief in the Divine absolute.

В 2011 году автор статьи имел честь участвовать в работе международной конференции «Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век» (г. Москва), на которой прослушал доклад известного религиоведа Л.А. Андреевой. В нем сообщалось, что 84% современных россиян считают себя верующими, 79% относят себя к православным. Указанное количество заставило автора задуматься над тем, кто такой истинно верующий человек.

В поисках ответа на этот вопрос автор обратился к разработанному и утвердившемуся в науке системному подходу. Основными его принципами являются принципы целостности, иерархичности, структуризации, системности. С позиций

этого подхода любой объект рассматривается как система – совокупность элементов, взаимодействующих и взаимосвязанных между собой. Взаимосвязи между элементами образуют организованную структуру. Элементы в системе обладают такими свойствами, которых они сами по себе в отдельности не имеют. В свою очередь, элемент также может быть изучен как система – организованная совокупность элементов, составляющих свою структуру, и т.д.

С позиций указанного подхода верующего человека можно рассматривать как специфически организованную многоуровневую систему. Системное целостное единство верующего человека есть особая связь в нем биопсихознергосоциальных уровней человеческого бытия. Телесное начало верующего человека, его психика, энергичные потоки, его личность, социальные качества и поступки составляют одно целое. Уровни связываются между собой так, что взаимообуславливают и взаимопроникают друг в друга. Несомненно, что энергичное общение с потусторонним абсолютom развивает особый психический склад, влияет на физиологические процессы организма, диктует необходимость определенных поступков. Поступки вызывают работу совести, приучают овладевать телесными побуждениями и природными аффектами. Запреты на природные аффекты и телесные желания основываются на религиозном мировоззрении личности, требуют волевых усилий, энергичной подпитки и т.д.

Целостная организация православного человека неотделима от целевых установок религиозного православного учения, согласно которому тело и душа человека неразделимы. Как сказано в библейской книге Левит, тело душевно и духовно, а душа тела – в крови. По православному учению, верующий есть единая духовно-душевно-телесная организация. Многоуровневая целостность функционирует и развивается в виде открытой незавершенной системы. Человек вообще есть существо, всегда не удовлетворенное своим природным и социальным наличным бытием [1, с. 94–95]. В религиозной целостности возникает особая открытость, ценностно-смысловая незавершенность. Согласно православию, человек есть образ и подобие Бога. Он – особое, созданное Богом существо, наделенное свободой и волей. Он способен к преодолению своего несовершенства, своей греховности. Человек – стремящееся к Богу, продвигающееся по пути Божественного идеала создание. Он наделается Богом ответственностью за свое развитие. Религиозная целостность такова, что вера превращает человека в существо открытое и «возрастающее».

Центральным элементом в системе православного человека является вера в Божественный абсолют. Вера пронизывает все уровни религиозной целостности и скрепляет их, обеспечивая ценностно-смысловую незавершенность организации. Являясь необходимым элементом психического уровня, она определяет содержание мировоззрения, формирует убеждения личности, диктует природные и социальные запреты. Она составляет основание религиозной целостности. Отметим, что опора на абсолюты составляет свойство человеческой природы. Человек может воспринимать действительность только сквозь призму абсолютa (религиозного, формально-логического, научно-теоретического), через его схему. Православный Божественный абсолют закладывает основы мировоззрения, опираясь на схему понятий: Бог – Дьявол, Добро – Зло, жизнь – смерть, Рай – Ад и т.д.

Вера открывает человеку трансцендентную предопределенность, сверхзаданность Божественного абсолютa. «Сущность нашего блаженства как раз и заключается в том, что мы обнаруживаем объект, который совершенно независим от нашей реакции на него и значение которого мы не можем изменить – ни увеличить,

ни уменьшить, поскольку оно присуще ему не в результате его отношения к нам, а благодаря высоте его собственного ранга» [2, с. 45], – описывал переживания верующего католический теолог Дитрих фон Гильдебранд.

Вера в Божественный абсолют создает автономность человеческого существа. «Одухотворяясь, человек возвышается над эмпирией, внутренне освобождается от зависимостей (материальных, социальных, психических) эмпирического существования» [1, с. 61], – отмечает особенность одухотворенного человека известный российский философ Апресян Р.Г.. По отношению к верующему это означает, что мир веры становится определяющим для человека, возвышающим его над обыденностью. Уже упоминавшийся Дитрих фон Гильдебранд также отмечал облагораживающее воздействие веры на человека. Религия была для него «стремлением к контакту с действительностью, которая превосходит все эгоцентрическое и обязывает нас и помогает нам преодолевать рамки субъективных склонностей, влечений и инстинктов, коренящихся исключительно в нашей природе» [2, с. 47].

Выполняя предписания веры, человек организует свою автономность в определенном образе жизни. Культура питания, отношение к сексу, выполнение семейных обязанностей, соблюдение нравственных норм в общественной жизни – все свидетельствует о сложившейся целостности человека.

Целостность не исключает отступлений от заданных предписаний, «погрешностей» в образе жизни. Вера осуществляет над ней своеобразный контроль и обеспечивает перспективу. Верующий в православии продвигается по пути самосовершенствования и самовоспитания. Профессор Дж. Леуба в начале XX века отмечал: «Не Бог, а жизнь возможно более широкая, интенсивная, богатая, дающая как можно больше удовлетворения – вот что оказывается целью религии при окончательном анализе ее» [8, с. 572]. Известный психолог религии У. Джеймс считал, что религия приносит больше пользы, чем светская мораль, в деле духовного обогащения человека [4, с. 383].

Целостность системы верующего человека складывается постепенно и имеет разные степени устойчивости. Кающийся грешник и причисленный к лику святых – носители одной системно-целевой организации.

Автономность целостности поддерживается деятельностью личности в особом знаково-символическом мире религиозной культуры. Общество, государство могут менять свое отношение к вере, но вера на индивидуальном уровне бытия способна обеспечивать системную целостность. Если вера на индивидуальном уровне исчезает, религиозная целостность человека распадается, а его самоорганизация переходит на новый этап своего развития.

В рамках системного подхода возможно исследовать элементы и структуру каждого из уровней религиозной целостности человека. Так, на психическом уровне специфическим образом объединяются информационный, ментальный, духовный, эмоциональный и другие подуровни-элементы. Взаимосвязь этих элементов, вероятно, может быть изучена на основе теории психосинергетики, разрабатываемой И.В. Ершовой-Бабенко. Психика предстает как сложная система динамических состояний и уровней с множеством структур-аттракторов разной направленности, обуславливающим нелинейность развития [5, с. 324]. В психосинергетике Ершовой-Бабенко И.В. также отмечается роль положительной обратной связи в деле усиления самоорганизации психической системы. Нарастание устойчивости психического уровня организации оказывается возможным под целенаправленным воздействием извне.

Энергичный уровень целостности также можно изучить с точки зрения самоорганизации и возрастания. В философской литературе признана синергичная антропология С.С. Хоружего, в которой рассматриваются роль и способы энергичной самоорганизации православного человека. Исследуя духовные практики монахов-исихастов, С.С. Хоружий на их примерах показывает, что путь к Богу есть синергически нарастающий процесс последовательного перехода от одной стадии самоорганизации к другой, от одной «энергичформы» к другой. Человек как бы сам открывается для энергич иного для себя онтологического происхождения и статуса, размыкается по отношению к ним, навстречу им. Энергии иного бытия тогда достигают его энергич, действуют, так сказать, на его территории [7, с. 98–99]. Верующий в поэтапных формах энергичной самоорганизации продвигается к Богу, и Бог своей энергичей открывается ему.

Интересными по этому поводу представляются исследования В.Б. Слэзина. Он открыл, что кора головного мозга человека во время молитвы полностью выключается, ритмы ее биотоков доходят до частоты трех Герц. Такие ритмы (дельта-ритмы) наблюдаются только у младенцев в возрасте до трех–четырех месяцев, они не присущи взрослому человеку в обычном состоянии. Человек во время молитвы как бы становится младенцем. Возможно, понятия православия «Бог-Отец», «Бог-матерь» нацеливают молящегося на это состояние. Более того, «мне кажется, – предполагает Слэзин, – хотя я пока не могу этого доказать, что сознание начинает существовать вне тела» [6] во время молитвы. Возможно, синергичные практики верующих свидетельствуют о существовании форм чистого энергичного бытия. Вероятно, чем чаще человек пребывает в таких формах, тем больше привязывается к Богу, доводя себя до состояния младенца, зависимого от матери и отца.

Системный подход к знаниям о целостности верующего человека требует синтеза самых разных наук, так или иначе причастных к ее изучению. Эмпирические социологические обобщения, общетеоретические философские и религиозоведческие изыскания, психологические исследования, междисциплинарные разработки должны составить единую теорию религиозной системной организации человека.

Итак, под системным углом зрения верующий человек представляет собой особое биопсихоэнергосоциальное единство. Оно функционирует и развивается только как ценностно-смысловая открытая незавершенная система. Центральным ее элементом является вера в Божественный абсолют, которая составляет основание автономности целостности, специфического образа жизни человека. Вера не исключает отступлений от Божественных предписаний, «погрешностей» в образе жизни. Целостность складывается постепенно и имеет разные степени устойчивости. Каждый из уровней целостности также может быть изучен как организованная система взаимосвязанных элементов.

В заключение автор хотел бы вернуться к поставленному в начале статьи вопросу и, в свою очередь, задать вопросы тем, кто причисляет себя к верующим и православным. Ведете ли вы соответствующий образ жизни? Часто ли молитесь? Стала ли молитва для вас потребностью души? Является ли Бог вашим абсолютным авторитетом, критерием ваших поступков? Наполнено ли наше общество любовью, терпением, смирением, милосердием, состраданием?

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Р.Г. Одухотворенность // Человек. 1996. №4. с. 61.
2. Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб., 2001, с. 45.
3. Гусейнов А.А. Что же мы такое? // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке. М., 2007, с. 94–95.

4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993, с. 383.
5. Ершова-Бабенко И.В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. Винница, 2005, с. 324.
6. Профессор Валерий Слёзин: молясь, человек превращается в младенца. URL: [http://www.lomonosov.org/article/professor\\_valery\\_slezin.htm](http://www.lomonosov.org/article/professor_valery_slezin.htm) (дата обращения: 31.07.2014).
7. Хоружий С.С. Синергичная антропология. Томские лекции. // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.. 2009, №2(6), с. 98–99.
8. Leuba J. H. The Contents of Religious Consciousness // The Monist. 1901. №11(4), p. 572.

#### REFERENCES

1. Apresyan R. G. Spirituality//Person. 1996 . No. 4. page 61.
2. Gildebrand D. von. Ethics. SPb. 2001, page 45.
3. Guseynov A.A. What are we? // Multidimensional image of the person: on a way to creation of uniform science about the person. М, 2007, page 94-95.
4. James U. Variety of religious experience. М, 1993, page 383.
5. Yershov-Babenko I.V. psychosynergetic strategy of human activity. Vinnytsia, 2005, page 324.
6. Professor Valery Slyozin: praying, the person turns into the baby. URL: [http://www.lomonosov.org/article/professor\\_valery\\_slezin.htm](http://www.lomonosov.org/article/professor_valery_slezin.htm) (assessed date: 31.07.2014).
7. Horuzhy S. S. Synergetic anthropology. Tomsk lectures. // Messenger of Tomsk state university. Philosophy. Sociology. Political science. 2009, No. 2(6), page 98-99.
8. Leuba J. H. The Contents of Religious Consciousness // The Monist. 1901. №11(4), p. 572.

*Короченский А.П.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

### МЕЖДУНАРОДНЫЙ ХРИСТИАНСКИЙ МЕДИАМОНИТОРИНГ И МЕДИАКРИТИКА В ГЛОБАЛИЗИРОВАННОМ МИРЕ

**Аннотация.** Беспрецедентно возросшее влияние средств массовой коммуникации на все стороны жизни современного общества превратило его в медиатизированный социум, все институты которого широко используют в своей деятельности медийные ресурсы. Не являются исключением и клерикальные структуры. В условиях нарастающей глобализации они развивают разнообразные собственные медийные каналы для воздействия на аудиторию как на национальном уровне, так и в международных масштабах. При этом используются как традиционные формы массмедийного воздействия, так и новые ресурсы – международный медиамониторинг и медиакритика.

**Ключевые слова:** международные христианские массовые коммуникации, глобализация, международный медиамониторинг, медиакритика.

*Korochenskij A.P.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

### INTERNATIONAL CHRISTIAN MEDIA MONITORING AND MEDIA CRITICISM IN GLOBALIZED WORLD

**Abstract.** Unheard-of in history, increased impact of mass media creates the mediatized modern society, with different institutions armed by media resources. Clerical institutions are not

exceptions, because in conditions of the globalization churches used its media channels in national and international scales, And new forms of impact as international media monitoring and media criticism.

**Key words:** international Christian mass communications, globalization, international media monitoring, media criticism.

Ярким примером многолетнего использования трансграничного распространения клерикальной информации является католическое “Radio Vaticana”, основанное в 1931 г. Эта вещательная организация, действующая под девизом «Голос Папы и Церкви в диалоге с миром», ведёт радиопередачи на четырех десятках языков, включая русский, и поддерживает собственный сайт ([www.radiovaticana.va](http://www.radiovaticana.va)). Однако по масштабам своей деятельности и аудиторному охвату даже крупные клерикальные СМИ несопоставимы с гигантскими транснациональными медийными концернами, имеющими в своём распоряжении огромный информационный аппарат, развитую коммуникационную инфраструктуру и мощные финансовые ресурсы. Содержание же трансграничного медийного мейнстрима во многих отношениях резко контрастирует с идеями и ценностями, которые являются основополагающими для христианских религиозных конфессий. Рыночно ориентированные СМИ формируют культуру прагматичного материализма и гедонизма, демонстрируют поддержку или терпимое отношение к явлениям, осуждаемым христианскими церквями – например, разводам и абортам, однополым бракам, операциям по смене пола и пр. Церковные иерархи становятся персонажами медийных международных, межрелигиозных скандалов: так, ватиканский святой престол подвергался нападкам, образ понтифика в средствах массовой коммуникации оброс многочисленными стереотипами [1].

В связи с этим в наши дни возрастает внимание клерикальных кругов к концептуальному осмыслению и разработке собственной медийной политики церковных организаций как на национальном, так и на международном уровне, с учётом реалий эпохи цифровых коммуникационных технологий. Об этом свидетельствует, в частности, повестка дня состоявшегося в мае 2014 г. форума Межпарламентской Ассамблеи православия с участием представителей государственной Думы и РПЦ, где работали секции «Коммуникативная теология и политика», «Церковь и социальные сети», «Информирование-поклонение-единство») [2]. Адаптация церкви к состоянию института современного медиатизированного социума требует концептуального переосмысления задач клерикальных СМИ и системного выстраивания отношений церкви с медийным комплексом в целом – как через развитие церковного пиара и связей с прессой, так и благодаря использованию нетрадиционных форм влияния на медийную сферу. В связи с этим пристального внимания заслуживает освоение и использование возможностей новой области современной журналистики – *медиакритики* (критики средств массовой коммуникации).

Медиакритикой именуется новая, быстро развивающаяся область современной журналистики, осуществляющая критическое познание и оценку социально значимых, актуальных культурно-творческих, профессионально-этических, правовых, экономических и технологических аспектов функционирования массмедиа, включая оценочный анализ информационного производства в медийных организациях, создаваемых ими медиатекстов и их воздействия на общество после опубликования. Медиакритика представляет собой общение с аудиторией, в процессе которого на основе анализа, интерпретации и оценки медиатекстов, их содержания и жанрово-стилевых форм воплощения оказывается влияние на восприятие медийного содержания публикой, на представления о материальном и духовном мире, фор-

мирующиеся в сознании получателей массовой информации. Под «медийным содержанием» (или «контентом») понимается содержательный комплекс средств массовой информации, включающий журналистский, документальный, художественный, рекламно-справочный, пиаровский и иллюстративный компоненты.

Обозначая отклонения от признаваемого нормативного (или общественно необходимого) состояния медиасферы, критика побуждает журналистов и других творческих работников к внесению корректив в информационное производство и медийное содержание, в результате чего отмеченные отклонения могут быть устранены. Критика стимулирует медийных работников требовательнее относиться к себе и своим произведениям. Она может предлагать создателям медийного содержания выбор альтернативных деятельностных вариантов с учетом заданной нормы (образца), обозначая пути и способы достижения нормативного (либо желаемого) состояния рассматриваемого объекта. Медиакритика способна оказывать воспитательное воздействие на творческих работников и массовую аудиторию, так как по своей сути воспитание представляет собой процесс воспроизводства и передачи нормативных знаний и ценностей (культурных, морально-нравственных, идеологических, деятельностных) от воспитателя к воспитуемым.

В настоящее время медиакритика дифференцируется в зависимости от состава авторов медиакритических произведений и их аудиторного предназначения, образуя четыре основных вида:

1. *Научно-экспертная (академическая) медиакритика* представлена журналистскими публикациями учёных и экспертов, изучающих медийную сферу. Этот вид медиакритики способствует популяризации полученных исследовательских результатов среди представителей медиасообщества и заинтересованных граждан

2. *«Внутрицеховая» (внутрикорпоративная) критика СМК* развивается в профессиональных сообществах работников медийной сферы. Как авторами, так и аудиторией в данном случае выступают в основном представители медийных сообществ.

3. *Массовая медиакритика* создаётся усилиями профессиональных критиков из числа журналистов, искусствоведов и пр. Её произведения, публикуемые в высокотиражных газетах и других популярных СМК, адресованы массовой аудитории.

4. *Гражданская медиакритика* является новейшим видом критической деятельности, получившим развитие в связи с появлением так называемой гражданской журналистики, использующей коммуникативные возможности малозатратных сетевых ресурсов. Авторами критических публикаций в данном случае являются непрофессиональные авторы – активисты, анализирующие и оценивающие деятельность СМК в качестве представителей гражданского общества и его структур.

В число таких структур входят постоянно действующие гражданские группы мониторинга СМК и медиакритики, именуемые в англоязычных странах *media watch groups* (группы гражданского наблюдения за средствами массовой коммуникации). Как свидетельствует опыт деятельности таких объединений, как FAIR (США) и MediaLens (Великобритания), эти немногочисленные по составу участвующих в них авторов-активистов и медиакритиков способны оказывать существенное коррекционное влияние на восприятие массовой аудиторией информации, поступающей из медийного мейнстрима. Ещё одной формой организации гражданского мониторинга СМК и медиакритики являются *медиаобсерватории*, создаваемые при университетах и иных образовательных и научно-исследовательских центрах как в качестве их структурных подразделений, так и в статусе гражданских инициативных организаций.



Важность организации и ведения медиамониторинга СМИ как инструмента позитивных социальных перемен была подчеркнута в специальной сессии ООН в Пекине в 1995 г., на которой была признана необходимость создания неправительственных мониторинговых групп для отслеживания деятельности массмедиа и последующего консультационного взаимодействия таких групп с медийными организациями.

Организация международного мониторинга СМИ и подготовка медиакритических публикаций стала в последние годы одним из существенных направлений деятельности Всемирной Ассоциации христианской коммуникации (WACC) со штаб-квартирой в Торонто (Канада) [4]. Ассоциация была создана как международное объединение, провозгласившее поддержку права на коммуникацию в качестве одного из основных прав человека. Основываясь на христианских воззрениях, эта организация выступает за обеспечение всеобщего доступа всех людей, независимо от их социального положения, к информации и коммуникации, за открытые и плюралистичные СМИ.

В Стратегическом плане WACC на 2012-2016 гг. отмечается, что мейнстримовские СМИ продолжают освещать новости и проецировать реальность с позиций ограниченного сегмента общества, в основном тех, кто располагает политической и экономической властью. WACC должна усилить внимание к продвижению права на коммуникацию на международном уровне, которое характеризуется как «одно из основополагающих прав человека», относимое современными исследователями к категории «третьего поколения прав человека» [5]. WACC поддерживает идеологию программы ЮНЕСКО «Информация для всех» и положения своего программного документа «Христианские принципы коммуникации», принятого в 1986 г. и пересмотренного в 2009 г. Заявляя о приверженности идеалам мира, безопасности, справедливости, взаимной ответственности и транспарентности, Ассоциация сформулировала семь руководящих принципов, согласно которым коммуникация:

- является духовной практикой;
- формирует и объединяет сообщества;
- повышает активность участия в общих делах;
- несёт свободу и требует ответственности;
- служит культурному разнообразию;
- выстраивает связи между людьми;
- утверждает справедливость и бросает вызов несправедливости.

На фоне растущего разнообразия новейших форм информирования WACC уделяет внимание развитию медиаобразования потребителей массовой информации.

Ассоциация стремится развивать международный медиамониторинг как инструмент для выявления искажений в СМИ и содействия переменам в медийном отображении некоторых социальных групп, а также использовать новые массмедиа как демократическую форму мобилизации общественности на международном уровне перед лицом контроля над информацией со стороны глобальных медиаконгломератов, для участия в социальных движениях за равенство.

После организованной WACC в 1994 г. в Бангкоке международной конференции с участием феминистских организаций одним из доминантных аспектов в мониторинговой деятельности Ассоциации является защита прав женщин в медиасфере. В 1995 г. с участием неправительственных групп и волонтеров из разных стран мира был впервые организован широкий международный мониторинг новостей в периодике, на телевидении и радио в 71 стране мира, с преимущественной концентрацией на СМИ государств Азии, Африки, Центральной Америки и Кариб-

ского бассейна. По его итогам был опубликован медиакритический доклад на тему «Глобальный медиамониторинг участия женщин в новостях».

