



СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА



Сборник статей по материалам
научной конференции

№11
2022 г.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА:
РЕЛИГИЯ И ЦЕННОСТИ

№ 11 2022

УЧРЕДИТЕЛИ:

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

ИЗДАТЕЛЬСТВО:

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)*

МЕСТО РАСПОЛОЖЕНИЯ РЕДАКЦИИ:

*Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)*

СВЕДЕНИЯ ОБ ИЗДАНИИ:

ISSN печатной версии: 2411-2089

РЕДАКЦИОННАЯ ПОЛИТИКА:

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Благович Мирко
Институт Общественных наук (Белград)
Шаповалова Инна Сергеевна
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)
Алейникова Светлана Михайловна
Белорусский Институт Стратегических Исследований
(Минск)
Борисов Сергей Николаевич
Белгородский государственный национальный
исследовательский университет (Белгород)
Каргина Ирина Георгиевна
Московский государственный институт
международных отношений (университет) (Москва)
Кисиленко Анастасия Владимировна Белгородский
государственный национальный исследовательский
университет (Белгород)
Кублицкая Елена Александровна
Федеральный научно-исследовательский
социологический центр РАН (Москва)
Ламажаа Чимиза Кудер-ооловна
Московский гуманитарный университет (Москва)
Лопаткин Ремир Александрович
Российское Общество Социологов (Москва)
Лункин Роман Николаевич
Институт Европы РАН (Москва)
Рикуччи Роберта
Туринский университет (Турин)
Руткевич Елена Дмитриевна
Федеральный научно-исследовательский
социологический центр РАН (Москва)
Трофимов Сергей Викторович
Московский государственный университет
им. М.В. Ломоносова (Москва)
Чиприани Роберто
Третий Римский университет (Рим)

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Сухоруков Виктор Викторович

КОРРЕКТОР:

Шаповалова Л.В.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Лебедев Сергей Дмитриевич

Белгородский государственный национальный исследовательский университет (Белгород)

КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ:

Страна: Россия

Город: Белгород

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

E-mail: socrelmod@yandex.ru

Телефон: +79155286899

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

SOCIOLOGY OF RELIGION
IN THE LATE MODERN SOCIETY:
RELIGION AND VALUES

№ 11 2022

FOUNDERS:

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

PUBLISHING HOUSE:

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

LOCATION OF THE EDITOR:

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

PUBLIC INFORMATION:

ISSN of print version: 2411 — 2089

EDITORIAL POLICY:

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

EDITORIAL BOARD:

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

EXECUTIVE SECRETARY:

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

PROOFREADER:

Shapovalova L.V.

CHIEF EDITOR:

Lebedev S.D.

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

CONTACT INFORMATION:

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

С О Д Е Р Ж А Н И Е

Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Ценностные контексты религии — 2: Предисловие редакторов	7
Теоретико-методологические вопросы.....	15
Аристова С.М., Королев П.М., Иванов А.Ю., Гусев А.Н. Взаимоотношение категорий времени и пространства как ключевой конструкт в определении предмета социологии религии в обществе позднего модерна	15
Демиров В.В. Ценности и методология социально-гуманитарных наук	24
Дерюгин П.П., Баннова О.С., Сидорова А.Н., Попов Р.Е., Камышина Е.А. Методологические основания измерения ценностей ИТ специалистов	35
Зимова Н.С., Фомин Е.В. Трансформируя сакральное: цифровые религиозные сообщества в XXI веке.....	39
Лебедев С.Д., Старченко Д.Г. К методологии изучения рефлексивности религии в современном обществе	47
Резанова Е.В. Социальный капитал в формировании жизненной стратегии индивида.....	56
Ржевская Ю.А. Актуальные направления изучения социального самочувствия (на основе зарубежных публикаций).....	62
Шаповалова Л.В. Отношение к религии: социологические контексты анализа.....	68
Эмпирические исследования	77
Власова А.А. Трансформация ценностных ориентаций в форумах по иммиграции в США 2005—2018	77
Евстифеева Г.Г. Жизненные ценности россиян (по результатам фокус-групп 2016—2020).....	84
Гараева Э.И., Костина Н.Б. Отношение представителей различных конфессий к добровольной бездетности.....	91
Попов Р.Е., Дерюгин П.П. Социологические исследования человеческого капитала: ценностные измерения	101
Петросян Д.И. Взаимосвязь заявленной религиозности и уровня социального самочувствия жителей Владимирской области.....	106

Покровская Т.Ю. Значение религиозной памяти в рамках этноса «турки-месхетинцы» на территории Черноземья конца XX века — начала XXI века.....	114
Родионова Е.В., Коваленко В.Д. «Закрытое» сообщество и «закрытый» респондент: методические трудности исследования вопросов религии и веры.....	118
Пруцкова Е.В. Мотивы посещения храмов Русской Православной Церкви: факторный анализ.....	128
Романович Н.А. Отличительные черты современной религиозности ..	136
Соколова Л.Ю. Отношение общества к радикализации ислама	144
Сухотский Н.Н. Динамика религиозной ситуации в Республике Беларусь (по данным мониторинговых социологических исследований 2012—2018 гг.)	151
Междисциплинарные подходы.....	158
Бигнова М.Р. Этноконфессиональные НРД в Башкортостане: аксиология и ее социальные следствия	158
Гончаренко И.В. Энергичная антропология в отечественной социально-религиозной традиции (к терминологическим инициативам С.С. Хоружего)	162
Крупкин П.Л. Сотериологическая часть ценностного ряда в позднем СССР.....	172
Рыжков Н.А., Самир А.Ф., Зарипов Н.А. «Гражданская религия»: опыт израильской демократии.....	176
Соколов Р.В. Дар жизни и свобода как ценности постсекулярного общества в мире науки и технологий — теологический дискурс Доменика Лекура.....	183
Сухоруков В.В. Последний член номинальной социальной группы библейских пророков.....	193
Цветков П.Ю. Квир-теория — ценностное восприятие или наносное в религиозную среду России?	214
Цветков П.Ю. «Религиозные» компоненты молодёжных субкультур..	220

C O N T E N T S

Lebedev S.D., Sukhorukov V.V. Value contexts of religion – 2: Editors’ foreword	7
Theoretical and methodological issues	15
Aristova S.M., Korolev P.M., Ivanov A.Yu., Gusev A.N. The relationship between the categories of Space and Time as a key construct in defining the subject of the sociology of religion in the society of late modernity	16
Demirov V. Values and methodology of the social sciences and humanities	24
Deryugin P.P., Bannova O.S., Popov R.E., Kamyshina E.A., Sidorova A.N. Methodological basis for measuring the values of IT specialists	36
Zimova N.S., Fomin E.V. Transforming the sacred: digital religious communities in the XXI century	40
Lebedev S.D., Starchenko D.G. To the methodology of studying the reflectivity of religion in modern society	48
Rezanova E. Social capital in forming an individual life strategy.....	57
Rzhevskaya Yu.A. Current directions of studying social well-being (based on foreign publications).....	63
Shapovalova L.V. Attitude to religion: sociological contexts of analysis.....	69
Empirical researches	77
Vlasova A. Transformation of value orientations in US forms on immigration 2005—2018.....	77
Evstifeeva G.G. Life values of Russians (by results of focus group 2016—2020).....	84
Garaeva E.I., Kostina N.B. Attitude of representatives of various faiths to voluntary childlessness.....	92
Popov R.E., Deryugin P.P. Sociological approach to measuring values as an element of human capital	101
Petrosyan D.I. Correlation of religious identity and social self-appraisal in Vladimir region	107
Pokrovskaja T.Ju. Meaning of religious memory in frames of ethnos «Meskhetian Turks» on the territory of Black earth in the late XX century — early XXI century	114