Так стартовал «Глобальный Проект Медиамониторинга» (GMMP), реализуемый при совместном участии женских правозащитных организаций, медийных и религиозных ассоциаций, университетских исследователей и студентов во многих странах мира. Мониторинг выявил малую долю публикаций в СМИ, посвящённых жизни и проблемам женщин (всего 17 проц. от общего числа тем), недостаточное участие женщин в редакционных и экспертных командах, формирующих новостную картину событий. Женщины часто представлены в новостях в качестве матерей, домохозяек, и намного реже мужчин – в качестве профессионалов, общественных деятелей. В итоге отображение новостей в СМИ имеет явный дисбаланс в пользу освещения «маскулинного мира», в ущерб медийному отображению жизни женщин и их проблем в обществе.

Через пять лет международный медиамониторинг был повторен в 70-ти странах. При этом внимание было обращено на женское участие в формировании новостной картины событий и на репрезентацию женщин и мужчин в СМИ. Организаторы мониторинга на материале более чем 16 тысяч публикаций в СМИ стремились выявить, наступили ли какие-либо значимые перемены по сравнению с периодом первого мониторинга. Результаты исследования, оформленные в медиакритическом докладе «Кто делает новости?», были переданы в ООН и гражданским объединениям, выступающим за равноправие женщин, чтобы вооружить их фактическим материалом для аргументирования своих взглядов и требований.

Аналогичные международные медиамониторинги проводились под эгидой WACC и дальнейшем. Их результаты получили отражение на сайте [www.whomakesthenews.org](http://www.whomakesthenews.org). Результаты мониторингов фиксировали постепенный прогресс по некоторым направлениям: так, например, доля новостей о жизни женщин к 2005 г. повысилась до 21% от общего объема тематики сообщений, увеличилось участие женщин в подготовке новостей – от 28% в 1995 г. и 31% в 2000 г. до 37% в 2005 г. Вместе с тем сохранился гендерный дисбаланс в медийной репрезентации новостей политической и экономической жизни. Продолжают существовать гендерные стереотипы в освещении событий и их действующих лиц. Женщины становились главными персонажами таких новостей соответственно, в 14% и 20% случаев – хотя их участие в политике в ряде стран является весьма существенным: так, в Руанде основная часть политиков – это женщины.

Медиакритический доклад по итогам мониторинга в 2005 г. содержит вывод, что в мировых СМИ выявлен отчетливый дефицит демократии: в новостях «в переизбытке присутствуют уже известные лица, многократно слышанные ранее голоса и мнения», воспроизводятся гендерные стереотипы, недостаточно представлены мнения и проблемы женщин. Необходимо пересматривать рутинные редакционные практики, совершенствовать профессиональную подготовку журналистов, вести диалог с редакциями, чтобы в медиасфере были достойно представлены права женщин. Было отмечено, что существующее положение в СМИ отражает объективную ситуацию в обществе, где сохраняются традиционные представления о гендерных ролях и образцах поведения [6].

Полученные результаты отражают решающее влияние идеологии современных феминистских движений на исходные позиции и выводы наблюдателей из многих стран мира, вовлеченных в «Глобальный Проект Медиамониторинга», и свидетельствуют об определённой зауженности сектора внимания к деятельности современных СМИ в международном масштабе. Характерно, что в итоговых

текстах нет разграничения между гендерными стереотипами, которые являются следствием отсталых, иногда поистине средневековых, социальных практик – и теми представлениями, которые являются закономерным следствием естественных различий между женщиной и мужчиной. В связи с этим закономерна постановка вопроса о степени близости (или удалённости) глобального медиамониторингового проекта, осуществляемого под эгидой Всемирной Ассоциации христианской коммуникации, христианской же религиозной доктрине и соответствующим аксиологическим установкам.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Клименко Д. А. Формирование образа Ватикана в онлайн-версиях российских и зарубежных изданий в период понтификата Бенедикта XVI. Автореф. дисс. на соискание ст. канд. наук. – М., 2009.
2. См. программу форума на <http://eia.org/wp-content/uploads/2014/05/20140515ProgramRU2.pdf>
3. См.: Короченский А.П. «Пятая власть»? Феномен медиакритики в контексте информационного рынка. РГУ. – Ростов-на-Дону, 2003
4. [www.waccglobal.org](http://www.waccglobal.org)
5. Huys R., Maasert L. The New Generation of Human Rights. Amsterdam, 1980.
6. [www.whomakesthenews.org](http://www.whomakesthenews.org)

#### REFERENCES

1. Klimenko D. A. Formation of an image of Vatican in online versions of the Russian and foreign editions in the period of Benedict's XVI pontificate. Resume of PhD dissertation. – М., 2009.
2. See the forum program on <http://eia.org/wp-content/uploads/2014/05/20140515ProgramRU2.pdf>
3. See: Korochensky A.P. "The fifth power"? Media criticism phenomenon in a context of information market. RGU. - Rostov-na-Donu, 2003
4. [www.waccglobal.org](http://www.waccglobal.org)
5. Huys R. Maasert L. The New Generation of Human Rights. Amsterdam, 1980.
6. [www.whomakesthenews.org](http://www.whomakesthenews.org)

*Ламажаа Ч.К.*

*(Московский гуманитарный университет, Москва)*

## **ФОРМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ АРХАИЗАЦИИ И НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА В РЕГИОНАХ РОССИИ<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В докладе представлена электронная база данных «Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации», созданная коллективом ученых на базе Московского гуманитарного университета в 2013 г. В базе данных присутствуют материалы по вопросам религиозной архаизации и неотрадиционализма, вариации которых наблюдаются в российских регионах. В частности, представлены обобщения по конкретным проявлениям религиозной архаизации и неотрадиционализма в регионах Центральной России, Сибири, Северного Кавказа.

**Ключевые слова:** архаизация, неотрадиционализм, база данных, религиозная архаизация, религиозных неотрадиционализм, Центральная Россия, Сибирь, Северный Кавказ.

---

<sup>1</sup> Подготовлено в рамках проекта «Научно-исследовательская база данных “Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации”», грант № 13-03-12005в).

## **FORMS OF RELIGIOUS ARCHAIZATION AND NEOTRADITIONALISM IN REGIONS OF RUSSIA**

**Abstract.** In the report an electronic database "Russian models of archaization and neotraditionalism under modernization " created by the team of scientists at the Moscow Humanitarian University in 2013 is presented. The database contains materials of religious archaization and neotraditionalism, variations of which are observed in the Russian regions. In particular, there are generalizations on specific manifestations of religious archaization and neotraditionalism in the regions of Central Russia, Siberia, The North Caucasus.

**Key words:** archaism, neotraditionalism database, religious archaism, religious neotraditionalism, Central Russia, Siberia, The North Caucasus.

Разнообразные формы проявлений архаизации, неотрадиционализма, в том числе в области религиозной жизни, которые сопровождают процессы модернизации, наблюдаются сегодня и в развитых странах Запада, и в развивающихся государствах. Данная проблематика находится в центре исследовательского проекта – базы данных «Российские модели архаизации и неотрадиционализма в условиях модернизации», который с 2013 года начал разрабатываться в Институте фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета и находится в открытом доступе в Интернете по адресу **www.neoregion.ru**

Мультикультурность России, ее регионализация (не только социально-экономическая, но и социокультурная) обуславливают наличие в ней самых разных вариантов обращения локальных, региональных сообществ к прошлому социокультурному опыту. Поэтому мы говорим о российских моделях, подразумевая под этим наличие общероссийской модели (как одной из моделей мира), а также региональных локальных моделей в ее составе. Подобный ракурс регионализации еще практически не рассматривался учёными, хотя исследования регионализации страны начались сразу вслед за «парадом суверенитетов» начала 1990-х годов.

Представленный научный проект ИФПИ МосГУ продолжает исследования коллектива по данной тематике, которые ведутся несколько лет. Он подразумевает собой не традиционное научное исследование, а информационную работу с использованием электронных технологий. При этом проект представляет собой часть комплексного изучения проблем архаизации и неотрадиционализма в России, российских регионах и направлен на развитие социально-гуманитарного знания о социальных проблемах трансформирующихся, модернизирующихся обществ, а также об особенностях социокультурных процессов в регионах России, формах архаизации и неотрадиционализма. Главное внимание в нем уделяется тематике социальных механизмов, обращающих общество к его прошлому в условиях трудностей модернизационного реформирования: процессу архаизации (стихийного, неосознанного массового обращения к архаическим культурным смыслам и социальным практикам) и процессу неотрадиционализма (осознанному процессу возрождения традиций этнической культуры, в том числе архаических, для решения проблем социокультурного развития общества). Тем самым проект направлен на решение фундаментальных научных проблем (прежде всего – противоречивости социальных трансформаций и возвратно-поступательных механизмов исторического процесса).

Другой важный проблемный ракурс проекта – сравнительный анализ процессов архаизации и неотрадиционализма, который возможно производить, опира-

ясь в том числе на собираемый эмпирический материал. Обращенность общества к прошлому в условиях сложностей модернизационных реформ расценивается многими как единый процесс, однако, авторы проекта отмечают сложное переплетение разных процессов, в том числе архаизации и неотрадиционализма. Поликультурность России, особенности ее регионализации предполагают углубленную разработку исследований и в региональном плане (третий проблемный ракурс), поскольку каждый из регионов имеет уникальный социокультурный опыт со своей историей становления, развития, взаимодействия с другими регионами, сложившейся внутренней социальной, культурной жизнью. Проблематика социокультурных основ модернизационного развития на сегодня является весьма актуальной и активно разрабатывается в исследованиях об особенностях перехода традиционных обществ к современному (инновационному) типу развития в условиях глобализации. Так, рассмотрение региональных моделей архаизации и неотрадиционализма позволит в сравнительном плане полнее проанализировать в целом факторы, условия, причины, влияющие на интенсивность прохождения данных социальных процессов, их масштабы. Это еще одна из проблем фундаментального научного знания – проблема особенностей разворачивания социокультурных процессов (четвертый ракурс проблемы).

Возможность формулировать основные направления теории и практики социально-проектной деятельности, лежащей в основе неотрадиционализма, направленной на поддержание традиций в условиях трансформации традиционности, на гибкое сосуществование традиций и инноваций, на использование инновационного, мобилизационного потенциала традиций, представляет собой решение прикладных научных задач в проекте (пятый ракурс проблемы).

Появление единой информационной площадки, посвященной этим вопросам, позволяет решать научно-исследовательские задачи в сотрудничестве ученых разных территорий России, способствовать их диалогу с исследователями из других стран; а также популяризировать само научное знание и научную деятельность (шестой проблемный ракурс).

По нашему проекту решен ряд важных задач: разработана концепция базы данных, ее структура; создана и функционирует новостная лента; подготовлены материалы теоретико-методологической базы проекта, наполнены статические страницы сайта по ключевым разделам. Здесь в том числе размещены развернутые обзоры концепций архаизации, неотрадиционализма, готовятся обзоры исследований по федеральным округам.

Важнейшим тематическим блоком в проекте становится раздел, освещающий проблематику религиозной архаизации и неотрадиционализма. Подобные формы отмечены исследователями, например, в Центральной России, Сибири, на Северном Кавказе.

В Москве, Московской, Владимирской, Воронежской, Ивановской, Орловской областях отмечается деятельность представителей современного язычества – неоязычество. Это движение представляет собой результат духовного поиска населения, ищущего корни своей идентичности в культурных корнях российского народа дохристианского периода. Неоязычество представляется как возрождение, реконструкция, подражание древним языческим учениям, духовным практикам, которое может проявляться как в виде этнографических движений, так и псевдоучений. Они апеллируют к природе как высшей силе, к пантеону славянских богов,

к «ведической славянской традиции», «Нравственному Закону Рода» и т. д. Славянское язычество представляет собой неупорядоченное религиозное движение, состоящее из небольших общин, насчитывающих обычно 10–20 человек. Каждая община имеет свою идеологию, которая направлена на то, чтобы, например, сбегать детей от наркомании, близких – от пьянства, от стяжательства и т. д.

На Северном Кавказе модель социального жизнеустройства пытается утверждать широко возрождаемая исламская культурная система. Например, характерным явлением для некоторых районов Дагестана, преимущественно горных, стало ограничение, иногда – полный отказ от общего образования для девочек, что обусловлено высокой степенью религиозности и приоритетом мусульманских культурных ценностей. Дагестанцы с высокой степенью исламской идентификации осуждают совместное обучение детей обоих полов и трактуют современную систему общего образования как не соответствующую нормам ислама. Распространение практики многоженства в регионе также относится к влиянию религиозного фактора.

В системе религиозных верований коренных народов Сибири центральное место занимал шаманизм, как вера в духов природы, в которой особое значение уделялось посреднической деятельности между людьми и данными духами представителей особого сословия – шаманов. Процесс возрождения шаманизма полным ходом пошел в русле общего возрождения национальных культур с 1990-х годов и наблюдается он исследователями на Алтае, в Туве, Хакасии, Забайкальском крае, Иркутской области, Бурятии. Шаманизм является архаической религиозной системой народов Сибири, и новые шаманистские общества, движения, даже съезды представляют собой именно «поднятие» архаических культурных пластов. Намерения и самих шаманов, и всех, кто их поддерживает, обращается к ним – укрепить древние основы этнических культур, наладить связь нынешних поколений с той цепью культурной преемственности с предками, которая была оборвана в советские времена. Тем не менее, укрепление позиций православия и буддизма как более поздних религиозных систем, распространившихся на территории Сибири, также можно рассматривать как направление неотрадиционалистских движений, поскольку выполняет ту же задачу восстановления и укрепления социокультурной идентичности. И если приверженность мировым религиям подразумевает духовное самосовершенствование людей, т. е. решение задач морально-нравственного оздоровления общества, ввергнутого в постсоветский период в ценностный вакуум «двойного отказа» (от атеизма, до этого разрушавшего религиозность), то неотрадиционалистский шаманизм, с одной стороны, призывал к восстановлению этики поведения с окружающей природой, с другой стороны, способствовал профессионализации данной группы священнослужителей. Разумеется, есть терминологические дискуссии о том, кого называть настоящими шаманами, что может являться традиционным шаманизмом, а что подпадает под категорию «псевдо» (псевдошаманизм, псевдошаманы). Всплеск интереса к шаманам и шаманизму, в том числе у туристов, способствовал и развитию туристических, костюмированных форм данной традиции, ориентированных, прежде всего, на выгоду и прибыль.

Работа над проектом продолжается, и в дальнейшем планируется обобщить материалы и по другим округам, регионам страны.

*Липич Т.И., Липич Д.В.  
(НИУ «БелГУ», Белгород)*

## **ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ДИАЛОГА ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ**

**Аннотация.** Проблема духовно-нравственного воспитания молодежи на основе традиционных ценностей становится сегодня наиболее актуальной. Сегодня для поступательного развития России, ее духовного возрождения и успешной модернизации главной задачей является развитие цивилизованных форм и механизмов взаимодействия между государством, конфессиями и гражданским обществом. В этом направлении государство и церковь ведут диалог, основанный на модели «симфонии» суверенитетов государства и церкви.

**Ключевые слова:** духовность, суверенитет, диалог, традиционные ценности.

*Lipich T.I., Lipich D.V.  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)*

## **SPIRITUAL AND MORAL UPBRINGING FOR YOUTH IN CONTEXT OF MODERN STATE AND CHURCH DIALOGUE**

**Abstract.** The problem of spiritual and moral education of youth based on traditional valuables, is very topical now days. Today, the main idea for the progressive development of Russia, its moral revival and successful modernization as well is developing of civilized forms and mechanisms of interaction among the state, church denominations and civil society. The state and the church are leading the dialogue this way based on the «symphony» model of the state and the church sovereignty.

**Key words:** spiritual and moral, sovereignty, dialogue, traditional valuables.

Проблема духовно-нравственного развития и воспитания новых поколений на основе традиционных ценностей в современном российском обществе становится предметом озабоченности, это находит отражение в публицистике, горячих общественных дискуссиях, общественных инициативных движениях, актуальном педагогическом опыте, научно-педагогических исследованиях. В средствах массовой информации проходит множество дискуссий, в которых все более отчетливо звучит мысль о том, что общество связывает с традиционными ценностями ожидания в области противодействия негативным явлениям современности, таким как различные зависимости, равнодушие, криминализация и прочие. Сегодня государство уделяет большое внимание проблеме духовно-нравственного воспитания в образовательной политике. Это связано, прежде всего, с ростом социальных потребностей в обществе. Для решения важнейших социальных вопросов взаимодействие суверенитетов государства и Русской Православной Церкви представляет собой уникальный феномен.

В одном из своих последних выступлений президент В.В. Путин выделил важную мысль сохранения духовного суверенитета, как неотъемлемую часть нашего национального характера. Национальной идеей России, ее особым цивилизационным кодом, сущностью ее духовного суверенитета, по мнению многих современных мыслителей, и я с ними согласна в этом, выступает Православие. Право-

славие – это основа русской идентичности. Россия не состоялась бы как тысячелетняя цивилизация без Крещения святым князем Владимиром русского народа 1025 лет назад.

В свое время русский философ И.А. Ильин в книге «Грядущая Россия» писал о том, что необходимо научиться духовному патриотизму, научиться обретению Родины и возможности передавать это умение всем другим. Он также отмечал, что необходимо понять, что люди соединяются в единую Родину силою веры, любви, внутренней свободы, совести и семейного духа, силою духовного творчества во всех его видах. И только осознав это, считал он, русские люди должны утвердить свое священное право быть единой духовно великой нацией.

Известно, что государственный суверенитет Российской Федерации законодательно закреплен. Теперь же появляется необходимость закрепить суверенитет духовный, признав в Конституции России особую роль Православия. Конституционное закрепление духовного суверенитета позволит нашей стране сохранить национальную идентичность, государственную независимость и уберезет от новых потрясений.

В основе духовного суверенитета лежат ценности, разделяемые моральным большинством нашего общества. "Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни" (Притч. 4:23), говорит Слово Божие, и это верно как в отношении отдельного человека, так и в отношении народа в целом.

Недавно в одной из своих речей Патриарх отмечал, что сегодня отрицание ценностей стало одним из самых опасных проявлений сил духовного разрушения. В этой ситуации защита ценностей является защитой нашего духовного суверенитета. Те, кто в своей одержимости гордыней и эгоизмом возносят себя над обществом, разрушая его ценности, должны получить ясный и четкий интеллектуальный, волевой, духовный, деятельный ответ, созвучный внутреннему голосу большинства нашего народа.

Сегодня все чаще высказывается мнение о том, что необходимо думать не только о суверенитете государственных границ, но и о суверенитете гуманитарного пространства, которое включает в себя пространство смыслов, духовных символов, социально-культурного развития. Особенно актуальна эта мысль в нынешней непростой международной обстановке.

Известно, что Россия испокон веков жила в лоне Восточной Православной Византийской цивилизации. Для того чтобы современное общество могло выжить и сохранить свою уникальную культуру, необходимо передавать те духовные, ценностные ориентиры, на которых держалось общество на протяжении более чем тысячи лет. За 20 с лишним лет исторического существования постсоветской России в рамках законодательства светского государства постепенно сложился богатый опыт использования потенциала Русской Православной Церкви и других традиционных религиозных организаций в духовно-нравственном воспитании, который показывает положительные результаты в современных условиях. В связи с этим взаимодействие Русской Православной Церкви и различных государственных социальных структур получает широкое распространение. Особенно интенсивно данное взаимодействие развивается в сфере образования. Практика показывает, что принципам законодательства светского государства в условиях современного поликультурного, демократического общества наиболее отвечает процесс построения взаимоотношений, основанный на договорах, соглашениях, с использованием раз-



работок целевых проектов и программ. Необходимо отметить, что для поступательного развития России, ее духовного возрождения и успешной модернизации главной задачей является развитие цивилизованных форм и механизмов взаимодействия между государством, конфессиями и гражданским обществом. Это, в свою очередь, даст новый импульс для духовного воспитания граждан России, утверждения духа общественного согласия, противодействия экстремизму, развития отечественной культуры и патриотизма.

Ряд российских философов, священнослужителей (М.В. Захарченко, А.С. Панарин, В.Н. Расторгуев, архимандрит Георгий (Шестун) и др.) рассматривают православие как цивилизационную традицию. По мнению И.П. Рязанцева, значительная часть граждан России, не будучи включенными в вероисповедальную практику Православной Церкви, являются «православными по идентичности», т. е. благодаря родовому и семейному преданию, их нравственные выборы ориентированы на мировоззренческие доминанты и ценностную систему православной традиции. Традиция не «дается», но всегда «создается». В обществе традиция возрождается тогда, когда ряд её элементов наделяется ценностным звучанием. Это в полной мере относится к образованию.