Rodionova E.V., Kovalenko V.D. An “obscure” circles and a “shut out” respondent: methodological difficulties in researching issues of religion and faith.....	119
Prutskova E. Motives to visit Russian Orthodox Churches: a factor analysis	129
Romanovich N.A. Distinctive features of modern religiousness.....	137
Sokolova L.Yu. Society's attitude to the radicalization of Islam.....	145
Sukhotsky N.N. Dynamics of the religious situation in the Republic of Belarus (according to the data of monitoring sociological research in 2012—2018).....	151
Interdisciplinary approaches	158
Bignova M.R. Ethnoconfessional NRM in Bashkortostan: axiology and its social consequences	158
Goncharenko I.V. Energetic anthropology in the Russian socio-religious tradition (to the terminological initiatives of S.S. Horuzhiy)	163
Krupkin P.L. Soteriological part of social values in late USSR	172
Ryzhkov N., Samir A.F., Zaripov N. «Civil Religion»: the Experience of Israeli Democracy	177
Sokolov R.V. The gift of life and freedom as values of a post-secular society in the world of science and technology — theological discourse by Dominique Lecourt	183
Sukhorukov V.V. The last member of nominal social group of biblical prophets	194
Tsvetkov P.Yu. Queer theory — value perception or superficial in the religious environment of Russia?.....	215
Tsvetkov P.Yu. «Religious» Components of Youth Subculture	221

ЦЕННОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ РЕЛИГИИ – 2: ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРОВ

Лебедев С.Д., Сухоруков В.В.

Лебедев Сергей Дмитриевич

кандидат социологических наук, доцент, руководитель лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» МЦСИ кафедры СОРМ ИОНИМК НИУ «Белгородский государственный университет», Белгород, Россия, ORCID 0000-0002-2545-4055, serg_ka2001-dar@mail.ru

Сухоруков Виктор Викторович

администратор, Интернет-портал «Социология религии» <https://sociologyofreligion.ru/>, Белгород, Россия, ORCID 0000-0002-5090-7343, verger@yandex.ru

Аннотация. Редакторы кратко рассказывают о структуре сборника и высказывают своё мнение по затронутым авторами актуальным вопросам развития предметного направления социологической науки.

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

VALUE CONTEXTS OF RELIGION – 2: EDITOR'S FOREWORD

Lebedev S.D., Sukhorukov V.V.

Lebedev Sergey Dmitrievich

candidate of sociological sciences, docent, Head of laboratory "Sociology of religion, culture and communications" ICSR, Department of S&WY, ISS&MC of National Research University "Belgorod State University", Belgorod, Russia, ORCID 0000-0002-2545-4055, serg_ka2001-dar@mail.ru

Sukhorukov Victor Victorovich

administrator, Internet-portal «Sociology of religion» <https://sociologyofreligion.ru/>, Belgorod, Russia, ORCID 0000-0002-5090-7343, verger@yandex.ru

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

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

Настоящий периодический сборник научных статей представляет второй том избранных материалов X Юбилейной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна» (Россия — Беларусь — Сербия), которая прошла в дистанционном формате на базе Белгородского государственного национального исследовательского университета 15-17 апреля 2021 г. Тематическая направленность конференции определялась

подзаголовком «Религия и ценности». Логическая структура издания на сей раз выражена в распределении 27-ми статей сборника между 3-мя основными тематическими разделами: «Теоретико-методологические вопросы», «Эмпирические исследования», «Междисциплинарные аспекты». Материалы каждого раздела представлены в издании по принципу алфавитной последовательности фамилий первых авторов. Большая часть статей тома связана с социально-религиозной проблематикой, но ряд материалов посвящён социологическому изучению ценностей вне прямой связи с религиозными контекстами.

Раздел 1 сборника включает 8 статей 17-ти авторов. Он открывается статьёй, представленной коллективом авторов в составе С.М. Аристовой, П.Г. Королёва, А.Ю. Иванова и А.Н. Гусева (Кудымкар — Оренбург — Москва, Россия) «Взаимоотношение категорий времени и пространства как ключевой конструкт в определении предмета социологии религии в обществе позднего модерна». Авторы, действуя в парадигме методологии Г.П. Щедровицкого, анализируют категориальный аппарат мышления в его проекции на исследовательское поле социологии религии. Они предпринимают попытку соединить методы мысленного эксперимента и визуализации в контексте конструктивистского подхода, с выходом на социальную инженерию.

Раздел продолжает статья белорусского исследователя В.В. Демирова (Минск, Республика Беларусь) «Ценности и методология социально-гуманитарных наук». Автор предпринимает попытку обосновать методологический подход к изучению ценностей как «идеальных и интрапсихических моделей поведения». Главной задачей В.В. Демиров полагает различение ценностей и субъективных установок и представлений, риск неправомерного смешения которых, по его мнению, существенно возрастает в эпоху диджитализации. Для решения поставленной задачи автор применяет историографический метод, обращаясь к наследию Г. Риккерта.

Статья коллектива авторов из Санкт-Петербурга в составе П.П. Дерюгина (руководитель исследовательского проекта), О.С. Банновой, А.Н. Сидоровой, Р.Е. Попова и Е.А. Камышиной (Санкт-Петербург, Россия) посвящена разработке методологических оснований социологического измерения ценностей социальной группы ИТ специалистов. Статья направлена на систематизацию методологических принципов построения методики измерения и оценки ценностей указанной группы с целью дальнейшего анализа социодинамики ценностей среди ИТ специалистов различных стран. Исследование опирается на методологические принципы Г. Зиммеля и В.А. Ядова и авторский методический подход П.П. Дерюгина.

Статья Н.С. Зимовой и Е.В. Фомина (Москва, Россия) «Трансформируя сакральное: цифровые религиозные сообщества в XXI веке» характеризует основные проявления и следствия медиатизации в религиозной сфере общественной жизни. Авторы делают попытку интегрировать ряд оценок и интерпретаций данного процесса современными зарубежными и отечественными исследователями. В качестве основных векторов медиатизации религии отмечаются переход исполнения ритуалов

традиционных религий в цифровую среду и возникновение новых, специфических «цифровых» религий, обожествляющих и сакрализирующих технические процессы и устройства.

В статье С.Д. Лебедева и Д.Г. Старченко (Белгород, Россия) определяются контуры методологии социологического изучения рефлексивности религии в современном обществе. Авторы последовательно разводят понятия / явления «рефлексивности» и «рефлексивности», акцентируя смысловую природу первой и деятельно-практическую — второй. Как следствие, в основание методологического подхода к их анализу полагаются существенно различные социологические теории и модели. Рефлексивность как таковая описывается и объясняется авторами в свете положений «сильной программы» культурального анализа Дж. Александера и социологической концепции повседневного знания А. Шютца. Преобладающий и модельный для ситуации современности подход к религии, по их мнению, принципиально рефлексивен и рефлексивен. В этой связи он характеризуется пространственно-временной вариативностью, преобладающей объективированностью и преимущественно светскими контекстами формирования (Ч. Тейлор).

Статья Е.В. Резановой (Минск, Республика Беларусь) «Социальный капитал в формировании жизненной стратегии индивида» сочетает сжатый, но ёмкий обзор концепций социального капитала и анализ избранных результатов эмпирического исследования ценностных ориентаций молодёжи, проведённой на республиканской базе в конце 2020 года. Автор делает акцент на различии слабых и сильных социальных связей, предпочтения между которыми довольно тесно связаны с поколенческим фактором (сохранение сильных связей характерно для старших поколений, развитие слабых — для молодёжи). При этом ценностная и практическая ориентация на сильные связи (семья и дружеские отношения) сохраняет приоритет и для молодых поколений, характеризуя социальный капитал белорусских граждан в целом.

Обзорную статью на тему актуальных направлений изучения социального самочувствия на основе зарубежных тематических публикаций представила Ю.А. Ржевская (Владимир, Россия). Автор рассматривает предмет изучения в контексте механизмов социальной адаптации и анализирует основные подходы к данному вопросу в зарубежной социальной науке. Она выделяет этническое направление, методологическое направление, направление исследования социального самочувствия в контексте современных технологий и как отдельный блок — исследования социального самочувствия в Австралии.