К сожалению, развитие конструктивного взаимодействия государственной системы образования и Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания затруднено рядом противоречий. Во-первых, это противоречие между запросом современного российского общества в духовно-нравственном самоопределении личности и нечеткостью мировоззренческих основ отечественного образования. Во-вторых, между теоретическим обоснованием культурообразующей роли Православной традиции и теоретическим осмыслением понятия светскости образования в логике атеистической идеологии. В-третьих, между сформулированными в государственной образовательной политике задачами восстановления исторической преемственности поколений и сохраняющейся в теории и практике образования недооценкой Русской Православной Церкви как источника и носителя культурообразующих традиций. В-четвертых, между недостаточным теоретическим осмыслением накопленного опыта и востребованностью сегодняшней системой образования опыта Русской Православной Церкви по духовно-нравственному становлению человека. Кроме этого, можно выделить противоречие и между многообразием эмпирического опыта взаимодействия государственной системы образования и Русской Православной Церкви в субъектах Российской Федерации и отсутствием теоретических моделей его описания и распространения. Вместе с тем, выделение и осмысление этих противоречий и проблем говорит о том, что российское общество переживает в настоящее время непростые времена. Такое положение дел является отражением перемен, произошедших в общественном сознании и государственной политике.

Уже более 20 лет наше государство живет без официальной идеологии, а общество – без духовных и нравственных идеалов. Думается, что духовно-нравственные обучающие и воспитательные функции действующей системы образования оказались сведенными к минимуму. В результате этого совокупность ценностных установок, присущих массовому сознанию, во многом приобрела характер деструктивный и разрушительный с точки зрения развития личности, семьи и государства. Поэтому задача духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения имеет чрезвычайную значимость, становится одной из приоритетных в деле

обеспечения национальной безопасности страны. Необходимо констатировать, что в последние десятилетия (особенно в последнее время) всему мировому сообществу, включая Россию, в качестве универсального образца устройства государства и человека предлагается деидеологизированный либеральный стандарт, сущность которого заключается в приоритете земных интересов над нравственными и религиозными ценностями, а также над суверенитетом государств и патриотическими чувствами. Этот стандарт во многом определяет сегодня российскую образовательную политику. Традиционные основы воспитания и образования подменяются, по мнению некоторых политиков и идеологов, «более современными», западными; христианские добродетели подменяются общечеловеческими ценностями гуманизма; педагогика уважения старших и совместного труда – развитием творческой эгоистической личности; целомудрие, воздержание, самоограничение – вседозволенностью и удовлетворением своих потребностей. Последние события в Европе являются тому подтверждением. Любовь и самопожертвование заменяются своими эрзац-ценностями – личностным самоутверждением и крайним индивидуализмом. В свою очередь, интерес к отечественной культуре – исключительным интересом к иностранным языкам и иностранным традициям.

Известно, что на Западе большое распространение получила идеология толерантности ко всем и всему. Для нашей культуры, основанной на традиционных ценностях, этот принцип был не характерен, хотя в последнее время он все больше и больше отвоевывает себе приверженцев. В результате меняется традиционный смысл понятий «духовность», «нравственность», «добродетель»; это формирует мысль о том, что вполне возможно существование образования отдельно от воспитания. В этом случае место воспитания на основе традиций отечественной культуры занимает проведение образовательно-развлекательных мероприятий в контексте либерально-демократических ценностей. Эти ценности оказывают определяющее воздействие на систему нравственных эталонов детей, молодежи, общества в целом. Либерально-демократические ценности, вне четкой системы нравственных координат в эпоху технологического прогресса создают опасность разного масштаба катастроф, направляющих результаты прогресса против человечества. В свою очередь этот духовно-нравственный тупик порождает кризисные явления в политике, экономике. Без изменения духовно-нравственного состояния общества невозможно продуктивное осуществление никаких реформ. Что же следует сделать в сфере взаимодействия государства и церкви по преодолению этого кризиса в сфере образования?

В этих условиях, необходимо соблюдение следующих принципов: во-первых, объединения смыслов и целей духовно-нравственного образования; во-вторых, понимания методологических основ духовно-нравственного воспитания; в-третьих, внимательного и уважительного отношения к накопленному сторонами опыту в данной области и к культурно-историческим традициям взаимодействия Русской Православной Церкви и системы образования в России; в-четвертых, соблюдения принципа суверенности в деятельности государственной системы образования и Русской Православной Церкви. При соблюдении этих условий необходим переход на уровень конструктивных взаимоотношений, предполагающий научно организованное социальное партнерство, диалог и сотрудничество. Спасением в преодолении кризиса для России может стать восстановление и распространение традиционной духовно-нравственной культуры. Только традиционный жиз-

ненный уклад может быть противопоставлен агрессивному влиянию современной культуры и экспортированной с Запада цивилизационной модели. Для России нет другого пути выхода из кризиса в духовно-нравственной сфере кроме возрождения самобытной российской цивилизации на традиционных ценностях отечественной культуры. А это возможно при условии восстановления духовного, нравственного и интеллектуального потенциала носителя русской культуры – русского народа. Неоценимыми образовательными и воспитательными возможностями обладают православно-христианские принципы любви, гармонии и красоты в устройении мира, человека и общества. Именно на их основе возможно преодоление современного кризиса культуры, науки, образования, кризиса внутреннего мира человека.

Руководство нашего государства и Русской Православной Церкви предпринимают попытку создать новую модель отношений между церковью и обществом, где церковь может и должна восприниматься не как закрытый далекий от общества институт, а наоборот. Православие в этой ситуации должно стать духовно-нравственным базисом общества, а сама церковь – институтом, помогающим обществу в поиске смысла жизни, нравственного ориентира и осуществляющим социальное служение. Таким образом, в настоящее время отношения между церковью и государством приобретают иное измерение, где государство заинтересовано в активном участии РПЦ как института гражданского общества в процессе формирования духовно-нравственного и патриотического воспитания, противодействия наркомании, алкогольной угрозе, криминализации общества и проявлениям экстремизма различного толка. Церковь переосмысливает свою роль в обществе и государстве. Православие должно стать духовно-нравственным базисом общества, а сама Церковь – открытым общественным институтом. Можно предположить, что церковно-государственные отношения в России стремятся к модели «симфонии» суверенитетов государства и церкви, озвученной Патриархом Московским и всея Руси Кириллом.

*Митрофанова А.В.*

*(Российский православный университет, Финансовый университет  
при Правительстве РФ, Москва)*

## **ИСЛАМОФОБИЯ И ХРИСТИАНОФОБИЯ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ**

**Аннотация.** Термины «исламофобия» и «христианофобия» проанализированы в статье с позиции пригодности к использованию в рамках дискурса продвижения ценностей веры в современном разрешающем обществе. Сделан вывод, что работа с этими терминами требует осторожности. Они являются эффективными инструментами по предотвращению исключения религиозной проблематики из публичных дебатов под предлогом свободы совести. Эти термины позиционируют религиозные группы как равные среди других групп, стремящихся исповедовать свои ценности и вести себя в соответствии с ними. В то же время они остаются частью либерального дискурса, и этот факт снижает их пригодность к использованию в консервативной критике.

**Ключевые слова:** исламофобия, христианофобия, свобода совести, права человека.

## **ISLAMOPHOBIA AND CHRISTIANOPHOBIA AS POLITICAL DISCOURSES**

**Abstract.** Terms ‘Islamophobia’ and ‘Christianophobia’ are analyzed in the article from the position of their usability within the discourse of promoting faith values in a modern permissive society. It is concluded that the terms must be handled with caution. They are effective instruments to prevent the exclusion of religious issues from the public debates under the pretext of freedom of consciousness. These terms position religious groups as equals among other groups striving to profess their values and to behave accordingly. At the same time, they remain part of the liberal discourse and this fact lowers their usability for the conservative critique.

**Key words:** Islamophobia, Christianophobia, freedom of consciousness, human rights.

Преследования христиан или мусульман, ненависть по отношению к ним существуют столько же, сколько христианство и ислам. Однако термины «исламофобия» и «христианофобия» появились лишь в конце 1990-х – середине 2000-х годов. Поэтому продуктивным представляется анализировать не факты преследований, а смысл дискурсов исламофобии и христианофобии.

### ***Исламофобия: происхождение и содержание термина***

Термин «исламофобия» возник в Европе для описания отношения к мусульманским мигрантам, которые отличаются от коренного населения религией, расой и культурой. В 1997 году британская исследовательская организация «Runnymede Trust», занимающаяся вопросами расовой дискриминации, представила доклад под названием «Исламофобия: вызов для всех нас» – вероятно, это был первый случай использования данного термина в научной публикации [3]. До середины 2000-х годов ученые предпочитали брать слово «исламофобия» в кавычки. Более новый термин «христианофобия», сконструированный по модели «исламофобии», в научных публикациях до сих пор употребляется в кавычках.

Термин «исламофобия» – попытка использовать либеральный инструментальный для борьбы с антирелигиозными и расистско-националистическими тенденциями западного общества. Он построен по либеральной схеме «юдофобии» (т.е. антисемитизма), «гомофобии» или «мизогинии» (ненависти к женщинам), но ориентирован на защиту консервативных ценностей.

Точкой отчета для появления термина «исламофобия» стали антимигрантские инициативы европейцев, имеющие расистскую подоплеку (в том числе в смысле «культурного расизма», основанного не на цвете кожи, а на культурных различиях). Поскольку расовые отличия мигрантов очевидны, естественным было бы появление в европейских странах социальных движений, основанных на расово-этнической вражде (наподобие Ку-клукс-клана). Этого не произошло благодаря механизмам мониторинга и предотвращения расовой ненависти, которые были сформированы после второй мировой войны. Поэтому неприязнь к мигрантам некоторые политические силы начали выражать в религиозных терминах, подчеркивая, что не являются расистами. Например, организация Английская лига обороны (Великобритания) принимает в свои ряды выходцев из Индии, которых считает, в отличие от мусульманских мигрантов послевоенного периода, «истинными англичанами». При этом, наблюдая за подобными организациями, несложно заметить,

что религиозная проблематика как таковая для них неважна: они сфокусированы на социальных проблемах и «культурных угрозах» со стороны мигрантов. Христианство для националистических организаций Европы является культурным маркером и не предполагает практики (посещения церквей, причастия, молитв, следования христианской морали).

Тема исламофобии вышла на глобальный уровень в связи с терактом 11 сентября 2001 года, который повысил градус недоверия и враждебности по отношению к мусульманам в США и Европе. Термин «исламофобия» был подхвачен международными исламскими организациями и правительством Турции, сформированным после победы Партии справедливости и развития (2002 г.). Премьер-министр Турции Р.Эрдоган неоднократно сопоставлял исламофобию с антисемитизмом и называл ее «преступлением против человечности» [4].

Организация Исламская Конференция в 2005 году одобрила десятилетнюю программу действий по мониторингу и противодействию исламофобии. Для этого был создан Наблюдательный орган при Генеральном секретариате ОИК. В июне 2008 года ОИК представила свой первый из серии ежегодных Докладов по исламофобии; результаты мониторинга ОИК публикует ежемесячно. Доклады ОИК строятся по той же модели, что доклады многочисленных организаций, борющихся с антисемитизмом и ксенофобией: там перечислены случаи проявления агрессии, оскорблений, издевательств и насмешек – со стороны как отдельных лиц, так и государств или организаций. Так же как в случае антисемитизма, в каждом конкретном случае трудно (если вообще возможно) доказать, что данное действие (высказывание) мотивировано осознанной ненавистью к мусульманам и исламу.

Включение термина «исламофобия» в глобальную повестку дня свидетельствует о его большом потенциале, хотя пока неясно, на достижение каких целей можно направить этот потенциал. Если речь идет только о защите мусульман от актов агрессии и личных оскорблений на религиозной почве, то с этой задачей справляется обычное уголовное законодательство европейских стран. Но содержание термина «исламофобия» значительно шире и включает проблематику заполнения публичного пространства, в котором происходит большая часть столкновений между мусульманами и либеральным государством.

В число проявлений исламофобии Доклады ОИК включают не только оскорбление конкретных мусульман, но и оскорбление мусульманских святынь в публичном пространстве (например, публикацию карикатур с участием Мохаммеда). Помимо защиты религиозных чувств от оскорблений, важная задача введения термина «исламофобия» состоит в защите права мусульман на публичное исповедание своей веры, как словом, так и действием. В качестве примеров исламофобии в Докладах ОИК приведены референдум о запрете строительства минаретов в Швейцарии, запреты на ношение головных платков, никабов, буркини.

### ***Появление термина «христианофобия» и его интерпретации***

Европейские католики-традиционалисты, воспользовавшись описанной выше моделью, начали применять термин «христианофобия», когда замечали в публичном пространстве какие-либо оскорбительные для христианства действия или тенденции, которые ранее рассматривались в терминах свободы совести. Первыми употреблять термин начали американские протестанты-фундаменталисты (возможно, они его «изобрели»), но в публичном пространстве США сложно найти запреты на исповедание христианской религии или прямые оскорбления чувств христиан, поэтому термин там не прижился. Уже в декабре 2004 года Ватикан обратился в Комиссию ООН по правам человека с предложением осудить христианофобию наравне с исламофобией [5].

Как и термин-модель «исламофобия», термин «христианофобия» используется в двух основных целях: предотвратить публичное оскорбление чувств христиан под предлогом свободы совести и обеспечить возможность публичного исповедания веры словом и действием. В первом случае «христианофобия» используется вместо старых терминов «кощунство» и «богохульство».

Под лозунгом «Христианофобии – нет!» во Франции действует молодежная католическая политическая организация «Civitas». Осенью и зимой 2011 года она инициировала проведение многотысячных манифестаций в Париже (около 5 тысяч участников) и других городах, направленных на запрет пьесы «Пикник на Голгофе», поставленной парижским театром. «Civitas» также организовала ежедневные массовые молебны возле здания театра в декабре 2011 года. В данном случае речь идет об оскорблении чувств христиан, о том, что раньше называли бы богохульством.

Второй важный аспект темы христианophobia в Европе – право на публичное исповедание веры. Христиане, в отличие от мусульман, редко сталкиваются с прямыми запретами что-то делать в публичном пространстве, хотя в последнее время ситуация меняется (можно привести в пример дело «Лаутси против Италии» в ЕСПЧ или споры работников с работодателями по поводу нательных крестов в Великобритании). Но право христиан на исповедание веры подвергается коррозии в связи с тем, что законы европейских стран все дальше отходят от христианских моральных норм. В первую очередь, речь идет о законах, призванных обеспечить «недискриминацию» гомосексуалов. В частности, с 2008 года в Великобритании неоднократно подвергались штрафам христиане – владельцы гостиниц – за отказ предоставлять комнаты гомосексуальным парам. Также британские власти вынудили закрыться католические агентства по усыновлению, которые отказывали гомосексуальным парам в праве на усыновление детей. В 2011 году, в связи с разрешением регистрировать однополые союзы в штате Нью-Йорк, похожие проблемы встали перед христианами в США.

Сначала термин «христианофобия» использовался во внутренней политике отдельных стран, но затем, как в случае с исламофобией, он перешел на международный уровень. При обсуждении проблематики христианских меньшинств в западных странах (Индия, Пакистан, Ближний Восток) под христианophobia обычно имеют в виду убийство христиан, взрывы и поджоги церквей, принуждение к отказу от веры, обвинения христиан в богохульстве и другие традиционные проблемы свободы совести.

В 2010 году появилась международная неправительственная Наблюдательная группа по нетерпимости и дискриминации против христиан, которая базируется в Австрии. Группа занимается только дискриминацией христиан в Европе (включая Россию) и опубликовала два доклада – один за пять лет (2005-2011) и второй – за 2011 год. Сбором информации о нарушениях прав христиан в западных странах занимается организация «Церковь в беде» (Church in Need), которая существует с 1947 года, но термином «христианофобия» не пользуется. Вообще, правозащитных христианских организаций много, но все они являются неправительственными. Межправительственных организаций, подобных ОИК, которые занимались бы вопросом христианophobia, не существует.

Необходимо осознавать и учитывать существенные различия между двумя терминами. Термин «исламофобия» был введен для защиты интересов мусульманских (к тому же – инокультурных) меньшинств в Европе; иногда он применяется к Индии, где мусульмане тоже являются меньшинством. Термин «исламофобия» крайне редко

применяется в отношении внутренней политики стран, где мусульмане, хотя бы номинальные, составляют большинство (хотя иногда его используют применительно к странам с жесткими светскими режимами, например, к Узбекистану).

Термин «христианофобия» возник в результате болезненного осознания христианами Европы того факта, что они стали в своих странах мировоззренческим меньшинством. Более того, в западном обществе почти полностью утеряно понятие священного, что привело к непониманию всей проблематики кощунства и оскорбления святынь (так как святынь почти не осталось, даже гражданских – таких как национальный флаг или памятники героям). По этим причинам все темы, которые ранее проговаривалось в терминах богохульства и кощунства, пришлось переводить в либеральный дискурс «фобий» и защиты прав человека.

### ***Термины «исламофобия» и «христианофобия» на российской почве***

Термин «исламофобия» с момента его возникновения используется для критики российской внутренней политики как извне, так и изнутри. Гражданские конфликты на Северном Кавказе, контртеррористическая деятельность, бюрократические проблемы (запрет фотографироваться на паспорт в платках) – все это вызывало и вызывает обвинения в исламофобии. Во второй половине 2000-х годов в России появились этнонационалистические движения, созданные по западному образцу (ДПНИ, НДА, РОД и другие), идеология которых основана на борьбе с мигрантами и «экспансией ислама». Публикации и действия этих движений также стали основой обвинений в исламофобии, направленных как против российского государства, так и против общества. Термин «исламофобия» неоднократно употребляли руководители многих российских ДУМов и муфтиятов, а также различные публицисты и общественные деятели.

Проблематику христианофобии в Россию принес митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), который познакомился с ней в бытность епископом Вены, одного из центров формирования дискурса христианофобии. В публичных выступлениях митрополит Иларион поднимает не только вопрос защиты христиан в незападном мире, но и христианофобии в Европе, связанной с введением новых законов о равенстве и исключением христианских символов из публичного пространства. 30 мая 2011 года Священный Синод Русской Православной Церкви принял Заявление в связи с ростом проявлений христианофобии в мире, в основном посвященное положению христианских меньшинств. В то же время Заявление Синода подчеркивает, что «проявления христианофобии имеют место и в странах, где большинство граждан исповедует христианство. Доминирование жесткого, а порой и агрессивного секуляризма приводит к тому, что христиане вытесняются из общественной жизни» [1].

Постепенно термин «христианофобия» начали использовать российские авторы-христиане при анализе внутривнутриполитической ситуации. Однако это использование пока носит спорадический характер. Например, для характеристики «дела о панк-молебне» (весна 2012 г.) обычно используется традиционный термин «кощунство» (или «богохульство»), а не «христианофобия».

Усилия России в глобальном противодействии исламофобии мало востребованы, но наша страна является наблюдателем в ОИК и ИСЕСКО, поэтому отрицание исламофобии стало частью ее международной позиции. Россия может сыграть значительную роль в противодействии христианофобии на глобальном уровне, учитывая, что этот процесс не возглавила ни одна международная организация, и ни одно государство. 8 февраля 2012 года Митрополит Иларион обратился к В.В. Путину с пожеланием, чтобы после президентских выборов защита христианских

меньшинств стала частью российской внешней политики [2]. В.В. Путин ответил положительно, что делает необходимой подготовительную экспертную оценку плюсов и минусов дискурса христианофобии.

### **Заключение**

Дискурсы исламофобии и христианофобии – эффективный инструмент критики либерального дискурса. Они противодействуют попыткам вывести религию из публичного пространства под предлогом защиты свободы совести. Если в публичном пространстве легитимно присутствует этничность или сексуальная ориентация, либерализм не в состоянии объяснить, почему религия тоже не может там присутствовать. Новые термины способствуют восприятию религиозной группы как равной любой другой группе, стремящейся публично исповедовать свои ценности и вести себя в соответствии с ними, что составляет основу либерального подхода к общественному устройству.

Выражаясь предметно, если гомосексуалы имеют право держаться за руки на публике, почему мусульмане не должны иметь права молиться на публике? Либеральный дискурс не способен обеспечить рациональных объяснений, и у религиозных групп появляется возможность отстаивать право на исповедание веры и защиту своих святынь. Следует особо отметить положительные последствия появления дискурса христианофобии для защиты христианских меньшинств в западных странах.

Отрицательный потенциал введения новых терминов в некотором смысле совпадает с их положительным потенциалом. Приведенное выше высказывание легко перевернуть: если мусульмане имеют право молиться на публике, почему гомосексуалы не имеют права держаться за руки? Тем самым через принятие либеральных правил игры в «фобии» имплицитно отрицается возможность перестройки общества в соответствии с консервативными ценностями. Религия втягивается либеральную битву за права, тупиковый характер которой доказало полвека противостояния «pro-life» (противников аборт) и «pro-choice» (сторонников аборт) в США. Общество не может найти выхода из ситуации, если обе стороны конфликта настаивают на правах (право ребенка на жизнь против права женщины на выбор), причем оба права относятся к основным и неотчуждаемым правам человека.

Следует подходить к данным терминам с осторожностью, понимая их потенциальную опасность, обусловленную двойной – либерально-консервативной – природой. Особенная осторожность необходима при использовании терминов «исламофобия» и «христианофобия» для анализа внутренней политики России. Во внешней политике термины могут быть эффективны, так как имидж России безусловно выиграет, если наша страна будет восприниматься как оплот противостояния христианофобии и исламофобии, но во внутренней политике оба рассмотренных термина могут быть использованы и используются против российского государства (особенно термин «исламофобия»).