Раздел завершает статья Л.В. Шаповаловой (Белгород, Россия) «Отношение к религии: социологические контексты анализа». Автор ставит задачей обоснование концепта «отношение к религии» в качестве научного понятия социологии религии как теории среднего уровня. Обосновывается недостаточность понятия «религиозность» и необходимость более обобщённого понятия, позволяющего описывать и классифицировать многочисленные и многообразные социальные факты рефлексивных

диспозиций субъектов относительно явлений религиозного комплекса. Автором логически конструируется шкала типологических признаков отношения к религии и формулируются, в первом приближении, основные принципы (основания) для последующей классификации разновидностей такого отношения.

Во 2-м разделе сборника читатель, заинтересованный эмпирическими исследованиями в социологии религии и ценностей, может ознакомиться с 11 статьями, представленными в общей сложности 14 авторами.

Интернет-форумы, связанные с иммиграцией в США, стали объектом представительного анализа документов, выполненного А.А. Власовой (Санкт-Петербург, Россия). Она обнаружила консервативную тенденцию в дискуссиях на тему миграции. Признавая иммигрантский генезис своего государства, пользователи форумов, однако, полагают необходимым жёстче относиться к приезжим, не соответствующим сложившемуся аксиологическому консенсусу. Эмпирически это выразилось в росте доли сторонников данной позиции с 32 % в 2005 г. до 57 % в 2018 г.

Ценности жителей Владимирской области исследовала Г.Г. Евстифеева (Владимир, Россия). Администрация этого субъекта РФ, заказавшая дискуссионные фокус-группы, узнала о пятилетней стабильности жизненных ценностей населения региона. С различными рангами значимости в итоговый список вошли ценности: «здоровье» (оно главное в ковидном 2020 году), «безопасность», «семья», «успешная профессиональная деятельность», «качественное образование», «материальное благополучие». Весьма показательно, что в этом ряду отсутствуют как чисто религиозные ценности («Бог», «спасение», «благодать», «святость» и т.д.), так и более широкие социальные феномены из числа «традиционных духовно-нравственных ценностей».

Один из ключевых источников демографической проблемы современной России, а именно отказ от деторождения, реализуемый посредством аборта, поставили в центр внимания Э.И. Гараева и Н.Б. Костина (Екатеринбург, Россия). Обозрев иностранную и российскую философскую и социологическую литературу, дающую основание для гипотезы об отрицательной связи между одобрением абортов и религиозной принадлежностью фертильных лиц к авраамическим конфессиям, соавторы опросили 350 человек из числа уральского студенчества. Одним из главных результатов стал вывод о том, что респонденты не рассматривают православное мировоззрение в качестве препятствия для аборта.

Дефицит социологического аспекта понятия «человеческого капитала», сформулированного изначально экономистами, восполнили Р.Е. Попов и П.П. Дерюгин (Санкт-Петербург, Россия). Соавторы скомбинировали биографический метод с методом проективных ситуаций, а метод парных сравнений — с сетевым методом. Критерием группировки, по-видимому, выступила близость методов исследования к идиографическому или номотетическому полюсам научной методологии, соответственно.

Социальное самочувствие жителей Владимирской области исследовал Д.И. Петросян (Владимир, Россия). Рассматривая взаимосвязь этого предмета с показателями религиозности, автор классифицировал последние на «вербальные» и «реальные», а респондентов в количестве 1048 человек — на группы «верующих», «неверующих» и «сомневающих». Согласно выводам исследователя, с 2016 по 2020 год в регионе доля верующих, к числу которых относятся преимущественно женщины и лица в возрасте старше 55 лет, падает (с 48,6 % до 42,1 %), доля неверующих — растёт (с 6,2 % до 12,2 %). Верующие характеризуются лучшим социальным самочувствием, чем неверующие.

Религиозность белгородских турок-месхетинцев проанализирована Т.Ю. Покровской (Белгород, Россия). Обозрев историко-географические факторы формирования указанного этноса, автор опросила методом интервью 55 человек из 8 сел при согласии информантов на аудиозапись разговора. Обследованные турки-месхетинцы сохраняют религиозную память благодаря использованию в домашнем обиходе не государственного русского, а турецкого языка, почитанию Аллаха, предков и старших, соблюдению пищевых запретов, регулярной молитве, посещению мечети, религиозным действиям при важных событиях.