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви в связи с ростом проявлений христианофобии в мире // Официальный сайт Московского Патриархата. 30 мая 2011 г. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1498832.html>)

2. Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России // Официальный сайт Московского Патриархата. 8 февраля 2012 г. (<http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html>)



3. Islamophobia: A Challenge for Us All. Полный текст доклада доступен на сайте организации: <http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html>
4. PM Erdoğan: Islamophobia should be recognized as crime against humanity // Today's Zaman. 16 September 2012 (<http://www.todayszaman.com/news-292579-pm-erdogan-islamophobia-should-be-recognized-as-crime-against-humanity.html>)
5. Vatican presses the UN to recognise 'Christianophobia' // The Telegraph. 7 December 2004 (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/italy/1478447/Vatican-presses-the-UN-to-recognise-Christianophobia.html>)

#### REFERENCES

1. The statement of the Sacred Synod of Russian Orthodox Church in connection with growth of manifestations of a hristianofobiya in the world//the Official site of the Moscow Patriarchy. On May 30, 2011 (<http://www.patriarchia.ru/db/text/1498832.html>)
2. The shorthand report of a meeting of the Russian Prime Minister V. V. Putin with the Most Saint Patriarch Kirill and leaders of traditional religious communities of Russia//the Official site of the Moscow Patriarchy. On February 8, 2012 (<http://www.patriarchia.ru/db/text/2005767.html>)
3. Islamophobia: A Challenge for Us All. The full text of the report is available on an organization site: <http://www.runnymedetrust.org/publications/17/32.html>
4. PM Erdoğan: Islamophobia should be recognized as crime against humanity // Today's Zaman. 16 September 2012 (<http://www.todayszaman.com/news-292579-pm-erdogan-islamophobia-should-be-recognized-as-crime-against-humanity.html>)
5. Vatican presses the UN to recognise 'Christianophobia' // The Telegraph. 7 December 2004 (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/italy/1478447/Vatican-presses-the-UN-to-recognise-Christianophobia.html>)

*Настинова Г.Э.*

*(Калмыцкий государственный университет, Элиста)*

### ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БУДДИЗМА<sup>1</sup>

**Аннотация.** В статье обсуждаются экологические аспекты буддизма на основе представлений буддийской мифологии о многих священных растениях и животных, почитаемых Буддистами всех стран. Показано, что восточная традиция, в целом, отличаются от западных именно тем, что в них, приоритет отдается миром живой природы. Этические нормы и правила определяют взаимодействие между людьми и природным миром. Характер взаимодействия с природой в буддизме определяется "экологическим императивом": правильно и разрешено только то, что не нарушает экологического равновесия.

**Ключевые слова:** буддизм, этические нормы, экологический императив, экологическое равновесие.

*Nastinova G.E.*

*(Kalmyk state university, Elista)*

### ECOLOGICAL ASPECTS OF BUDDHISM

**Abstract.** This article contains shows that in Buddhist mythology many sacred plants and animals, revered by Buddhists all countries. The Eastern tradition, in General, differ from the

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ – МинОКН в рамках научного проекта № 13-23-03002 на тему: «Культурная самобытность монголоязычных народов».

Western exactly what is in them, priority is given to the world of living nature. Ethical norms and rules determine how the interaction between people and the interaction with the natural world. The character of interaction with nature in Buddhism presents "environmental imperative": right and allowed only the fact that it does not disturb the ecological balance.

**Key words:** buddhism, ethical norms, environmental imperative, ecological balance.

В настоящее время прогресс цивилизации не сопровождается прогрессом в сфере духовных ценностей, скорее наоборот. Резко упала значимость таких понятий как духовность, компетентность, образованность. Главную роль в возрождении духовности и преодолении современного экологического кризиса призвано сыграть образование. В истории России всегда прослеживалась тенденция того, что «...все, кто страдал за Отечество, кто мечтал о его величии, кто много делал для его развития, рано или поздно, но всегда обращали внимание на образование как фактор возрождения государства» [1, с. 56]. Это связано с именами таких мыслителей как Сергей Радонежский, К.Д. Ушинский, М.В. Ломоносов, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, В.В. Розанов, С.М. Булгаков, В.И. Вернадский и др.

Надо отметить, что современная система образования ориентируется в основном на подготовку специалистов, экспертов, техников и т. д., а не на общее повышение уровня культуры и духовности человека. Но сложившаяся экологическая ситуация требует изменения стратегии, что должно найти отражение прежде всего в экологическом образовании, конечной целью которого является формирование экологической культуры. Экологическое образование должно способствовать выработке таких форм социальной активности, которые свели бы к минимуму экологический риск. Оно призвано сыграть свою решающую роль в изменении духовных ценностей, структуры потребления, отношения человека к природе, жизни, поведения человека в экосистеме.

Удар по религии, нанесенный в нашей стране в 20-30-х годах, отрицательно сказался не только на культуре, отечественной науке, народной нравственности, но и на деятельности по охране природы. Если до революции, например, имя Бога охраняло от человеческого вторжения многие уникальные природные уголки, "священные" рощи, то спустя некоторое время эта защита уже не действовала. Оторванность природоохранного движения от исторических, этнических и религиозных аспектов ощущается и по сей день. Это приводит к исчезновению все новых объектов, имеющих не только природное, но и историческое, религиозное значение. А ведь их защита могла бы быть наиболее эффективной, ибо они охранялись бы не только юридическими актами, но и морально-этическими нормами. Мировой опыт показывает, что охрана природы становится эффективной лишь тогда, когда является комплексной, опираясь на культурно-исторические традиции и религиозные воззрения народа. Пример тому – охрана и в наши дни небольших "священных" рощ народами Закавказья, Поволжья, Сибири и Урала. Религиозные мотивы, как показывает практика – очень сильные мотивы для вовлечения людей в охрану природы.

Живительным ресурсом для развития экологической этики и природоохранной эстетики могут быть различные мировые и локальные религии: буддизм, ислам, индуизм, шаманизм, верования австралийских аборигенов, американских индейцев, африканских и сибирских народов и т.п. Сконцентрированные в них экологические философские взгляды, подходы и моральные нормы требуют тщательного изучения и широкой популяризации. Прав В.И. Коренев: "Экология не будет эффективной до тех пор, пока мы не познаем, хотя бы частично законов, сокрытых в религиозных учениях" [4, с. 33–39].

Возможен и иной подход, когда для решения всех экологических проблем нам необходимо будет или создание новой религии, или пересмотр старых. В любом случае этика, заключенная в религиях, может разбудить в людях сознание, отличное от материального или технологического мышления. Она помогает осознать, что контроль над природой не безграничен и цель нашей жизни не заключается в максимальном потреблении. Эффективность любой религии в охране природы зависит от того, насколько много существует веры у ее последователей, в ее предписаниях и указаниях, и также от того, как они преподносятся и адаптируются в повседневной социальной жизни.

Одна из экологических религий – буддизм. Вдумайтесь, к примеру, в изречение: “Не губи природного человеческим; не губи естественного искусственным, не жертвуй собой ради обретений”.

Несколько слов о концепции Калачакры – одной из важнейших в буддизме. Её суть во взаимосвязи и взаимозависимости вселенной и человека. Как все, что происходит во вселенной, влияет на человека, так все, что происходит в человеке, его психике и теле, способно, согласно этой концепции, повлиять на вселенную. Именно поэтому так важно осознание каждой личностью своего места в мироздании и чувства ответственности за все, что в ней происходит. Калачакра – это также «колесо времени» в его циклическом восприятии, которое охватывает собою малые 12-летние циклы, объединенные в более крупные единицы – 60-летние. Калачакра как календарная система была введена в Тибете в 1027 г. 60-летний цикл как основа летоисчисления уже существовал к тому времени в Китае, где его введение приписывалось императору Хуанди в 2697 г. до н.э., и в Японии, куда он попал вместе с буддизмом и где дата его введения – 604 год. В Монголии он известен с XIII в. Однако календарь – это особая тема, связанная с буддизмом косвенно, через идею бесконечности времени, бесконечной цепи перерождений, замкнутого «колеса бытия» с его шестью мирами.

В буддийской мифологии много священных растений и животных, почитаемых буддистами всех стран. Прежде всего, это дерево бодхи из рода фикусов (наука называет его «фикус религиоза»), под которым на Будду снизошло просветление. Отростки дерева этого вида развезены по всему миру, многие монастыри имеют особые павильоны, где в тепличных условиях выращивается из маленького отростка это священное дерево. Вторым по популярности растением можно назвать лотос. Он считается символом чистоты, духовного просветления, сострадания. Все высшие персонажи пантеона изображаются сидящим на цветке лотоса, так называемом «лотосовом троне». Считается, что не только боги, но и некоторые выдающиеся деятели буддийской истории родились из цветка лотоса.

Из животных особенно почитаемы змеи (нага, наги). Они сыграли особую роль в биографии Будды. Царь змей Нагараджа прикрыл Будду своим капюшоном в момент его пребывания в состоянии созерцания. Наги хранили у себя один из важнейших священных текстов буддизма «Праджняпарамиту» до тех пор, пока люди не созрели до её понимания, и лишь тогда отдали её философу Нагарджуне. Изображение змей часто встречается в южных формах буддизма. Вполне вероятно, это следствие того, что и в Индии, и в странах Индокитая культ змеи существовал с глубокой древности и оказал влияние на буддизм. Другие популярные животные – слон (особенно белый), бык, лев, конь, черепаха, павлин. Они часто выступают как спутники, или ездовые животные, или даже символы – заменители высших, средних и низших персонажей пантеона. Любимые мифологические персонажи буддизма – газели. В память о тех двух газелях, которые первыми вышли из леса и

стали слушать первую проповедь Будды, над воротами буддийских храмов постоянно изображают такой сюжет: две коленопреклоненные газели, а между ними колесо с 8 спицами (символ восьмеричного колеса учения).

Восточные традиции в целом отличаются от западных именно тем, что в них первостепенное значение придается миру живой природы. Человек здесь не выделяется, не персонифицируется из природы, а рассматривается как ее органическая часть. Человек не признается обладающим какими-то особенными привилегиями на том основании, что он имеет разум, наоборот, его разумность налагает на него дополнительные обязанности по отношению к окружающей его природе. Мир людей не противопоставлен миру природы, они оба являются элементами единой системы.

*Высшую ценность представляет гармоничное развитие человека и природы.* Природное признается изначально самоценным, имеющим право на существование «просто так», вне зависимости от полезности или бесполезности и даже вредности для человека. Человек не собственник природы, а один из членов природного сообщества. Природа и все природное воспринимается как полноправный субъект по взаимодействию с человеком. Этические нормы и правила равным образом распространяются как на взаимодействие между людьми, так и на взаимодействие с миром природы. Характер взаимодействия с природой определяется своего рода «экологическим императивом»: правильно и разрешено только то, что не нарушает существующее в природе экологическое равновесие [5].

Так, джайнизм – древняя религия, возникшая в Индии около 6 в. до н.э. – провозглашает принцип непричинения вреда живым существам. Соблюдение ее законов делало невозможным земледелие, ибо вспашка земли может повлечь за собой уничтожение червей. Джайнисты отказывались носить одежду, опасаясь погубить насекомых, запутавшихся в складках одежды.

Существует запрет, налагаемый Буддой на своих последователей (в одном из руководств Восьмеричного Пути), использовать оружие или отравляющие вещества, запрет всякого порабощения и убийства, включая убийство животных. Не случайно обилие священных животных в Индии и других, традиционно буддийских регионах. “Как мать бросает все, чтобы спасти своего единственного сына, так буддист всегда должен выказывать безграничную любовь и сочувствие ко всем живым существам”, – учит Будда [3, с. 63]. В буддийских странах, несмотря на высокую плотность населения, в течение тысячелетий деградация природы не так значительна, немалую роль в этом сыграла буддистская этика.

Все вышперечисленное демонстрирует, насколько мировоззрение, которое присуще приверженцам буддизма, близко к тому, что современные исследователи называют экоцентрическим типом экологического сознания, развитие которого у современного человека необходимо для сохранения нашей планеты. Сравним: экоцентрический тип экологического сознания – это система представлений о мире, для которой характерны: 1) ориентированность на экологическую целесообразность, отсутствие противопоставленности человека и природы, 2) восприятие природных объектов как полноправных субъектов, партнеров по взаимодействию с человеком, 3) баланс прагматического и непрагматического взаимодействия с природой [2, с. 17].

Было бы желательным, чтобы природоохранное общество выступило инициатором совещания представителей экологической науки, природоохранных органов и различных религиозных течений по вопросам охраны фауны и флоры. По-видимому, настало время в видовых очерках, подготавливаемых для популярных Красных книг, указывать религиозное значение (особенно для коренных народов)

того или иного редкого животного или растения. Такая информация будет способствовать улучшению разработки мероприятий по охране фауны и флоры.

В 1997 г. под эгидой ЮНЕСКО начата международная программа “Священные места – культурная неприкосновенность и биологическое разнообразие”, направленная на выявление и сохранение священных рощ, родников, островов.

В поисках выхода из сложившейся ситуации с упадком духовности общества мы вновь обращаемся к религии, к общечеловеческим ценностям жизни, возвращаем людям веру с ее непреходящими догмами доброты и всепрощения, храмы, являвшиеся некогда источниками милосердия, духовности, культуры в самом широком понимании этих категорий, определявших наши нравственные начала. Современное “промышленное” потребительское воззрение на мир, разделяющее природу, Бога и человека, является антиэкологическим и античеловеческим. На смену ему должно прийти новое экологическое мышление, ведущее к истинному взаимопониманию и партнерству науки, теологии и этики.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Белозерцев Е.П. На пути к русскому образованию России // Экологическое образование. Концепции и технологии. – Волгоград, 1996. – С. 56.
2. Бессонов Б.Н. Цивилизация и экология: новые ценности // Экология и религия. Ч.1. М., 1994. – С. 17.
3. Гирусов Э.В., Ширкова И.Ю. Экология и культура. М., 1989. – С. 63.
4. Коренев В.И. Экология и религия // В кн.: Экология и религия. – М.: Луч, 1994. – ч. 1. С. 33–39.
5. Представители мировых религий приветствуют Экоинтер.– М., 1991, Экоинтер, 1991. – № 1. –112 с.

#### REFERENCES

1. Belozertsev E.P. On a way to the Russian formation of Russia//Ecological education. Concepts and technologies. – Volgograd, 1996. – Page 56.
2. Bessonov B. N. Civilisation and ecology: new values//Ecology and religion. P.1. M, 1994. – Page 17.
3. Girusov E.V. Shirkova I.Yu. Ecology and culture. M, 1989. – Page 63.
4. Korenev V. I. Ecology and religion//In book: Ecology and religion. – М.: Beam, 1994. – p.1. Page 33-39.
5. Representatives of the world religions welcome Ekointer. – М, 1991, Ekointer, 1991. – No. 1. –112 pages.

*Олейников А.А.*

*(Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,  
Москва)*

## **РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВАНИЯ МОДЕЛЕЙ РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ И НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА**

**Аннотация.** Экономика и хозяйство всегда и везде порождаются непосредственно религией либо ее идеологическими формами и принципами. Миром и хозяйством человека управляет не мораль как таковая и не духовные ценности сами по себе — управляют только те ценности, которые содержат в себе понятия смысла жизни, формируя так называемое «культурное ядро». Выбор Англии в пользу протестантства, ставшего государственной религией страны в середине XVI века, был одновременно мировоззренческим

выбором. Новая буржуазная мораль явилась результатом культурной революции, которая произвела новые смыслообразующие принципы культуры, основанные на индивидуализме. Восточный капитализм – социокультурная категория. Историческая динамика развития японского капитализма убеждает нас в том, что формационные структуры развиваются внутри цивилизационных структур. Если англосаксонский капитализм является порождением «индустриальной религии» (Э. Фромм) и соответствующей протестантской хозяйственной этики, то японский капитализм оказывается *производным* от духа буддизма и конфуцианской этики.

**Ключевые слова:** экономика, хозяйство, идеология, мораль, этика, смыслообразующие принципы, культура, формационные структуры, цивилизация.

*Oleynikov A.A.*

*(Orthodox St. Tikhon humanitarian University, Moscow)*

## **RELIGIOUS AND MORAL GROUNDS OF MODELS OF MARKET ECONOMY AND THE NATIONAL ECONOMY**

**Abstract.** Economics everywhere and always were generated directly by religion or its ideological forms and principles. World economy is not run as such by human morality and not by spiritual values themselves, world economy is run only by those values that contain the meaning of life, forming the so-called "cultural core." The choice of England in favor of Protestantism that became the state religion of the country in the middle of the XVI century, was an ideological choice. New bourgeois morality was the result of the Cultural Revolution, which produced new meaning-culture principles based on individualism. East capitalism is the sociocultural category. Historical dynamics of Japanese capitalism convinces us that formational structures develop inside civilizational structures. If Anglo-Saxon capitalism is a product of "industrial religion" (Erich Fromm) and the corresponding economic Protestant ethics, the Japanese capitalism is derived from the spirit of Buddhism and Confucian ethics.

**Key words:** economy, economy, ideology, morality, ethics, sense-principles, culture, conformational structure, civilization.

### **1. Религиозный базис бытия**

Экономика и хозяйство всегда и везде порождаются непосредственно религией либо ее идеологическими формами и принципами. Соответственно, философские и политические доктрины, теоретически фиксируя систему жизненных принципов данного народа, являются отражением религиозно-нравственных ценностей и принципов цивилизационного бытия данной страны (или группы стран). Другими словами, цели и мотивы хозяйственной деятельности имеют этическое и религиозное измерение.

Тот факт, что типы экономики и хозяйства порождаются и определяются религиями, подтверждает произведенный нами анализ социокультурной динамики возникновения и развития капитализма [1, с. 426–436]. Само становление капитализма как способа производства в XVI веке опиралось на англиканскую Церковь, которая в тот период разорвала свои связи с католицизмом и восприняла систему протестантизма, то есть стала протестантской Церковью. Став при этом, подчеркнем особо, антихристианской религией – противопоставив себя всему христианскому миру именно как фундаментальная этическая основа буржуазного общества, разделенного, по выражению Адама Смита, на «расу собственников» и «расу работников». Либерализм вообще возник как антихристианская доктрина, основанная на социальном расизме [1, с. 84–85; 2, с. 79–82].

Протестантская революция XVI–XVII веков, превратившая христианство в «религию богатых» (Н. Бердяев) [3, с. 525], утвердила не просто власть денег, она сделала деньги и денежное богатство высшей «ценностью», замаскированной под истинное христианство – всего лишь выраженной «в терминологии христианства» (Э. Фромм) [4, с. 152]. И это становится понятным, если не забывать, что «христианская религия — это не только философско-этическая система, это принцип жизни, способ бытия и твердое его основание» [5, с. 179]. Церковь исторически конституирует себя «не только как специфическую религиозно-идеологическую, но и как социально-хозяйственную систему, создающую определенную альтернативу (экономическую, гражданскую) привычным ценностям мира сего...» [6, с. 7–8].

Добавим от себя: то, что экономист Симонов В.В. (игумен Филипп) называет «привычными ценностями мира», – в реальности является либеральными ценностями буржуазного общества. Альтернатива им создается некапиталистическими общественными укладами, в рамках которых работники являются *работающими собственниками* – владельцами или совладельцами средств труда. Подчеркнем особо, что деньги стали господствовать не сами по себе, а как результат драматического перелома в общественном сознании Англии и других капиталистических стран того периода, как результат превращения христианства и Евангельской вести о спасении всего человечества в денежную «индустриальную религию, несовместимую с подлинным христианством» [4, с. 151]. Их господство отражало удивительное в тот период доминирование протестантских, денежных ценностей.

## **2. Культурное ядро и государственная идеология**

Новый тип формации, новый человек и новое государство – все это начинается с создания новых смыслообразующих духовных ценностей. Объективно существуя как идеальное бытие в качестве составной части общественного бытия, «смыслообразующие принципы культуры» предшествуют процессу возникновения (создания) данной экономической формации, формируя как принципы развития данной формации, так и условия развития самого человека и всего общества в целом.

Итак, во всех сферах общественного производства и на всех его уровнях производство одинаково управляется системой единых принципов жизнедеятельности, производных от принципов данной культуры. Очевидно, что утрата национальных позиций в этих сферах представляет прямую угрозу национальной безопасности. Обвал и разрушение системы национального хозяйства является логичным результатом разрушения принципов бытия всего предшествующего способа жизнедеятельности. Соответственно, данное общество, государство и цивилизация не умирают только лишь при наличии расширенного воспроизводства принципов и ценностей культуры, формирующих всеобщее основание постоянного воспроизводства всего общества в качестве геоэкономического и геополитического субъекта [1, с. 377–413].

Итак, экономика всегда и везде функционирует на основе определенных идеологических и религиозных принципов, которые являются отражением философских доктрин. Однако философия только лишь *формулирует, фиксируя* теоретически, систему жизненных принципов данного народа, основанных на многовековых устоях и традициях, присущих данной стране как определенному культурно-историческому типу. Она *разрабатывает* систему базисных ценностей, образующих нравственное основание общества. А уже затем на основе принципов и постулатов философской доктрины ученые разрабатывают политические и экономические доктрины, а также соответствующие системы идеологий. Экономические доктрины являются на деле *производными* от философских доктрин и религиозно-

философских течений, господствующих в данной стране и отражающих морально-этические устои общества, систему традиций и религиозно-нравственных ценностей. Принципы и постулаты экономической теории, отражая цели и мотивы хозяйственной деятельности людей, не могут формироваться внутри самой экономической теории [1, с.226–228].

Соответственно, цели и мотивы хозяйственной деятельности формируются *моралью*, имеют *этическое и религиозное измерение*. А в его основе лежит «*собственный этический масштаб*» данной нации, основанный на многовековых морально-этических нормах и традициях, имеющих религиозное происхождение [8, с. 481]. Человек в своей хозяйственной деятельности руководствуется всегда морально-этическими нормами и традициями. Его поведение всегда имеет *этическое измерение*.