Специфику различных методов исследования религиозности закрытых сообществ рассмотрели Е.В. Родионова и В.Д. Коваленко (Санкт-Петербург, Россия). Констатируя конфликты между представителями различных социогуманитарных наук, соавторы критически соотнесли результаты эмпирических исследований, проведённых различными методами. Недостатки последних компенсируются методом «снежного кома» и методом перекрёстной триангуляции. Массовый телефонный опрос показал, что доля православных с 2017 г. (800 респондентов) по 2020 г. (1229 респондентов) упала с 51,1 % до 46,9 %. Подтверждён рост религиозности по мере увеличения возраста респондента. Экспертное интервью религиозных деятелей и государственных служащих показало, что средняя оценка ситуации в религиозной сфере жизни общества северо-западных регионов по семибалльной шкале находится в промежутке от 4,8 до 5,6.

Мотивацию посетителей православных храмов подвергла факторному анализу Е.В. Пруцкова (Москва, Россия). Эмпирическим материалом выступили данные всероссийских опросов «Ортодокс Монитор» (1500 респондентов в 2011 г., 806 респондентов в 2012 г.) и «Религия и Церковь» (1549 респондентов в 2020 г., 474 и 470 респондентов в 2020 — 2021 гг.). В процессе анализа задействовано вращение методом «Варимакс». На 13 % объясняют дисперсию такие мотивы посещения, как «социальное служение», «интеллект», «эмоции». По 9 % получили факторы «компания» и «этнородоксия». На 8 % посещение обусловлено общей религиозностью респондентов.

Религиозность современного общества потребления в региональном аспекте исследовала Н.А. Романович (Воронеж, Россия). Проведя аналогию между всадниками Апокалипсиса и эпохами социального развития, автор

констатирует «эпоху чёрного коня» — духа практического расчёта. Эмпирическим материалом выступили данные опросов, проведённых в Воронеже в 2015 и 2020 гг. (600 респондентов). По мнению опрошенных, в макросоциальном масштабе распространение религиозных убеждений принесёт больше вреда (противоположный вариант, впрочем, получил близкую степень поддержки). В микросоциальном масштабе, т.е. лично для респондента, как полагает их абсолютное большинство, распространение религиозных убеждений не будет иметь значения. Проективные вопросы о возможном строительстве рядом с домом храма чужой или близкой веры выявили не только естественное различие в реакциях (чужому чаще воспрепятствуют, своё — одобряют), но и нарастающее безразличие в обоих случаях.

Радикализация ислама в зеркале общественного мнения рассмотрена Л.Ю. Соколовой (Москва, Россия). Опросив 1000 респондентов из Челябинска при помощи технологии CAPI, автор обнаружила не исключающие друг друга причины радикализации и субъекты противодействия этому процессу. Среди 8 причин радикализации самые популярные следующие: психические травмы и отклонения (65 %), влияние религиозных течений (63 %), финансовые проблемы (63 %). Среди 10 субъектов противодействия самые популярные следующие: региональные и местные власти (69 %), сами граждане, общество, родители (62 %), учителя школ (60 %). Радикальный ислам одобряют прямо 3 % респондентов, косвенно — около 20 %. Возможно обострение межконфессиональных отношений.

Религиозную ситуацию в западной части Союзного государства с 2012 по 2018 гг. мониторил Н.Н. Сухотский (Минск, Республика Беларусь), статья которого завершает данный раздел. Опросив 1679 респондентов по республиканской выборке, автор делает выводы, что большинство граждан являются христианами, но количество верующих постепенно падает за счёт молодёжи, мужчин, лиц с высшим образованием. Религия в виде отдельных праздников играет важную роль в жизни большинства белорусов. Респонденты-католики в 6 раз чаще участвуют в культовых действиях, чем православные (30 % и 5 % соответственно). Степень религиозности прямо связана с уровнем доверия Церкви, динамика доверия отрицательная. Относительное большинство респондентов считает, что священники не отличаются от обычных граждан, абсолютное — что межконфессиональные отношения спокойные. Около четверти опрошенных назвали конкретные деструктивные религиозные течения.