Экономика немыслима без человека: она представляет собой культурно-исторический феномен. Поэтому никакая экономическая система не может быть абстрагирована от реальных человеческих потребностей и прочих условий хозяйствования. При этом главная цель национального хозяйства заключается в организации воспроизводства всей нации, всего общества в целом[7]. А это можно осуществить только в том случае, если духовное производство будет нацелено на воспроизводство фундаментальных общенациональных ценностей, а само оно будет развиваться *опережающими* темпами по отношению к материальному производству.

В противном случае перспективы печальны: «культура не наследуется генетически, она заново воспроизводится в каждом человеке. Прерывается такое воспроизводство, и культура погибает» [9, с. 25–29]. Умирает культура – погибает и народ, т.к. исчезают общие цели и ценности, формирующие *духовный стержень* нации, отражающие её национальную идею, суть национального способа жизнедеятельности. Умирает культура – *подвергаются эрозии духовные ценности*; разрушается *духовный стержень* нации – *размягчаются национальные устои*; прекращается духовное производство – *останавливается пассионарный пульс нации*. И вот уже тогда – *неизбежно* наступает смерть народа, нации и всей цивилизации.

Итак, экономические системы, являясь *тектологическими* построениями, строго привязаны к социокультурному и геополитическому пространствам данной страны. Напомним читателю, что суть таких систем в том, что их невозможно выбирать произвольно, нельзя скопировать и перенести в другую среду. Объясняется это тем, что, во-первых, *каждая экономическая система сформировалась в определенной культурной среде*, в конкретных природных и исторических условиях. Во-вторых, *экономическая система сама является элементом структуры конкретной цивилизации*, т.е. системы более высокого порядка, и как таковая от нее неотделима. Из этого следует вывод, который делает И.Д. Афанасенко: «Поскольку культуры, созданные разными народами, неповторимы, то и универсальных экономических систем в природе не существует. Возможно заимствование отдельных форм хозяйствования, но оно имеет весьма жесткие ограничения». Итак, экономика и национальное хозяйство в любой стране, являясь большой экономической системой, подчиняется общим законам тектологии, из которых следует два принципиально важных вывода для современной России, а именно:

1) В природе **не существует одинаковых** экономических систем, а любые попытки унификации мирового хозяйства на основе одной системы равнозначны объявлению войны всем мировым цивилизациям, т.к. направлены на их уничтожение как культурно-исторических типов.



2) Экономическую систему **нельзя воссоздать искусственно, нельзя искусственно пересаживать** из одной социокультурной среды в другую; экономическая система всегда является производной от «параметров», заданных данной социокультурной средой происхождения [9, с. 25, 28–29].

### **3. В чем заключается необходимость религиозно-философского подхода к осмыслению содержания экономической теории**

Должен ли современный грамотный человек понимать, что *выбор принципов жизнедеятельности и хозяйствования* — это всегда *мировоззренческий выбор*, это выбор для страны совершенно определенной идеологической (мировоззренческой) системы, как совокупности взглядов, убеждений и принципов? А если это так, то разве не является столь же необходимым для гражданина России понимание того, что выбор любой данной модели развития является одновременно и выбором системы: а) ценностей, б) целей, в) интересов, которые превращаются в руках государства в систему работающих принципов?

Анализ исторической динамики общественного развития убеждает нас в том, что **экономика и хозяйство всегда и везде порождаются непосредственно религией либо ее идеологическими формами и принципами**, которые, как, например, кальвинизм и его денежные принципы, сформировали идеологическую и морально-этическую основу нарождающегося капитализма. Другими словами, тот факт, что **тип экономики и хозяйства порождаются и определяются религиями**, подтверждает сама история возникновения капитализма [1, с. 426–436, 2, с. 340–346].

Закономерности формационно-цивилизационного развития, указывающие на зависимость формации и цивилизации от типа культуры и от типа геополитического устройства, должны быть дополнены еще один важным принципом – **соответствия типа формации и типа цивилизации типу религиозного устройства общества**.

1) *Протестантизм, являясь либеральным прочтением христианства, породил либеральную модель экономики*. Протестантская революция XVI–XVII веков, превратившая христианство в «религию богатых» (Н. Бердяев), утвердила не просто власть денег, она сделала деньги и денежное богатство высшей «ценностью». Деньги стали господствовать не сами по себе, а как результат драматического перелома в общественном сознании Англии и других капиталистических стран того периода, как результат превращения христианства и Евангельской вести о спасении всего человечества – в денежную «индустриальную религию, несовместимую с подлинным христианством» происхождение [4, с. 151]. Их господство отражало утвердившееся в тот период доминирование протестантских, денежных ценностей.

2) *Католицизм, в отличие от протестантизма, наоборот, имеет строго централизованную организацию*. Соответственно, жестко иерархический тип религиозного устройства формирует централизованную экономику. Модель «католического капитализма» – это модель, условно говоря, «государственного капитализма» или «христианского социализма»

3) На Востоке, в частности в Японии и Южной Корее, религиозно-нравственная этика буддизма сформировала «семейный» тип общинного, коллективистского капитализм, который американцы называют «коммунальным капитализмом».

Анализируя особенности японского капитализма, американские специалисты по проблемам управления Дж. Грейсон и К. О’Делл в своей книге *«Американский менеджмент на пороге XXI века»* пишут: «Некоторые в шутку называют его **«конфуцианским капитализмом»** или **«коммунальным капитализмом»**. Называйте

его как угодно, на этикетке может быть написано «капитализм», но внутри это все-таки нечто другое. Если говорить словами основателя компании «Хонда моторс» Такео Фудзикавы «**японская и американская системы управления одинаковы на 95% и отличаются во всех важных пунктах**» [10, с. 312].

Стремление Востока придерживаться традиций общины является отражением основного закона развития традиционного общества. *Следуя этому закону*, Япония возродила на своих предприятиях дух общины, стремясь сохранить в своем обществе основы общинного сознания и общинной жизни. *Следуя этому закону*, нам также предстоит вернуться к традиционным истокам нашей северо-восточной цивилизации, также возрождая утерянные нормы общинной жизни. Задача, которая стояла перед Японией, теперь стоит очень остро перед русской нацией, являющейся системообразующим ядром нашей огромной русской (славянско-евразийской) цивилизации.

Народ таков, какова его культура, а она произрастает из мировых религий, из религиозных устоев данного общества. Народ России (российский народ, русский народ – в собирательном значении) отвечает всем признакам **народа** как высшей политической и исторической категории, так как здесь мы видим картину превращения **этносов в народ** – в политическое и социокультурное единство, как надэтническую совокупность или суперэтническую общность.

*Что означает для наших восточных народов-этносов, сформировавших суперэтнический русский народ*, проживающий исторически в рамках русско-евразийской цивилизации, выбор модели национальной экономики и национального хозяйства, утверждающей чуждые всем нам индивидуалистические стереотипы хозяйственного бытия? Очевидно, что такой выбор является вызовом нашим традициям, противоречит цивилизационным основам нашего бытия.

*Из всего этого следует важный вывод*. Мы не можем произвольно выбирать модель национального хозяйства. Она определяется всей совокупностью социокультурных, цивилизационных, геополитических и религиозно-нравственных ценностей, исторически сформировавших русско-евразийскую цивилизацию. Соответственно, Евразийский союз может быть устроен только на основе общих для всех нас – евразийских (восточных и северо-восточных) традиций и ценностей. Именно поэтому, как подчеркнул Президент РФ В.В. Путин, выступая на Валдае 19.09.2013, механическое копирование чужого опыта и «грубые заимствования, попытки извне цивилизовать Россию не были приняты абсолютным большинством нашего народа, потому что стремление к самостоятельности, к духовному, идеологическому, внешнеполитическому суверенитету – неотъемлемая часть нашего национального характера» [11].

Таким образом, вопрос о том, приемлем ли для нас экономикс и допустимо ли преподавать экономическую теорию в наших вузах на основе чуждых нам идей и ценностей, имеющих протестантскую «духовную» укорененность, – является в целом риторическим вопросом. Ведь по большому счету у нас нет выбора, когда мы приступаем в разработке нашей, евразийской экономической теории, евразийского мейнстрима, формирующего основы евразийской теории национального хозяйства и, соответственно, евразийских учебников по экономической теории как теории национального хозяйства.

Анализ динамики формационно-цивилизационного развития дает нам ответ на вопрос, почему именно *после войны* в Японии усилилось внимание к своему «феодальному наследию». Цивилизацию создает борьба за ее существование. Освальд Шпенглер верно заметил, что цивилизации рождаются и живут в борьбе за

утверждение своих фундаментальных ценностей, и эта борьба *«есть глубоко внутренняя, страстная борьба за утверждение идеи против внешних сил хаоса и внутренней бессознательности, где угрожающе затаились эти противоборствующие силы»* [4, с. 184]. В цивилизациях, созданных культурой одной великой страны, данная борьба неизбежно превращается в общенациональную борьбу — за выживание всей нации.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Олейников А.А. Политическая экономия национального хозяйства. — М.: Институт русской цивилизации, 2010. — 1184 с.
2. Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2-х ч. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — 1136 с.
3. Бердяев Н.А. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // Путь: Орган русской религиозной мысли / под. ред. Н.А. Бердяева. — № 4. Июнь-июль, 1926. — Цит. по: Путь: Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I–VI). — М.: Информ-Прогресс, 1992.
4. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. — 2-е изд., доп. — М.: Прогресс, 1990. — С. 152.
5. Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Слово пастыря. — М., 2004. — С. 179.
6. Симонов В.В. (игумен Филипп). Церковь — общество — хозяйство / В.В. Симонов; отв. ред. Д.С. Львов. — М.: Наука, 2005. — С. 7-8.
7. Олейников А. Национальное хозяйство как основа воспроизводства общества (экономико-философский подход). Дисс. ... доктора эконом. наук. — М.: Эконом. ф-т МГУ имени М.В. Ломоносова, 2007.
8. Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов н / Д: изд-во «Феникс», 1998.
9. Афанасенко И.Д.. Экономика и духовная программа России. — М., 2001.
10. Грейсон Дж. К. мл., О'Делл К. Американский менеджмент на пороге XXI века: Пер с англ. — М.: Экономика, 1991.
11. Выступление В.В. Путина на итоговой пленарной сессии международного дискуссионного клуба "Валдай". Тема юбилейного заседания клуба — "Многообразие России для современного мира". 19.09.2013 // <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html>.

#### REFERENCES

1. Oleynikov A.A. Political economy of national economy. — M.: Institute of the Russian civilization, 2010. — 1184 pages.
2. Oleynikov A.A. Economic theory. Political economy of national economy. The textbook for higher education institutions: for bachelors, experts and masters. 2nd prod., reslave. and additional. In 2 h. — M.: Institute of the Russian civilization, 2011. — 1136 pages.
3. Berdyayev N. A. Diary of the philosopher (Dispute on a monarchy, on bourgeoisness and on freedom of thought)//Way: Body of the Russian religious thought / under edition of N. A. Berdyayev. — No. 4. June-July, 1926. — Tsit. on: Way: Body of the Russian religious thought. Book 1 (I–VI). — M.: Inform-Progress, 1992.
4. Fromm of E. To have or to be?: Tranlated from English — the 2nd prod., additional — M.: Progress, 1990. — Page 152.
5. Kirill, Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad. Word of the pastor. — M., 2004. — Page 179.
6. Simonov V. V. (abbot Philip). Church — society — economy / V. V. Simonov; отв. edition D.S. Lvov. — M.: Science, 2005. — Page 7-8.

7. Oleynikov A. National economy as basis of reproduction of society (economical and philosophical approach). Дисс. ... doctors house-keeper. sciences. – М.: House-keeper. f-t of Lomonosov Moscow State University, 2007.

8. Spengler O. Sunset of Europe. - Rostov N / D: publishing house "Phoenix", 1998.

9. Afanasenko I.D. Economic and spiritual program of Russia. – М, 2001.

10. Grayson Dzh. K. junior, O'Dell K. American management on the XXI century threshold: Translated from English – М.: Economy, 1991.

11. V. V. Putin's performance at total plenary session of the international debating club "Valdai". A subject of an anniversary meeting of club - "Variety of Russia for the modern world". 19.09.2013//<http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html>.

*Тихонова С.В.*

*(НИУ «Саратовский государственный университет  
им. Н.Г. Чернышевского», Саратов)*

## **ПРАВОВОЙ ПЛЮРАЛИЗМ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЕРСИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПРАВА В МЕТОДОЛОГИИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРАВОВОЙ ПОЛИТИКИ**

**Аннотация.** В этой статье содержатся проблемы научного обоснования конфессиональной правовой политики. Автор считает, что её доктрины могут быть расширены с помощью современных социолого-правовых теорий. Будучи одной из них, правовой плюрализм показывает социальную роль корпоративных систем права. Конфессиональная правовая политика должна проводить синхронизацию национальной правовой системы и корпоративных систем права.

**Ключевые слова:** конфессиональная правовая политика, теория правовой политики, правовой плюрализм, церковное право, корпоративное право, социология права.

*Tikhonova S.V.*

*(NRU «Saratov State University», Saratov)*

## **THE LEGAL PLURALISM AND MODERN SOCIOLOGICAL LAW THEORIES IN METHODOLOGY OF THE CONFSSIONAL LEGAL POLICY**

**Abstract.** This article contains the problems of scientific justification of confessional legal policy. The author considers that its doctrine can be expanded by modern sociological law theories. As one of them the legal pluralism shows a social role of religious corporate legal systems. The confessional legal policy has to provide the synchronization of the national legal system and the corporate legal systems.

**Key words:** the confessional legal policy, the theory of legal policy, the legal pluralism, the church (ecclesiastical) law, the corporate law, the law sociology.

В современном поликонфессиональном обществе религиозная жизнь, безусловно, является объектом государственного управления. Государство посредством позитивного права регулирует внутри- и межконфессиональные отношения, обеспечивает свободу совести и свободу вероисповедания. Однако о существовании правовой политики в любой сфере можно говорить только при наличии явно выраженных телеологии и доктрины развития соответствующей отрасли права. На

сегодняшний день вряд ли возможно ставить вопрос о существовании в теории правовой политики такого идеализированного объекта как религия. Имплицировано подразумевается, что религия – это феномен духовной жизни, который инициирует определенные социальные процессы. Однако в забвении остается вопрос о том, почему религия способна быть источником права, ответ на который смог бы прояснить конфликтогенность и неоднозначность палитры государственно-конфессиональных отношений. Во многом ситуация связана с тем, что весь постсоветский период наша юриспруденция склонна идентифицировать себя с континентальной правовой семьей, в которой религиозное право может иметь значение только в исламизированных регионах.

Однако связь религии и права и, соответственно, возможность управления развитием религий посредством права, слабо изучена и заслуживает внимания сама по себе, поскольку она, вероятно, является весьма значимым механизмом социального воспроизводства. Полагаем, что ее прояснение возможно на методологической платформе современных социологических теорий права, в частности, в русле идей правового плюрализма.

Формально истоком дискурса о правовом плюрализме (юридическом плюрализме, полиюридизме) считают публикацию в 1971 году сборника трудов Ж. Жиллисана «Правовой плюрализм», в котором впервые проводится различие между «действующим правом» и «государственным правом». Правовой плюрализм противостоит этатистскому позитивизму. Последний игнорирует нормативно-институциональную данность права, то обстоятельство, что правовая коммуникация и все правовые действия в повседневной общественной жизни осуществляются и поддерживаются за счет нормативных институтов, организаций и прочих социальных систем. Правовой плюрализм, напротив, связывает право не только с позитивной системой права, но и с корпоративным правом транснациональных компаний, квазипрецедентным правом третейских судов, установлениями спортивных ассоциаций, многочисленными формами «неофициального права» и т.д.

Сборник Ж. Жиллисана концептуализировал полевые исследования обычного права. Данные, ставшие их результатом, демонстрировали наличие в бывших европейских колониях наряду с государственным правом множества местных негосударственных систем права. Эту ситуацию Ж. Вандерлинден охарактеризовал как «наличие в рамках одного конкретного общества нескольких правовых механизмов, по-разному действующих в одинаковых ситуациях» [12, с. 19].

Позднее С.Э. Мерри зафиксировала ее в следующем тезисе: «правовой плюрализм – это ситуация, при которой две или более правовые системы сосуществуют в одном и том же социальном поле» [11, с. 870]. Ситуация правового плюрализма, рассматриваемая как исследовательский объект, потребовала методологических инноваций, категориальной проработки и разграничения таких понятий, как обычное колониальное право (*customary law*) и доколониальное аборигенное право (*indigenous law*), социальное поле, социальное автономное поле, нормативная плюральность [1].

Сегодня конвергенция различных форм права осуществляется в рамках глобализационных процессов. В Европе глобализация поставила под вопрос судьбу жесткого централизованного государства: в ряде европейских государств все больше политической власти передается в руки децентрализованных региональных институтов. Однако право Евросоюза – исторически вторая «транснациональная» правовая система в Европе. Сходным, с точки зрения одновременного действия разных по источнику норм на одной территории, было церковное (каноническое)

право. По мнению Ю.М. Юмашева и К.В. Филимонова, правопорядки современных европейских государств, имеют общие корни – римское право, кодифицированное Юстинианом в VI в. н.э., и каноническое право католической церкви. «Оба права» (*utrumque juris*) к XII веку получили общеевропейское распространение как универсальный правопорядок [10, с. 3–4]. М.Ю. Варьяс подчеркивает, что церковное право стало первой общеевропейской наднациональной системой права, «протосистемой», институты и правовые процедуры которой опередили появление национального правового регулирования [3, с. 3].

Однако церковное право не является чисто европейским феноменом, оно достаточно часто встречается в государственной-правовой жизни различных стран. Вопрос о его статусе сложно разрешаем вне методологии правового плюрализма. Его определения варьируются от «особой правовой системы» до «корпоративной нормативно-правовой системы». Важно отметить, что дефиниции жестко детерминированы исследовательской традицией и эмпирическим материалом, их содержание не в последнюю очередь зависит от того, о каком именно каноническом праве идет речь – русском православном или европейском католическом.

Как показывает А.А. Дорская, особая правовая система – понятие, разработанное российскими учеными-канонистами в конце XIX – начале XX в. для описания канонического права, самостоятельного и отличающегося от внутригосударственного права [6, с. 68–69]. Эта позиция развивается, например, Е.П. Гарановой, считающей, что сегодня церковное право, в отличие от иных корпоративных массивов, полностью автономно от светского права и образует самостоятельную правовую систему, в которой осуществляется полный цикл движения правовой информации (правосознания – правотворчества – правореализации) без участия внешних сил [5, с. 9]. Д.Д. Боровой полагает, что русское каноническое (церковное) право обладает комплексом признаков, позволяющих рассматривать его как специфическую нормативную систему социального регулирования, а в определенный исторический период оно являлось частью российской правовой системы [2, с. 9].

Каноническое право как корпоративную правовую систему рассматривает, например, Н.С. Козьякова: церковное право – это действующая корпоративная правовая система, регулирующие конкретные, реально существующие отношения людей внутри особого социума – Церкви [7, с. 13]. Наиболее четко эта позиция представлена М.Ю. Варьясом: «церковь, имея транснациональный характер, специфические цели и задачи, определенную внутреннюю организацию, – является субъектом, создающим нормы права, регулирующие как внутрицерковные, так и внешние отношения. Эти нормы и составляют *церковное право* (курсив автора – С.Т.). Степень автономности от государства у этих норм различна, однако в целом церковное право удовлетворяет требованиям, предъявляемым к праву и главному требованию, подчеркивающему *правовой характер* (курсив автора – С.Т.) церковного права (обеспеченность возможностью государственного принуждения)».

Сравнение обозначенных подходов к дефиниции церковного права заключается в том, что второй подход демонстрирует сущностную природу церковного права, его имманентность конкретному социальному институту. Стоит оговориться, что определение институционального статуса, т.е. институциональной формы (церковь, деноминация, секта, культ, движение и т.п.) конкретной религиозной организации возможно только в рамках религиоведческого знания, переживающего в нашей стране фазу становления. Однако уже сегодня очевидно, что некоторые институциональные формы религии предполагают публичный характер религиозной власти.

Разнообразие дефиниций церковного права сказывается на решениях проблемы его отраслевого статуса. М.Ю. Варьяс показывает, что во многих современных государствах (Германия, Финляндия, Греция, Швеция и др.) церковное право является одной из отраслей права, поскольку церковь в указанных странах либо является государственной, либо имеет статус корпорации публичного права [3, с. 3]. В нашей стране решение этой проблемы осложняется исторической судьбой Русской православной церкви. Как отмечает А.С. Смыкалин, церковное, или каноническое право практически не изучается отечественной юриспруденцией [8, с. 132]. По его мнению, рассмотрение церковного права как самостоятельной отрасли позволяет разрешить трудности, возникающие при отнесении церковного права к частному праву (если религия – дело совести частных лиц, а не государства) или к публичному (поскольку история знает ситуации сращения церковного и государственного права, когда внешне церковные нормы зависят от государства, а само церковное право можно считать публичным).

Полагаем, что статус церковного права всегда вторичен по отношению к сложившейся модели государственно-конфессиональной правовой политики. Современные государства по характеру отношений с конфессиональными объединениями подразделяются на государства конфессионального типа и государства светского типа [9]. В первых одна из конфессий либо сама руководит страной (теократия), либо включена в систему органов государственной власти (государственная религия). Особой разновидностью являются страны, в которых правовое положение конкретной конфессии определяется договором, в котором одной стороной является государство. Второй стороной выступает или Ватикан как самостоятельное государство (тогда речь идет о межгосударственном договоре, конкордате) или религиозная организация. Во вторых государственно-конфессиональные отношения могут складываться по следующим типам: а) сегрегационный (максимальное ограничение роли религии в жизни общества), б) сепарационный (взаимное невмешательство государства и конфессий в дела друг друга при условии соблюдения действующего законодательства), в) кооперационный (активное сотрудничество государство и конфессии). Очевидно, что в светском государстве с одной конфессией могут выстраиваться сепарационные отношения, а с другой – кооперационные. Чем выше уровень институализации конкретной конфессии, тем больше правовых признаков будет у ее корпоративной нормативной системы.

Очевидно, что при развитой конфессиональной жизни роль корпоративных конфессиональных нормативных систем в обществе может быть весьма высокой. Не случайно М.Ю. Варьяс пользуется метафорой «слоеного пирога» для описания системы права, показывая наличие в ней «слоев» локального правотворчества разной этиологии: «и на централизованном, и на локальном уровнях существуют сходные общественные отношения, которые регулируются с помощью сходных способов и приемов, на основании чего можно сделать вывод о том, что правовые отрасли, начинаясь «наверху» (т. е. в централизованной сфере), постепенно спускаются «вниз», регулируя подобные же общественные отношения, но в децентрализованной сфере» [4, с. 76–85]. Отметим, что оппозиция верх/низ задаются относительно вертикали государственной власти, а локальное правотворчество и локальную правовую политику в российской традиции связывают с трудовыми правоотношениями, хотя понятие корпорации не тождественно понятию трудового коллектива.

Таким образом, правовой плюрализм обеспечивает новый исследовательский ракурс для изучения проблем конфессиональной правовой политики. Он демонстрирует, что институализация религиозных организаций на определенном этапе

приводит к формированию в их рамках корпоративной правовой системы. Изучение этого процесса требует активного применения социологических методов. Научная теория конфессиональной правовой политики должна вырабатывать инструменты по «синхронизации» национальной и корпоративных правовых систем.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: Вост. лит., 2002.

2. Боровой Д.Д. Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования :Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук-Ставрополь,2004. –С.9.

3. Варьяс М.Ю.Церковное право в романо-германской правовой системе :Автореферат на соискание ученой степени кандидата юридических наук. Специальность 12.00.01 – Теория права и государства ; История права и государства ; История политических и правовых учений -М.,1997. -14 с. С. 3.

4. Варьяс М.Ю. Церковное право как корпоративная правовая система : Опыт теоретико-правового исследования //Правоведение. -1995. – № 6. – С. 76 – 85.

5. Гаранова Е.П. Церковное право в правовой системе российского общества : Общетеоретический и исторический аспект : Автореферат дисс. на соискание ученой степени канд. юрид. н. -Нижний Новгород,2004. С. 9.

6. Дорская А.А. Развитие юридической науки российскими специалистами церковного права // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2010. №14.С. 68–69.

7. Козьякова Н.С. Нормативно-правовая природа канонического (церковного) права // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: юриспруденция. 2012. №3. С. 13.

8. Смыкалин А.С. Церковное право – самостоятельная отрасль знаний в системе юридических наук // Российский юридический журнал. 2005. №4. С. 132.

9. Шахов М.О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М., 2013.

10. Юмашев Ю.М., Филимонов К.В. Европейский союз и международное частное право: истоки европейского частного права (школа глоссаторов) // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2009. № 1. С. 3–4.

11. Merry S.E. Legal Pluralism. In: Law Soc. Rev. 1988. V. 22, №5: 869–896. P. 870.

12. Vanderlinden J. Le pluralisme juridique: essai de synthese. In: *Le pluralisme juridique*. Publ. par J.Gillissen. 1971. Bruxelles: 19–56. P. 19.

#### REFERENCES

1. Bobrovnikov V. O. Muslims of the North Caucasus: custom, right, violence: Sketches on stories and ethnography of the right of Mountain Dagestan. M.: Vost. litas. 2002.

2. Borovoj D. D. Canonical (church) law as standard system of social and legal regulation: The thesis abstract on competition of a scientific degree of the candidate of legal sciences Stavropol, 2004. – Page 9.

3. Varyas M.Yu. Church right in the romano-German legal system: The abstract on competition of a scientific degree of the candidate of jurisprudence. Specialty 12.00.01 - the right and state Theory; Right and state History; History of political and legal doctrines - M., 1997 . -14 pages of Page 3.

4. Varyas M. Yu. Church law as corporate legal system: Experience of teoretical-legal research//Jurisprudence. -1995 . - No. 6. - Page 76 – 85.

5. Garanova E.P. Church law in legal system of the Russian society: General-theoretical and historical aspect: Abstract thesis. N - Nizhny Novgorod, 2004. Page 9.

6. Dorskaya A.A. Jurisprudence development by the Russian experts of church law//Messenger of Russian State Humanitarian University. 2010 . No. 14.S. 68-69.



7. Kozyakova N. S. Standard and legal nature of the canonical (church) right//Messenger of the Moscow state regional university. Series: law. 2012 . No. 3. Page 13.
8. Smykalin A.S. Church law – independent branch of knowledge in system of jurisprudence//the Russian legal journal. 2005 . No. 4. Page 132.
9. Shahs M. O. Legal bases of activity of religious associations in the Russian Federation. M, 2013.
10. Yumashev Yu.M. Filimonov K.V.European union and international private law: sources of the European private law (school of glossator)//Right. Journal of Higher School of Economics. 2009 . No. 1. Page 3-4.
11. Merry S.E. Legal Pluralism. In: Law Soc. Rev. 1988 . V. 22, No. 5: 869–896 . P. 870
12. Vanderlinden J. Le pluralisme juridique: essai de synthese. In: Le pluralisme juridique. Publ. par J.Gillissen. 1971 . Bruxelles:19–56. River 19.

**Тринёва О.С.**  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

## ВЗАИМОВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ И ОБЩЕСТВА НА ПРОТЯЖЕНИИ ВЕКОВ. ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ РЕЛИГИИ И ОБЩЕСТВА

**Аннотация.** This article contains information confirming the interaction of religion and society for centuries. Considering approaches to the study of religion and society. The article presents the various forms of expression of religious consciousness and its reflection in the public masses.

**Ключевые слова:** религия, общество, Бог, человек, мир, время бытия, духовность, сознание, правда.

**Trineva O.S.**  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

## INTERINFLUENCE OF RELIGION AND SOCIETY DURING THE CENTURIES. APPROACHES TO RELIGION AND SOCIETY RESEARCH

**Abstract.** This article contains information confirming the interaction of religion and society for centuries. Considering approaches to the study of religion and society. The article presents the various forms of expression of religious consciousness and its reflection in the public masses.

**Key words:** religion, society, God, man, the world, the time being, spirituality, consciousness, truth.

Религия – это особая форма осознания мира, обусловленная верой в сверхъестественное, включающая в себя свод моральных норм и типов поведения, обрядов, культовых действий и объединение людей в различные организации. Но ни это определение, ни одно другое определение не сможет выразить всю глубину и смысловой подтекст, который включает в себя этот термин. В глубокой древности человек видел необъяснимые для него вещи, например, молнию или какие-либо другие проявления природы, и интуитивно относил их к плодам деятельности чего-то более высокого и совершенного. С течением времени многое, что ранее вызывало неподдельный страх и восторг одновременно, то, что было недоступно пониманию, находит логическое объяснение, так как общество эволюционировало, и наука

смогла объяснить то, что ранее считалось гневом или поощрением Богов. Но и в XXI веке религия не утратила актуальности для общества, и никогда не теряла, взаимодействие религии и общества было всегда, только оно имело разные виды, формы, конфессии. Даже в то время, когда верить было запрещено, это не меняло необходимости духовного единения каждого отдельного человека с высшим началом всего сущего. Все вышесказанное подтверждает актуальность нашей темы.

В духовной жизни человека трудно найти фактор, который играл бы более важную роль, чем религия. В поисках Бога человечество исходило немало дорог, пройдя путь от мироотрицающей мистики до богоотрицающего материализма. И лишь тогда, когда путь этот был пройден, наступила, выражаясь библейским языком, «полнота времён». Мир подошел к Откровению величайшей тайны, и человеку был указан путь к совершенной жизни [1, с. 325].

История не знает ни одного народа, который был бы совершенно лишен веры. Даже атеистов нельзя считать людьми по-настоящему неверующими. Принимаемые ими на веру идеологические мифы – это, по существу, перелицованная религия. В результате возникают «верования» атеизма, пытающиеся привнести смысл в бессмыслицу, предназначенные примирить человека с тем, что он по своей природе не может принять.

Чтобы лучше разобраться в себе и в том, во что верит каждый из нас и общество в целом, было разработано множество подходов к изучению религии и общества, их взаимодействия.

Ученые и богословы определяли религию по-разному и иногда очень противоречиво, например, К.Г. Юнг писал: «Религия является особой установкой человеческого ума, ...внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, понятыми как “силы”, духи, демоны, боги, законы, идеи, идеалы – и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаруженным им в своем мире в качестве могущественных, опасных...», “религия” – это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного». А.Эйнштейн заявлял следующее: «Я не могу найти выражения лучше, чем “религия” для обозначения веры в рациональную природу реальности, по крайней мере, той ее части, которая доступна сознанию. Там, где отсутствует это чувство, наука вырождается в бесплодную эмпирию». А.Мень полагал так: «Религия есть преломление Бытия в сознании людей, но весь вопрос в том, как понимать само это Бытие. Материализм сводит его к неразумной природе, религия же видит в его основе сокровенную Божественную Сущность и осознает себя как ответ на проявление этой Сущности» [3, с. 216]. И.Кант связывал религию с чувством нравственного долга, с чувством зависимости религию связывал немецкий богослов Ф.Шлейермахер; английский мыслитель Б.Рассел определял ее как страх перед неведомым и т.д.

Религия как явление, присущее человеческому обществу на протяжении всей его истории и охватывающее до настоящего времени подавляющую часть населения земного шара, оказывается, тем не менее, областью недоступной и, по меньшей мере, непонятной для очень многих людей [2, с. 240].

Религия может быть рассмотрена с двух сторон: с внешней, то есть как она представляется постороннему наблюдателю, и с внутренней, которая открывается верующему и живущему в соответствии с духовными и нравственными принципами данной религии.

С внешней стороны религия есть мировоззрение, определяемое системой конкретных положений, без которых она теряет самое себя, вырождаясь в колдовство, оккультизм, сатанизм и т.д. Все эти псевдорелигиозные явления, хотя и содержат в себе отдельные элементы религии, в действительности представляют собой лишь продукт

её распада, деградации, извращения. К общеобязательным же истинам, например, христианской религии, относят исповедание личного, духовного, совершенного надмирного Начала – Бога, являющегося источником бытия всего существующего, в том числе и человека.

Бог есть то изначальное Бытие и одновременно Сознание, благодаря которым существует любое материальное и духовное бытие и сознание во всём мире многообразии их форм, познанных и не познанных человеком. Бог есть реально существующий, неизменный личностный Идеал добра, истины и правды и конечная цель духовных устремлений человека. Этим религия принципиально отличается от других мировоззрений, для которых высший идеал реально не существует и является не более как теоретической моделью, продуктом разума, его надежд и мечтаний.

Другим важнейшим элементом, присущим религии, является убеждение в том, что человек способен к общению, единению с Богом, к вечной жизни с Ним. Эта аксиома религиозного учения составляет фактически самое его существо. От неё и сама религия получила своё название, ибо латинское слово “*религаре*”, от которого происходит слово “*религия*”, означает “*связывать*”, “*соединять*”. Это соединение человека с Богом осуществляется через веру, под которой подразумевается не только убежденность в существовании Бога, вечности и т.д., но и особый характер всего строя жизни верующего, соответствующий догматам и заповедям данной религии. Религия есть то, что даёт человеку при соблюдении правил духовной жизни возможность единения с источником жизни, истины и блага – Богом.

Указанный элемент неотделим в религии от её учения о том, что человек принципиально отличается от всех других живых существ, что он есть существо не просто биологическое, а в первую очередь духовное и обладает не только телом, но и, это главное, бессмертной душой, носителем личности, её ума, сердца, воли. Отсюда во всех религиях всегда содержится более или менее развитое учение о загробном, посмертном существовании человека. В христианском Откровении находим учение о всеобщем воскресении и вечной жизни, благодаря которым земная человеческая жизнь и деятельность приобретают новый смысл [4, с. 158]. Именно в решении вопроса о душе и вечности с наибольшей очевидностью обнаруживается в каждом человеке его духовная ориентация: либо избрать веру в вечную жизнь с вытекающей отсюда полнотой правды и нравственной ответственности за все свои деяния, либо остановиться на вере в окончательный и абсолютный закон смерти, перед которой одинаково бессмысленны не только все идеалы и всё противоборство между добром и злом, истиной и ложью, красотой и безобразием, но и сама жизнь. На мой взгляд, данные вопросы ни через какое время не смогут решить ни наука, ни технический прогресс, это всегда останется прерогативой религии и подтверждением неразрывности общества и религии, а также их взаимовлияния друг на друга, так как религия невозможна без веры, а человек верит несмотря ни на что.

Немаловажно отметить, что религия – это не средство особой терапии человека от заболеваний физических, нервных, психических и т.д. Её цель одна – исцелить его от нравственных и духовных недугов (страстей), которые являются причинами всех бед человеческих.

О внутренней стороне религии непричастный к ней человек может сказать весьма немного в силу того, что это была бы попытка описать невыразимое в его духовном опыте. Если с внешней стороны каждая религия предстаёт как система догматов, нравственных требований и определённых священнодействий, то изнутри для действительно, а не номинально верующего она открывает духовный мир, и Бога, и всю ту бесконечно многообразную гамму переживаний, о которых другому

человеку, хотя бы прекрасно знающему внешнюю сторону религии, просто ничего не известно, и которому передать это невозможно.

Таким образом, религия представляет собой один из основных вариантов существования системы нравственных норм, а, как известно, общество невозможно без нравственности. В религии формулируются абсолютные, истинные, нравственные заповеди, которым человек должен следовать в жизни. Религиозное мышление фокусируется на пограничных жизненных ситуациях, когда для человека более важным может стать утешение и сострадание, а не рациональная аргументация, доказывающая, что смерть, к примеру, является естественным и необходимым процессом.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверьялов В.А. Хрестоматия по религии. М., 2000. С. 325.
2. Гараджа В.И. Религиоведение, М., 1995. С. 240.
3. Мень А.А. История религии. В 2 кн. Кн. 1-я: В поисках Пути, Истины и Жизни: М., 2001. С. 216.
4. Радугин А.А. Культурология. М., 1998. С. 158.

#### REFERENCES

1. Averyalov V.A. Anthology of religion. M, 2000. Page 325.
2. Garadzha V. I. Teology, M., 1995. Page 240.
3. Men A.A. History of religion. In 2 books of Book the 1st: In search of the Way, Truth and Life: M, 2001. Page 216.
4. Radugin A.A. Culture studies. M, 1998. Page 158.

*Глебова Н.С.*

*(МГИМО – Университет МИД РФ)*

### **КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОСТИ В СТРАНАХ АРАБСКОГО ВОСТОКА: ВЫЗОВЫ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

**Аннотация.** Современная ситуация в наибольшей части стран арабского мира может быть описана как одновременность конфликтующих видов времени, традиции, декаданса, воспоминаний об арабском возрождении, лелеемых надежд на восстановление и беспокойства о модернизации. Этот вид одновременности сильно влияет на культуру современности в арабском мире. Статья в основном посвящена анализу современной гуманитарной ситуации и вкладу арабских интеллектуалов в культуру современности.

**Ключевые слова:** арабистика, исследования культуры, современность.

*Glebova N.S.*

*(MGIMO – University of the Russian Foreign Ministry)*

### **THE CULTURE OF MODERNITY IN COUNTRIES OF THE ARAB WORLD: CHALLENGES, PROBLEMS AND PERSPECTIVES**

**Abstract.** The contemporary situation in the biggest part of countries in the Arab world can be described by the simultaneity of conflicting kinds of time, tradition, decadence, remembrance of Arab Renaissance, cherishing hopes for restoration and anxiety for modernization. This kind of simultaneity influences on the culture of modernity in the Arab world a lot. The ar-

ticle is mostly devoted to analyzing the contemporary humanitarian situation and to the contribution of Arab intellectuals to the culture of modernity.

**Key words:** Arab studies, cultural studies, modernity.

Современный арабский мир переживает этап национальных революций и затяжных вооруженных конфликтов, в которых участвуют как региональные, так и международные силы. Период драматичных трансформаций чередуется периодами условного мирного «затишья» и выбора путей дальнейшего развития. Преодолевая распространенное впечатление об арабском мире как о некоей гомогенной среде, следует обозначить некоторые факторы, которые действительно объединяют страны этой части света. К этим факторам в первую очередь относятся арабский язык и арабская культура: «Если сравнивать с другими регионами мира, главным преимуществом, способным интегрировать арабские страны, является устойчивая и гомогенная культура. Доминирующие факторы такие, как ислам и национальная идентичность, оказывают влияние, которое можно назвать определяющим на все стороны жизни в арабском мире, включая бизнес» [2]. Арабская культура при всем своем разнообразии является одним из тех базисов, на которые опираются в процессе самоопределения жители и выходцы из этого региона.

Современная культура часто описывается как площадка взаимодействия постиндустриального и постмодернистского подхода к оценке существующей реальности, способам взаимодействия в ней и к ее преобразованиям. Отношение к современности, к переменам, происходящим в этот период, составляет часть образа мышления, часть той культуры существования, которая имеет место в странах современного арабского Востока. Сейчас арабские интеллектуалы так же, как и их коллеги в середине XX века, столкнувшись в постколониальный период с необходимостью самоопределения перед лицом изменений, вынуждены самоопределяться с тем, что составляет суть их представлений о современности и о своем месте в ней.

Для современного периода характерен не только раскол в обществах значительного числа государств арабского мира при характерном изменении состава элит, но и физический уход многих лидеров общественного мнения, арабских интеллектуалов, которые на протяжении десятилетий его формировали (таких как Мохаммед Абид аль-Джабри или Мохаммед Аркун). Им на смену приходит так называемая «новейшая интеллектуальная элита», к которой относятся люди совершенно разных профессий, объединенные подчас конъюнктурными целями, что в значительной степени осложняет общее положение дел в общественной среде. Едва ли не постоянные спутники этих интеллектуалов – такие характеристики, как «выдающийся», «видный», «исключительный», появляющиеся в СМИ вслед за их выступлениями. На деле, именно в их отношении как никогда прав Пол Фейерабенд, который сказал в свое время: «...Не следует отождествлять какую-то культуру с письменными источниками или с произведениями ее художников или мыслителей: писанные законы Хаммурапи оказали небольшое влияние на правовую практику; первое использование линейного письма В было чисто коммерческим, однако, образованность греков опиралась не на бизнес, а на Гомера, т.е. на устную поэзию (некоторые более поздние поэты, среди них Платон, никогда вполне не примирялись с распространением их сочинений в письменной форме). Сегодня в наших университетах и исследовательских центрах имеется какое-то количество марксистских книг и сторонников марксистских идей, но можно ли сказать, что «наша культура» заражена марксизмом? Я так не думаю, ибо нет никаких следов марк-

сизма в наших мыльных операх и в наших религиозных убеждениях. Интеллектуалы все еще не делают культуры» [6, с. 360–361].

Это «все еще» продолжается в арабском мире, по крайней мере, начиная с 40-х годов XX века. Диссонанс возник тогда в сознании значительного числа арабских интеллектуалов из-за напряженного сосуществования значительного религиозного фактора, который ассоциировался с исторической Родиной, и пришедшими с Запада секулярными знаниями, без которых они уже не представляли своей жизни. Возникшее в связи с сопоставлением с Западом ощущение собственного «отставания», став постоянным, отчасти способствовало возникновению потребности в «защите». Если последняя с легкостью обнаруживалась в религии, то «компенсацией» в определенной степени стало обнаружение на территории некоторых арабских стран залежей нефти. Аурелио Печчеи в своей книге «Человеческие качества» справедливо отметил: «...Суть проблемы, которая встала перед человечеством на нынешней стадии его эволюции состоит в том, что люди не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые сами же вносят в этот мир» [5, с. 37].

Если в описании отсталости стран арабского мира могут работать могут показатели экономического, гуманитарного и политического развития, то в отношении современного арабского сознания подобные данные сложно применимы. Вместе с тем, именно эта «субъективная» или «субъектная» часть культуры в современном арабском обществе представляется чрезвычайно важной, но, к сожалению, весьма слабо изученной на всех уровнях. Отчасти это произошло от того, что редкие исследования сознания как части проблемы отсталости современного арабского общества и как составной части его культуры базируются лишь на признании самих субъектов действия, их оценках и характеристиках, что нельзя считать абсолютно объективным, как и саму выборку подобных данных.