Раздел 3 сборника представлен 8 работами и 9-ю авторами. Его открывает статья религиоведа М.Р. Бигновой (Уфа, Россия), посвящённая аксиологии и социальным следствиям ценностей этноконфессиональных новых религиозных движений в Башкортостане на примере группы У. Валишина. Учение данного лидера рассматривается автором как типический образец деконструкции европоцентричности через сочетание дискурсов «национально ангажированных исследований» и персонального мистического просветления.

Статья И.В. Гончаренко (Белгород, Россия) написана в историко-философском ключе и посвящена изучению «энергийной антропологии» в отечественной социально-религиозной традиции. Автор обращается к наследию выдающегося современного исследователя восточно-христианской религиозной философии С.С. Хоружего. Предпринимается попытка обосновать на этой основе перспективы поиска междисциплинарных познавательных структур в социально-религиоведческих исследованиях, через метод «герменевтического расширения предметной перспективы социологического поиска в области религии».

Социолог-теоретик и политолог П.Л. Крупкин (Москва, Россия) посвящает статью сотериологической составляющей ценностного ряда в обществе Позднего СССР. Автор, сосредотачиваясь на переходе «Традиция — Модернити (Современность)», описывает типический ценностный ряд позднесоветского общества и человека как трансформированную в результате секуляризации христианскую эсхатологию и сотериологию. Акцент делается на расхождении, вплоть до антагонизма, между эсхатологическим и сотериологическим кластерами ценностей, соотносимыми соответственно с официально пропагандировавшимися макросоциальными идеологемами («гражданская эсхатология») и альтернативными им микросоциальными ориентациями на персональный успех в приумножении экономического и социального капитала («гражданская сотериология»).

Статья Н.А. Рыжкова, А.Ф. Самира и Н.А. Зарипова (Москва, Россия) «Гражданская религия»: опыт израильской демократии» продолжает тематику предыдущей статьи на материалах современного Израиля. Авторы рассматривают внутреннюю повестку «общественных сношений» в этой стране Ближнего Востока в ракурсе столкновения секулярного и сакрального начал в израильском социуме. Основываясь на антропологическом подходе Б.К. Малиновского и неофункционализме, конкретно — на трудах Р. Беллы о гражданской религии, они предпринимают плодотворную попытку анализа религиозного и профанного контекстов еврейского общества.

Анализу западно-христианского теологического дискурса в лице католического мыслителя Доменика Лекура в части ценностей «дара жизни» и «свободы» как «постсекулярных» посвящена статья Р.В. Соколова (Санкт-Петербург, Россия). Автор анализирует эти ценности в контексте неотехнократических трендов современной культуры и идеологии: идей «постчеловека», биокатастрофизма и технопророчеств. Он отмечает, что на сегодня труды Д. Лекура представляют единственную попытку осмыслить идеи «постчеловека» с позиций христианской богословской мысли, имеющую большую эвристическую ценность для дальнейшего развития социогуманитарного осмысления соответствующего узла проблем.

Статья белгородского социолога В.В. Сухорукова (Белгород, Россия) посвящена методологическому аспекту определения состава номинальной социальной группы, известной как «библейские пророки». Сопоставляя богословский, религиоведческий и социологический подходы к проблеме и применяя логический метод и мысленный эксперимент, автор обнаруживает

противоречие в источниках и обосновывает решение «головоломки» соотношения социально-религиозного статуса пророков Иоанна Предтечи (Крестителя) и Иоанна Богослова.

Раздел и сборник в целом завершают две статьи П.Ю. Цветкова (Санкт-Петербург, Россия). Первая из них — «Квир-теория — ценностное восприятие или привнесение в религиозную среду России? — содержит аналитический обзор новейших критических социологических теорий о природе гендера в ключе «феминистских теологий». Автором доказывается тезис о сугубо негативно-критическом характере указанных теорий в религиозных контекстах.