Одной из самых болезненных, если не тупиковых (каким бы странным это ни показалось), является проблема «самоидентификации». Обычно, говоря о современном арабском мире, подавляющее большинство ссылается на неразвитость демократических институтов в этих странах, практику нарушения прав человека, неразвитость сфер экономики, напрямую не связанных с добычей и переработкой природных ресурсов, прежде всего, нефти, в тех государствах, где она есть, и т.п. Самоидентификация вряд ли появится даже среди последних в списке основных проблем. Тем не менее, именно она в значительной степени оказывает воздействие едва ли не на все стороны жизни современного арабо-мусульманского общества. Разрыв между требованием соответствия правилам «общезития», если так можно выразиться в отношении умы, и личным выбором на уровне проживания, бытового проживания собственной жизни создает постоянный и весьма жесткий диссонанс, в котором каждый раз сравнение является вынужденным и часто болезненным. «Охранители», которые так часто призывают к защите собственной идентичности, вынуждены признать, что многое из того, что составляет часть коранического откровения, не выполняется: «По сути, главной целью существующих исламских движений является реисламизация исламских обществ...» [1]. Естественно, в этом они обвиняют чаще всего внешние силы. Делают они это отчасти от того, что существование внешнего врага помогает не требовать ответа на вопросы от самих себя.

Будучи «народом Книги» («ахль аль-китаб»), современные мусульмане арабского мира ссылаются на историю, когда великое наследие эллинизма было сохранено и возвращено Западу именно Востоком, а также претерпело новые ин-

терпретации, сделанные выдающимися учеными и мыслителями средневекового арабского Востока. Современная же реальность состоит в том, что книгоиздательство в арабском мире составляет только 1,1% от мирового производства, притом, что арабы представляют собой 5% от мирового населения. Основную долю из числа опубликованных книг в арабском мире составляют религиозные издания. В арабском мире книга, изданная тиражом 5 тыс. экземпляров, считается бестселлером, в то время как в других странах мира, подобным тиражом выпускаются рядовые издания [3;4]. По данным ООН, ежегодное число переводимых изданий в странах арабского мира равняется лишь 330 единицам, что составляет одну пятую от изданий, переводимых в таком государстве, как Греция, в том государстве, на сохраненное наследие которого так принято ссылаться в арабском мире. В этом отношении весьма показательна победа романа лауреата «Арабского Букера» Бахи Тахер (АРЕ) «Оазис заката», в котором по сути была представлена выкристаллизованная картина экзистенциального кризиса потерянного человека, того человека, который и составляет большинство в арабском мире.

Пожалуй, одним из действительно интересных моментов для современного этапа является расцвет искусств едва ли не во всех странах арабского мира, вне зависимости от экономического состояния. Последнее, правда, имеет решающее значение при открытии художественных галерей и музеев. Естественно, что в этом отношении в наиболее выигрышном положении находятся «нефтяные» государства Персидского залива. В 2006 году аукцион Кристи «пришел» в Объединенные Арабские Эмираты, что ознаменовало новый серьезный этап в истории современного арабского искусства. Установление рекордных цен на работы нескольких начинающих художников и успешно проведенный аукцион подтвердил рост популярности на произведения искусства, созданные на Ближнем Востоке. Некоторые специалисты проводят прямую связь между высокими ценами на работы молодых арабских художников и укреплением их позиций на глобальном рынке искусств. В это же время ряд ведущих музеев (например, Британский) выделяет свои площади для представления произведений искусства современных арабских художников и скульпторов.

Отчасти проиграв в темпах своего «вживления» в сознание большинства населения государств арабского мира современность во всем своем разнообразии по-прежнему остается частью повседневности избранного меньшинства. Придя в жизнь современного араба в виде сети Интернет, новостей спутниковых каналов (и то не везде), в возможности приобретать новейшие средства связи, современность по-прежнему имеет в его сознании различные коннотации, не способные, тем не менее, серьезно угрожать существующей архаике. Искусство, которое признается и поддерживается на Западе как часть арабской современности, через это признание теряет значительное число тех, кто мог бы им интересоваться на его «исторической Родине». Постоянная дихотомия «отсталость – современность» в области культуры имеет тенденцию продолжать оказывать негативное влияние на современное общество в арабо-мусульманском мире. Ожидание реальных изменений чаще всего связывается с возникновением «сильного лидера», способного быть примером и возглавить многие процессы в арабском обществе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Глебова Н.С. Арабский Восток: искусство делать выбор. // Институт Ближнего Востока, URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2012/23-07-12a.htm>

2. Глебова Н. С. Дихотомия Север-Юг и арабский мир на современном этапе. // Институт Ближнего Востока, URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/23-11-08.htm>
3. Ланда Р.Г. История арабских стран. // Восточная литература, М., 2005.
4. Ланда Р.Г. Социология современного Востока. // Восточная литература. М., 2008.
5. Печчеи А. Человеческие качества. // Прогресс, Москва, 1985.
6. Фейерабенд П. Прощай, разум. // АСТ, Москва, 2010.

#### REFERENCES

1. Glebova N.S. Arabian East: the art of choice. // Middle East Institute, URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2012/23-07-12a.htm>
2. Glebova N. S. East-South dichotomy and Arabian world in modern times. // Middle East Institute, URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/23-11-08.htm>
3. Landa R.G. History of Arabian countries // Eastern literature, М., 2005.
4. Landa R.G. Sociology of modern East // Eastern literature, М., 2008.
5. Pechschei A. Human qualities // Progress, Moscow, 1985.
6. Feierabend P. Farewell to sound judgement// ACT, Moscow, 2010.



## РАЗДЕЛ 7. Социологическая публицистика

*Рогозянский А.Б.*

*(Независимый обозреватель, С.-Петербург – Костромская обл.)*

### ОЖИДАТЬ ЛИ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ В РПЦ?

**Аннотация.** Автор анализирует содержание понятия «демократизации» в отношении его к тематике жизни и развития современной Русской Православной Церкви. Кратко анализируется содержание новейшей истории РПЦ, в период 1990-х – 2010-х и делается вывод о зависимости перспектив демократизации на будущее от выбора вектора движения российских общества и политики – продолжения «консервативной волны» или же «либерального поворота». Затрагивается проблема секуляризации конфессиональной православной общины и кризиса религиозного авторитета.

**Ключевые слова:** демократизация, Русская Православная Церковь, постхристианство, постсекуляризм, традиция.

*Rogozynskiy A.B.*

*(Independent observer, St. Petersburg – Kostroma region)*

### WHETHER TO EXPECT DEMOCRATIZATION IN RUSSIAN ORTHODOX CHURCH?

**Abstract.** The author analyzes the concept of "democratization" in relation to the subjects of life and development of modern Russian Orthodox Church. The contents of the recent history of The Russian Orthodox Church are briefly analyzed during the 1990s – 2010s, and it's concluded that the prospects for democratization in the future are depended on the choice of the motion vector of Russian society and politics – continuation of the "conservative wave" or "Liberal turn." The issue of secularization of confessional Orthodox community and the crisis of religious authority is affected.

**Key words:** democratization of the Russian Orthodox Church, post-Christianity, postsecularism, tradition.

Реформирование социальных субъектов и институтов – обыденное явление. Жизнь человека и общества в современном понимании описывается не только структурно (как совокупность элементов-составляющих и связей между ними), но и посредством дифференций и процедур – совокупности изменений во времени. Таковая как бы бесконечно «течёт»; постоянны одни изменения. Исследователями часто проводится связь между реформированием и институализацией. Меняясь, социальные институты и субъекты утверждаются, «актуализуются» в окружающей действительности. Коммерческие ребрендинг и рестайлинг дают наиболее наглядные примеры этого. Товар и торговая марка тогда подтверждают свои высокие позиции, когда циклически, раз в несколько лет меняют свой образ. Не говорим уже о переменах в более мелкой атрибуции.

В сфере политики институализация также часто взаимоувязывается с реформированием. Похвалой служит, например, следующая констатация: «Этот состав кабинета министров обеспечил стабильное реформирование разных областей социальной и экономической жизни». Стабильное реформирование – данное словосоче-

тание ещё недавно казалось бы абсурдным. Современное управление работает, говоря языком математики, с производными и дифференциалами высших порядков. Оно решает задачи уже не ситуативного реагирования на изменения, но продуцирования изменений и управления изменениями. Постоянство остаётся принадлежностью как бы иной жизни. Перемены, по словам одного экономиста, рассматриваются как постоянство более высокого уровня [4, с. 22]. Есть поле альтернативных модернизационных решений, и управленческая задача состоит в постоянном анализе их и предпочтении одного из направлений.

В политическом реформировании главнейшее значение имеет проблематика демократизации. Содержание её раскрывается классически, в первую очередь, в связи с вестернизацией. Ш.Эйзенштадт говорит следующее: «процесс изменения в направлении тех типов социальной, экономической и политической систем, которые слагались и развивались в Западной Европе и Северной Америке в период с XVII по XIX вв. и затем распространились на другие европейские страны, а в XIX и XX вв. – на южноамериканский, азиатский и африканский континенты, к современному уровню развития» [5, с. 9]. Это касается, в первую очередь, стран «догоняющего развития», включая Россию.

Тем не менее, важно заметить, что общие рамки представлений о демократизации шире, они охватывают в т.ч. западные страны, где демократизация трактуется как производство изменений в процессе продвижения к открытому обществу – всё более свободной конкуренции элит, плюрализму и растущей вовлечённости граждан. В таком виде демократизация оказывается процессом с неопределённым результатом, перманентным и в каком-то смысле самодостаточным, что в конечном итоге приближает демократизацию к некоему метафизическому качеству.

Обрисовав, таким образом, сложность темы, обратимся к тематике демократизации Русская Православной Церкви Московского Патриархата (далее – РПЦ МП). Несложно заметить, что среди всех институтов российского общества РПЦ МП наименее затронута процессами реформирования. В управленческом отношении она решает задачи простейшего администрирования и какой-то частью ситуативного реагирования на изменения. Сильны мотивы иерархии, единоначалия, дисциплины, что, как понимает слушатель, представляет проявление авторитарной логики, сильно расходящейся с логикой модернизации и демократизации. Для религиозного праксиса фундаментальным и базовым остаётся понятие традиции.

До начала 1990-х РПЦ МП была сравнительно небольшой организацией, впоследствии же сильно расширилась. При этом реформы не произошло. При Патриархе Алексии II преобразования свелись к минимуму. Внутри конфессиональной общины распространилась критика модернизации, и вследствие всего этого РПЦ МП во всё большей мере контрастировала с обстановкой в обществе и политикуме. Постепенно, к середине 2000-х это произвело перемену и значительное усиление реформаторских настроений. Ко времени восшествия на престол Патриарха Кирилла стремление к преобразованиям, осовремениванию облика РПЦ МП стало почти всеобщим. Напомним, что в большинстве христианских сообществ переход из системы статичных понятий «догмат – императив – обязанность» к динамическому мышлению «реформы – модернизации – актуализации» произошёл значительно раньше. Римско-католики произвели у себя кардинальную ревизию в начале 1960-х гг. на Втором Ватиканском соборе. Традиционное вероучение осталось внешне нетронутым, однако, фактически *aggiornamento* или осовременивание составляет основу новой богословской и корпоративной культуры Ватикана и диктует конкретные действия. Что же касается ретроспективы модернизационных процессов в

РКЦ, начало таковых относится ещё к рубежу XIX–XX вв. – времени выхода энциклики папы Льва XIII «*Rerum Novarum*» («Се, творю всё новое») 1891 года.

С 2009 года, когда начал правление Патриарх Кирилл, изменения в РПЦ МП стартуют одновременно в нескольких направлениях:

- 1) реформирование управленческого аппарата Московской Патриархии;
- 2) дробление крупных епархий;
- 3) пересмотр подходов к медийному представительству в сторону более современного образа и технологичной работы;
- 4) усиление миссионерской, молодёжной и социальной составляющей в работе управленческих структур и приходов;
- 5) создание Межсоборного Присутствия (особого коллегиального органа) для работы над новыми нормативными документами РПЦ;
- 6) реформа системы духовных училищ, семинарий и академий;
- 7) подготовка к осовремениванию богослужебного языка, обряда и доктринальной части.

В дальнейшем реформаторская деятельность наталкивается на «консервативную волну» в российской политике. Ряд чувствительных для РПЦ МП происшествий и медиа-скандалов вынуждают церковное управление перейти на позицию самозащиты, смена политических ориентиров приводит к снижению общественного внимания к тематике реформирования и инноваций. В настоящий момент реформа в РПЦ МП частично приостановлена, частично приобрела рутинный характер, как, например, в части деления епархий. Миссионерские планы претерпели болезненную корректировку, и вместо первоначальных амбициозных намерений, простирающихся до «второго крещения Руси», представители РПЦ МП перешли, говоря военной терминологией, к «затяжным позиционным боям» на отдельных направлениях. Коллегиальные методы выработки решений Межсоборным присутствием показали себя недостаточно действенными, острые документы откладываются, состав комиссий давно не обновлялся, хотя Устав этого органа предписывает ротацию. Авторитаризм управления в некоторых моментах усилился, как, например, в принятой в 2009 г. новой редакции Устава прихода РПЦ МП, которая сокращает юридические полномочия на местном уровне и передаёт их епархиям. Выступления официальных лиц выдержаны в подчёркнуто антимодеิร์นковой тональности «сохранения традиций», «укрепления национально-исторической идентичности».

Как и в большом социуме, внутри конфессиональной общины преобладают консервативные воззрения; сильна антизападная и антилиберальная критика. Реформаторски настроенная часть верующих уходит в оппозицию к официальному церковному курсу. Следует отметить, что, будучи вытеснены на периферию, реформаторские требования приобретают более радикальный характер. Если первоначально ожидания состояли в плавном вхождении в реформу, когда на смену старшему поколению священнослужителей приходит «целое движение свободолобиво настроенных пастырей», а «Патриарх понимает, что общество изменилось, и Церкви нужно стать основным институтом уже нового демократического общества» [3], то критика в настоящее время исходит из убеждения в коренной антидемократичности церковной бюрократии, оперирует весьма сильными образами (например, «вертикаль насилия, лжи и страха») и полна решимости революционным путём изгнать тоталитарный дух. Для иллюстрации подойдёт следующий прогноз: «вполне вероятно, что со временем зародится «общественный контроль» в отношении православных проектов и программ, и придётся всерьёз задуматься об их смысле, содержании, важности, конкурентоспособности, об их соответствии

определённым стандартам и, что самое важное, об ответственности за их реализацию» [1]. Интенции нового богословия повторяют антиавторитарные концепции, выработанные западной теологией. Так, в манифесте группы украинских либеральных священников под названием «Богословие Майдана» ясно сказано, что «сейчас для украинских церквей появилась возможность вырасти до уровня общества, которое быстро растёт на основе тех ценностей, которые должны были бы демонстрировать церкви» [2].

Состоится ли в ближайший период демократизация РПЦ МП, и если да, то в каком виде? Парадокс в том, что процессы в церковной среде сегодня зависят более от внешних условий, нежели от религиозного праксиса. Консервативная и реформаторская волны в церковном управлении и проповеди – проекции борьбы течений в секулярной российской политике. Если государственническая, антизападническая линия в российской политике сохранится, то мотивы иерархии, послушания, исторической преемственности будут преобладать. Напротив, дискутируемый «либеральный поворот» в России инициирует цепь событий, могущих произвести революцию в церковных институтах и мировоззрении.

Ключевой остаётся проблема религиозного авторитета, способного стимулировать развитие РПЦ МП в логике, отличной от секулярной. Данная проблема остра как для демократической оппозиции, так и для консервативного большинства. Несмотря на полученную свободу исповедания, постсоветский период, с одной стороны, не вывел ярких фигур, лидеров религиозного обновления, сопоставимых с о. А.Менем, о. А.Шмеманом или митрополитом Антонием Сурожским. С другой стороны, не появилось примеров аскезы и благочестия, сопоставимых с опытом почитаемых старцев и наставников 1970-80-х гг. Существующие религиозные образцы – отголоски и воспоминание о горении христианского духа, бесконечные компиляции многожды сказанного. В таком положении РПЦ обречена быть тенью политики.

В заключение отметим, что в среде исследователей модернизации присутствуют разные мнения по поводу влияния процесса демократизации общества на его религиозность. Некоторые провозглашают скорое наступление постхристианства в условиях открытого общества, при отмирании церковных институций либо вытеснении их так называемыми «новыми религиозными движениями». Другие указывают на кризис секуляризма и пророчат наступление постсекулярной эры и синтеза цивилизационных и религиозных концепций. Есть также те, кто считает тренд на демократизацию временным, и в той или иной степени допускает возможность «вторичного упрощения» с возвращением интереса к историческим традициям. Обозревая всё вместе, нельзя не заметить, что тема демократизации в своей философской основе остаётся дискуссионной, предметом многочисленных допущений и спекуляций, напоминающей попытки достроить полную картинку по небольшому числу отдельных элементов паззла – эмпирических свидетельств последнего непродолжительного периода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Белановский Ю. Гражданское общество и Церковь. Совесть vs духовность // Аргументы и факты. 2012. URL: <http://www.aif.ru/society/36970> (дата обращения: 31.08.2014).
2. Кирилл (Говорун), архимандрит. Богословие Майдана // Православие и мир. 2013. URL: <http://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 31.08.2014).
3. Лункин Р. Расколы или демократизация? // Портал Credo.Ru. 2012. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/1index.php?act=news&id=94703&topic=784> (дата обращения: 31.08.2014).

4. ПРАКТИКА ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ИГРЫ И ПРАВИЛА НОВОЙ ЭПОХИ / Под ред. директора ИПРОГ-а, д.э.н. М. Г. Делягина. М., 2000. С. 22.
5. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В.Гордона под ред. Б.С.Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. – 416 с. – С. 9.

#### REFERENCES

1. Yu. Belanovsky Civil society and the Church. Conscience vs Spirituality // Arguments and Facts. 2012. URL: <http://www.aif.ru/society/36970> (date accessed: 31/08/2014).
2. Cyril (Govorun), archimandrite. Theology of Maidan // Orthodoxy and the World. 2013. URL: <http://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (conversion date: 31.08.2014)
3. R. Lunkin Splits or democratization? // Portal Credo.Ru. 2012. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/1index.php?act=news&id=94703&topic=784> (date accessed: 08/31/2014)
4. GLOBALIZATION PRACTICE : THE GAME AND RULES OF THE NEW ERA / Ed. director of IPROG, Dr.sc.oec M. Deliagina, 2000, pp 22.
5. Sh. Eisenstadt Revolution and the transformation of societies: Comparative study of civilizations / Translation by A.V.Gordon edited by B.S.Erasova. М.: Aspect Press, 1999. – 416 p.

*Питка С.Н.*  
(НИУ «БелГУ», Белгород)

### **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ**

**Аннотация.** В этой статье рассматривается такая актуальная проблема современной российской действительности как формирование ценностей молодежи. Ключевую роль в данном процессе играет Русская Православная Церковь, которая, по мнению автора, закладывает и поддерживает такие незыблемые ценности как любовь, вера, честь, долг, совесть, прощение, терпение, надежда, милосердие.

**Ключевые слова:** Русская Православная церковь, ценности, молодежь, воспитание, нравственность, патриотизм.

*Pitka S.N.*  
(NRU «Belgorod State University», Belgorod)

### **RUSSIAN ORTHODOX CHURCH AS A FACTOR OF FORMATION OF VALUES AMONG RUSSIAN YOUTH**

**Abstract.** This article discusses one of the problems of contemporary Russian reality – formation of values among youth. Russian Orthodox Church plays an important, key role in this process and according to the author, this role lays and supports those stable values as love, faith, honor, duty, conscience, forgiveness, patience, hope, charity.

**Key words:** Russian Orthodox Church, values, youth, education, morality, patriotism.

В настоящее время наша страна переживает глубокий кризис, охвативший все сферы общественной жизни. Резкое расслоение общества вызвало падение жизненного уровня большей части населения, привело к смещению ценностных

ориентиров, резкому ухудшению морально-нравственной обстановки. Огромное влияние оказали данные процессы на российскую молодежь. Под воздействием средств массовой информации и коммуникации такие нравственные идеалы как честь, долг и совесть, трансформировались в ценности престижа, наживы, удовольствий и вседозволенности. В условиях смены ценностных установок молодого поколения необходимо определение четких ценностных ориентиров, в связи с чем актуализируется роль Русской Православной Церкви.

Фундаментом духовности российского народа всегда являлась Православная вера. Святой равноапостольный Великий князь Владимир обратился к православию, ибо оно в большей степени, чем другие религии, соответствовало русскому характеру. Являясь единственной государственной религией России на протяжении более тысячи лет, Православие определило менталитет русского народа, сплотив его в единую нацию [5]. Переданное Византией в первоначальном виде учение Христа, порожденные им культура и уклад жизни определили особое жизнеустройство и быт русских, повлиявшие на формирование отличного от западного мировоззрения.

Принятие Православия позволило русскому народу не растерять своего духовного потенциала и пережить многочисленные войны. Православие позволило русскому народу не утратить своей самобытности в период трехсотлетнего татаро-монгольского ига. Можно заметить более мягкое отношение Руси к Золотой Орде, всего лишь налагавшей дань и не вмешивавшейся в вопросы вероисповедания, чем к шведам и немцам, готовым помогать материально, но при условии перехода русских в католичество. За православную веру русский народ шел в бой против врагов. Дух Православия помог нашему народу и в сложный период Смутного времени в начале XVII в., и при нашествии Наполеона. Даже после Октябрьской революции страна оставалась православной. Несмотря на жесточайшие гонения Церкви в 20–30-е гг. прошлого века, наш народ в основном сохранил православную веру, и эта вера помогла победить в тяжелейшей войне с фашизмом и сохраниться народу как нации.

Важен тот факт, что с православием на русскую землю была привнесена идея соборности, которая противопоставлялась индивидуальному мудрствованию. Принцип солидарной ответственности людей через православие проник и в менталитет русского народа, где, накладываясь на общинность, коллективизм, способствовал формированию «уникального атрибутивного качества русского менталитета – «мы» – психологии, согласно которой все отвечают за всех и все живут для всех». Соборность российского народа исторически была связана с поисками справедливости, основанной на идее высшей правды, причем часто эти поиски характеризовались преобладанием эмоций русского человека над его разумом.

По мнению русского философа И.А. Ильина, «мы все служили некоему высшему Духу на земле, Божьему Делу, делу России и через это – Божьему плану мира и истории» [1, с. 23]. По мнению А.С. Панарина, за время своего существования в России православие способствовало созданию цивилизации, которую с полным правом можно назвать «Православной». Православие оказало непосредственное влияние на мировоззрение, установки и нормы поведения, обуславливающие дальнейшую жизнь человека [2, с. 123]. Русские философы А.В. Ельчанинов и П.А. Флоренский писали, что «...православный православен не только в догматах и, может менее всего в них, а в том, что он не ест прежде, чем не прослушает раннюю обедню, что в праздник он ест пироги, что, не перекрестя лба, он не сядет за

стол, что по субботам он парится в бане, словом, живет в определенном быту, что он сын православной культуры» [6, с. 76–83]. Н. Зернов считал, что до петровских времен православным было свойственен симбиоз религии с повседневной жизнью, что отражено в «Домострое» [7, с. 43].

В настоящее время Русская Православная Церковь по-прежнему является одной из главных форм мировоззрения общества, определяя социальные цели и ценности, значимые для людей разных возрастных категорий, особенно для детей и молодежи. Православие традиционно играло основную роль в деле воспитания нравственности, патриотизма, гражданственности и социальной ответственности молодежи, содействуя утверждению в обществе духовно-нравственных ценностей.

Рассматривая вопрос влияния Русской Православной Церкви на формирование ценностей российской молодежи, определим понятие «ценности». С социологической позиции ценности – общие представления, разделяемые большей частью общества, относительно того, что желательно, правильно и полезно [3, с. 34]. Мир человека определяется ценностями, которыми являются не только драгоценности, но и значимые для человека материальные или идеальные объекты. В широком смысле слова ценностями называют обобщенные, устойчивые представления о чем-то, как о предпочтительном, как о благе, о том, что отвечает каким-либо потребностям, интересам, намерениям, целям, планам человека. По мнению философов, ценности – это главным образом идеалы общественной жизни, а на этой основе и личной деятельности. С педагогической позиции, ценности – любой объект, имеющий жизненно важное значение для субъекта (индивида, группы, этноса). Из данных дефиниций очевидно, что ценностью являются предметы, явления и их свойства, которые нужны членам определенного общества или отдельной личности в качестве средств удовлетворения их потребностей и интересов. Ценности охватывают всю жизнь человека, наполняют ее особым смыслом и формируют его как личность.

Проблемам формирования мировоззрения, влияния религии на формирование ценностей, общественное и индивидуальное сознание уделяли внимание многие отечественные и зарубежные классики: Э. Гидденс, Э. Дюркгейм, О. Конт, В.В. Розанов, Г. Спенсер, Л. Фейербах, С.Л. Франк, М. Элиаде, М. Юргенсмайер, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.С. Соловьёв, П.А.Флоренский, Г.В. Флоровский, А.С. Хомяков. Среди современников, работы которых отражают данную проблематику, следует отметить А.Б. Зубова, Ю.А. Кимелева, П.М. Корявцева, Г.Г. Майорова, А.А. Лагунова, И.В. Метлик, Е.С. Элбакян и др.

Формирование ценностей человека в процессе православного воспитания, его цель, содержание и методы отражены в трудах отцов и учителей Церкви, которые по праву считаются лучшими педагогами своего времени: преподобного Амвросия Оптинского, святителей Дмитрия Ростовского, Игнатия Брянчанинова, Иллариона, святого праведного отца Иоанна Кронштадтского, преподобного Макария Алтайского, Максима Грека, преподобного Нестора летописца, преподобных Серафима Саровского, Сергия Радонежского, святителей Тихона Задонского, Феофана Вышинского затворника, Филарета и других.

Христианство достигло значительных успехов в воспитании подрастающего поколения благодаря высокогуманным нравственным и моральным критериям личности, основанным на примерах жизни Иисуса Христа, идее любви, доброты, прощения, сострадания и милосердия. Христианская любовь в православном понимании возвышает человеческое существо к соборному и целостному восприятию

мира. Являясь неотъемлемой частью человеческого сознания и мировоззрения, эти незыблемые ценности передаются из поколения в поколение.

В настоящее время особенно актуальным является вопрос о патриотизме, ибо без патриотизма вообще не может быть никакого духовного становления личности, тем более личности молодого человека в условиях трансформации современного российского общества. Обнаруживаясь в первую очередь как эмоционально-возвышенное отношение к Отечеству, патриотизм является важным слагаемым духовного богатства личности, высокого уровня ее социализации.

К сожалению, многие исследования свидетельствуют о том, что в современной России часть нашей молодежи практически утратила такие важнейшие духовные и нравственные ценности как любовь и уважение к ближним, почтение к старшим, долг, ответственность и дисциплина, совесть, правдивость. В то же время именно благодаря этим качествам человек становится личностью.

Искажение ценностей привело к многочисленным проблемам, к числу которых относятся алкоголизм, наркомания, уносящие миллионы здоровых молодых людей. Огромный вред физическому и психическому здоровью молодежи наносит табакокурение, часто являющееся неотъемлемой частью имиджа современных молодых людей.

Средства массовой информации, распространяя рекламу алкогольной и табачной продукции, воздействуют на несформировавшееся сознание и приводят к ее употреблению в раннем возрасте. Просмотр боевиков, составляющих львиную долю репертуара телефильмов, вызывает и накапливает агрессию у подростков, приводя к возникновению множества правонарушений и преступлений. Этому способствует и то обстоятельство, что большая часть радиостанций открыто пропагандируют «романтику» воровской жизни, транслируя определенного рода песни, основными слушателями которых являются подростки в возрасте от 10 до 18 лет.

Существующие многочисленные проблемы, несомненно, нужно преодолевать, причем в борьбу с разнообразными девиациями должна вступать сама молодежь, которой присущ оптимизм, нетерпимость к несправедливости, энергия, вера в свои силы, что должно способствовать осуществлению не только личных, но и общественных задач.

Формирование мировоззрения молодежи на основе проверенных жизнью христианских ценностей способствует в настоящее время росту православного молодёжного движения. Активно защищая здоровый образ жизни молодежи, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II говорил: «Долгие десятилетия нам внушали, что храмы посещают лишь пожилые и немощные люди, с уходом которых умрет и религия. Но в начале девяностых годов все с изумлением увидели новое, юное лицо Русской Церкви» [4, с. 12].

Безусловно, православные ценности должны закладываться в семье молодых людей, при этом важно отметить, что крепость, здоровье и счастье семьи всегда основаны на образцах христианского благочестия.

В приобщении к православным ценностям огромную роль играют такие учреждения как православные гимназии, православные детские сады, молодежные клубы, воскресные школы. В воскресных школах учащиеся приобретают не только знания, но и навыки добродетельной жизни. Во многих воскресных школах организовано обучение церковным ремеслам: резьбе по дереву, столярному делу, вышиванию, благоустройству территории храма и его окрестностей.



Русская Православная Церковь, формируя четкие ценностные ориентиры, сотрудничает с государством и обществом, способствуя развитию образовательной и просветительской работы по профилактике широкого спектра девиантного поведения: суицидов, ВИЧ, наркомании среди детей и подростков.

За свою историю наш народ, опираясь на православные духовные и нравственные ценности, сформировал основные принципы своей жизни, руководствуясь которыми, он создал великое государство, великую культуру, завоевал высокий авторитет в мировом сообществе. Только на основе национальных традиций можно воспитать в молодых людях гражданственность и патриотизм, любовь к своему Отечеству, что является одной из самых значимых нравственных ценностей человека.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ильин И. За национальную Россию. Манифест русского движения // Слово, 1991. №6.
2. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М. 2007.
3. Соколов К.Б. Социальная эффективность художественной культуры: Процессы распространения и освоения художественных ценностей. М., 1990.
4. Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия на открытии съезда православной молодежи. Интернет-ресурс: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2001/05/19/slovo\\_svyatejshego\\_patriarha\\_moskovskogo\\_i\\_vs\\_eya\\_rusi\\_aleksiya\\_na\\_otkrytii\\_s\\_ezdapravoslavnoj\\_molodezhi/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2001/05/19/slovo_svyatejshego_patriarha_moskovskogo_i_vs_eya_rusi_aleksiya_na_otkrytii_s_ezdapravoslavnoj_molodezhi/)
5. Трофимов В.К. Менталитет русской нации. Ижевск, 2004.
6. Ельчанинов А.В., Флоренский П.А. Православие / Православие: pro et contra. Осмысление роли православия в судьбе России со стороны деятелей русской культуры и Церкви. СПб. 2001, С. 137 – 160.
7. Зернов Н. Москва: Третий Рим. N.Y.: AMS Press, 1971.

#### EFERENCES

1. Illyin I. For national Russia. Manifesto of Russian movement. Word 1991 № 6.
2. Panarin A.S. Orthodox civilization in global world. M.2007.
3. Sokolov K.B. Social effectiveness of art culture. Processes of expansion and mastering of art values. M., 1990.
4. Speech of His Holiness, Patriarch of Moscow and all Russia at the opening of conference of Orthodox Youth. Internet resource: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2001/05/19/slovo\\_svyatejshego\\_patriarha\\_moskovskogo\\_i\\_vs\\_eya\\_rusi\\_aleksiya\\_na\\_otkrytii\\_s\\_ezdapravoslavnoj\\_molodezhi/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2001/05/19/slovo_svyatejshego_patriarha_moskovskogo_i_vs_eya_rusi_aleksiya_na_otkrytii_s_ezdapravoslavnoj_molodezhi/)
5. Trofimov. V.K. Mentality of Russian Nation. Izhevsk, 2004
6. Elchaninov AV, Florensky P.A. Orthodoxy / Orthodoxy: pro et contra. Understanding of role of Orthodoxy in Russian`s destiny from figures or Russian Culture. SPb., 2001. P. 137 – 160.
7. Zernov N. Moscow: the Third Rome. N.Y.: AMS Press, 1971.

## Сведения об авторах

**Арзуманов Игорь Ашотович**, доктор культурологии, кандидат философских наук, профессор Юридического института Иркутского государственного университета, Иркутск. E-mail: arzumanov@mail.ru

**Аринин Евгений Игоревич**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир. E-mail: eiarinin@mail.ru

**Байович Тиана**, магистр политических наук, докторант Факультета политических наук Университета Белграда, Сербия, Белград. E-mail: tbajovic@gmail.com

**Бакрач Владимир**, профессор Университета Подгорицы, Черногория, Никшич. E-mail: bvladimir@t-com.me

**Бахарев Виктор Владимирович**, доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры социальной работы Социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: socioecolog@mail.ru

**Белова Татьяна Павловна**, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии и управления персоналом Социолого-психологического факультета Ивановского государственного университета, Председатель Ивановского регионального отделения Российского общества социологов, Иваново. E-mail: tpb\_ivgu@mail.ru

**Бёрджесс Джон**, доктор философии, профессор систематической теологии Питтсбургской духовной семинарии, Соединенные Штаты Америки, Питтсбург. E-mail: jburgess@pts.edu

**Благоевич Мирко**, доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Института общественных наук, Белград, Сербия. E-mail: blagomil91@sbb.rs

**Богачёв Максим Игоревич**, стажер-исследователь Научно-учебной лаборатории исследований в области бизнес-коммуникаций НИУ «Высшая школа экономики», Москва. E-mail: bogachev2008@mail.ru

**Воробьева Надежда Юрьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры общей социологии Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: sociology-pstgu@yandex.ru

**Гайдукова Галина Николаевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: g\_gaidukova@bsu.edu.ru

**Глебова Надежда Сергеевна**, преподаватель Московского Государственного Института международных отношений – Университета МИД РФ, Москва. E-mail: 4glebova@gmail.com;

**Готовкина Маргарита Сергеевна**, аспирант кафедры социальных технологий Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: marpuzanova@yandex.ru

**Дейви Грейс**, доктор социологии, профессор эмерит Университета Эксетер, Великобритания, Эксетер. E-mail: g.r.c.davie@exeter.ac.uk

**Дроздов Константин Сергеевич**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института российской истории РАН, Москва. E-mail: k-drosdow@yandex.ru

**Дударёнок Антон Сергеевич**, кандидат исторических наук, доцент, начальник отдела социально-политических исследований – заместитель директора Центра исследований государственного управления НИИ теории и практики государственного управления Академии управления при Президенте Республики Беларусь, Беларусь, Минск. E-mail: dudaro@tut.by

**Жемчураева Седя Шахитовна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры «Политология и социология» Гуманитарного факультета Грозненского государственного нефтяного технического университета имени академика М.Д. Миллионщикова, Грозный. E-mail: sedazz@mail.ru

**Жеребятьев Михаил Алексеевич**, кандидат философских наук, доцент Воронежского филиала Современной гуманитарной академии, эксперт Международного института гуманитарно-политических исследований, Воронеж. E-mail: zher\_mikhail@mail.ru

**Зинченко Виктор Викторович**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой менеджмента Украинского гуманитарного института; профессор Института общества Киевского университета имени Б.Гринченко; главный научный сотрудник Института высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины; руководитель Международной лаборатории образовательных технологий Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Украина, Киев. E-mail: zinchenko@kiev.com.ua

**Зубарева Екатерина Александровна**, студентка Пермского филиала НИУ «Высшая школа экономики», Пермь. E-mail: ekaterinazubareva@yandex.ru

**Ибрагимова Элиза Мусаевна**, ассистент кафедры философии, политологии и социологии Чеченского государственного педагогического института, Грозный. E-mail: elai-555@mail.ru

**Каменский Евгений Георгиевич**, кандидат философских наук, доцент, доцент Юго-Западного государственного университета, Курск. E-mail: kamensky@bsu.edu.ru

**Киданова Анастасия Сергеевна**, студентка Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: AnastasiaSergeevna21@yandex.ru

**Кисиленко Анастасия Владимировна**, старший преподаватель кафедры социологии и организации работы с молодежью Института управления НИУ «БелГУ, Белгород». E-mail: kisilenko@bsu.edu.ru

**Клинецкая Нина Васильевна**, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник кафедры социологии молодежи и молодежной политики Социологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург. E-mail: niiksi@niiksi.spbu.ru, swbusoff@mail.ru

**Ковальская Кристина Викторовна**, аспирантка EPHE/GSRL, EHESS/CETOBAC, HASTEC, Франция, Париж. E-mail: Kristina.kovalskaya@gmail.com

**Кожмякин Евгений Александрович**, доктор философских наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой коммуникативистики, рекламы и связей с общественностью Факультета журналистики НИУ «БелГУ», E-mail: kozhemyakin@bsu.edu.ru

**Копылов Олег Владимирович**, преподаватель кафедры гуманитарных, социально-экономических и юридических дисциплин Пермского филиала Московского государственного университета экономики, статистики и информатики, Пермь. E-mail: OVKopylov@mesi.ru ; uho08@mail.ru

**Корнеева Ирина Павловна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: korneeva\_i@bsu.edu.ru

**Короchenский Александр Петрович**, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой журналистики, декан Факультета журналистики НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: korochensky@bsu.edu.ru

**Костылев Павел Николаевич**, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова, Москва. E-mail: relig@yandex.ru

**Крупкин Павел Ливерьевич**, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра Изучения Современности, Франция, Париж. E-mail: kroopkin@mail.ru

**Кублицкая Елена Александровна**, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН, Москва. E-mail: eakubl@yandex.ru

**Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна**, доктор философских наук, заместитель директора Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета, Москва. E-mail: lamajaa@mail.ru

**Лебедев Сергей Дмитриевич**, кандидат социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: serg\_ka2001-dar@mail.ru ; lebedev@bsu.edu.ru

**Липич Дмитрий Васильевич**, студент Юридического института НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: lipich@bsu.edu.ru

**Липич Тамара Ивановна**, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой теологии и философии Социально-теологического факультета НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: lipich@bsu.edu.ru

**Лопаткин Ремир Александрович**, кандидат философских наук, Почётный председатель Исследовательского комитета «Социология религии» Российского Общества Социологов (ССА – РОС), Москва. E-mail: remir.lopatkin@mail.ru; sociorel@gmail.com

**Лункин Роман Николаевич**, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН, Москва. E-mail: romanlunkin@gmail.com

**Медведева Елена Николаевна**, кандидат философских наук, доцент Саратовского государственного медицинского университета имени В.И. Разумовского, Саратов. E-mail: fargonom@mail.ru.

**Мережко Анна Александровна**, ассистент кафедры иностранных языков и профессиональной коммуникации Института межкультурной коммуникации и международных отношений НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: merezhko@bsu.edu.ru

**Митрофанова Анастасия Владимировна**, доктор политических наук, директор Центра этнокультурных и религиоведческих исследований Российского Православного университета, Москва. E-mail: anastasia-mit@mail.ru

**Мчедлова Елена Мирановна**, доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: HMtchedlova@mail.ru

**Мчедлова Мария Мирановна**, доктор политических наук, профессор кафедры сравнительной политологии Факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, ведущий научный сотрудник Центра «Религия в современном обществе» Института социологии РАН, Москва. E-mail: mchedlova@yandex.ru

**Настинова Галина Эрднеевна**, доктор географических наук, профессор, профессор кафедры общей биологии и физиологии Факультета педагогического образования и биологии Калмыцкого государственного университета, Элиста. E-mail: nastinova.ge@yandex.ru

**Олейников Александр Алексеевич**, доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры прикладной экономики Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. E-mail: alek.oleinikoff2010@yandex.ru

**Питка Светлана Николаевна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: Pitka@bsu.edu.ru

**Подлесная Мария Александровна**, кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры общей социологии, заместитель начальника информационно-аналитического центра Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник сектора изучения социокультурного развития регионов России Института социологии РАН, Москва. E-mail: yamar@yandex.ru

**Поспелова Александра Ивановна**, доктор философских наук, профессор, профессор Магаданского филиала Санкт-Петербургского университета управления и экономики, Магадан. E-mail: pospp7@yandex.ru

**Поспелова София Валентиновна**, кандидат философских наук, доцент кафедры социального управления Факультета управления Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург. E-mail: pospp7@yandex.ru

**Пруцкова Елена Викторовна**, преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: evprutskova@gmail.com

**Радисавлевич-Ципаризович Драгана**, PhD, научный сотрудник Философского факультета Университета Белграда, Сербия, Белград. E-mail: dcipariz@yahoo.com

**Рогозянский Андрей Брониславович**, журналист информационно-аналитической службы «Русская народная линия», Санкт-Петербург – Костромская область. E-mail: abrogoz@yandex.ru

**Рязанова Светлана Владимировна**, доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, Пермь. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

**Сгибнева Ольга Ивановна**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии Волгоградского государственного университета, Волгоград. E-mail: olga.sgibneva@volsu.ru

**Сухоруков Виктор Викторович**, администратор Интернет-портала «Социология религии», Белгород. E-mail: verger@yandex.ru

**Тимофеев Валерий Кузьмич**, заместитель директора Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: timofeev@bsu.edu.ru

**Тихонова Софья Владимировна**, доктор философских наук, профессор кафедры истории государства и права Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, Саратов. E-mail: SegedaSV@yandex.ru

**Тринёва Ольга Сергеевна**, студентка Историко-филологического факультета Педагогического института НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: olya.trinyova@yandex.ru

**Трифуневич Весна**, доктор социологических наук, доцент, профессор социологии и социологии образования Педагогического факультета Университета Крагуевац, Сербия, Ягодина. E-mail: dimitrije95@ptt.rs

**Трофимов Сергей Викторович**, кандидат социологических наук, доцент, заместитель декана Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва. E-mail: trofimov@socio.msu.ru

**Уфимцева Екатерина Игоревна**, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии социальной работы Социологического факультета Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, Саратов. E-mail: ufim75@mail.ru

**Фолиева Татьяна Александровна**, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии Волгоградского государственного университета, Волгоград. E-mail: tatiana\_folieva@yahoo.com

**Шапвалова Инна Сергеевна**, доктор социологических наук, доцент, заведующая кафедрой социологии и организации работы с молодежью Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: shapovalova@bsu.edu.ru

**Шаронова Светлана Алексеевна**, доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры общей социологии Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: s\_sharonova@mail.ru

**Юдин Виктор Викторович**, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Экономического факультета Могилевского государственного университета продовольствия, Беларусь, Могилев. E-mail: mgup@mogilev.by; zylycmanzor@rambler.ru

*Научное издание*

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ  
В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей  
по материалам четвертой Международной научной конференции

12 сентября 2014 г.

Статьи публикуются в авторской редакции

Компьютерная верстка *Н.А. Гапоненко*

Подписано в печать 30.09.2014. Формат 60×84/16.  
Гарнитура Times New Roman. Усл. п. л. 23,69. Тираж 100 экз. Заказ 235.  
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»  
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85