Вторая статья указанного автора — «Религиозные компоненты молодёжных субкультур» — посвящена рассуждениям на тему субкультур современной молодёжи, которые рассматриваются как проявление «вторичной секуляризации» (в частности, уход в ценности сугубо материально-чувственного плана). Указанный деструктивный тренд связывается с резко усилившимся межпоколенным разрывом. Автор проводит аналогию и различение между аутентичной религиозностью и религиозными элементами в субкультурных контекстах и выходит на общие рекомендации по ресоциализации молодого поколения в России.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ КАТЕГОРИЙ ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВА КАК
КЛЮЧЕВОЙ КОНСТРУКТ В ОПРЕДЕЛЕНИИ ПРЕДМЕТА СОЦИОЛОГИИ
РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Аристова С.М., Королев П.М., Иванов А.Ю., Гусев А.Н.

Аристова Светлана Михайловна

заместитель директора, ООО «Лесинвест», Кудымкар, Пермский край, Россия, s.aristova@mail.ru

Королев Петр Михайлович

президент, Studia Korolevae Int., Кудымкар, Пермский край, Россия, studiakorolevae@mail.ru

Иванов Александр Юрьевич

независимый исследователь, Оренбург, Россия, alivanov1@yandex.ru

Гусев Алексей Николаевич

независимый исследователь, Москва, Россия, gusev77alexey@gmail.com

Аннотация.

Обсуждается характер взаимоотношения категорий пространства и времени, осуществляется исследование закономерностей процессов, связанных с состоянием и тенденциями социологии религии. Применяется подход конструктивного мышления и мысленного эксперимента, а также метод визуализации. Системный подход к отношению времени и пространства позволяет по-новому взглянуть на механизм взаимодействия времени и пространства, обобщить ряд интегральных представлений, определить характер современного общества и его религиозности. Описание ограничивается условиями, в которых фиксируются смыслы общества позднего модерна и его отличие от постмодернистских трактовок времени, общества и ценностей. Предполагается, что путем исследования взаимоотношения времени и пространства открывается путь к социологическому исследованию религиозного мировоззрения. Результаты могут найти применение в инженерии, конструировании и моделировании обществ во временном и пространственном аспектах, а также при программировании такого исследования.

Ключевые слова:

пространство, время, дух, материя, Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, общество, культура, ценность.

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CATEGORIES OF SPACE AND TIME AS A KEY CONSTRUCT IN DEFINING THE SUBJECT OF THE SOCIOLOGY OF RELIGION IN THE SOCIETY OF LATE MODERNITY

Aristova S.M., Korolev P.M., Ivanov A.Yu., Gusev A.N.

Aristova Svetlana Mikhailovna

Lesinvest Co. Ltd, Kudymkar, Russia, s.aristova@mail.ru

Korolev Pyotr Mikhailovich

Studia Korolevae Int., Kudymkar, Russia, studiakorolevae@mail.ru

Ivanov Alexandr Yuryevich

Orenburg, Russia, alivanov1@yandex.ru

Gusev Alexey Nikolaevich

Moscow, Russia, gusev77alexey@gmail.com

Abstract.

The nature of the relationship between the categories of space and time is discussed, and the study of the patterns of processes associated with the state and trends of the sociology of religion is carried out. The approach of constructive thinking and thought experiment is applied, as well as the visualization method. A systems approach to the relationship between time and space allows us to take a fresh look at the mechanism of interaction between time and space, generalize a number of integral ideas, and determine the nature of modern society and its religiosity. The description is limited to the conditions in which the meanings of the society of late modernity and its difference from the postmodernist interpretations of time, society and values are recorded. It is assumed that by studying the relationship between time and space, the way is opened to the sociological study of the religious worldview. The results can find application in engineering, construction and modeling of societies in temporal and spatial aspects, as well as in the programming of such research.

Keywords:

space, time, spirit, matter, Conférence Internationale de Sociologie Religieuse, society, culture, value.

Введение

Л.Я. Дятченко отмечал, что такое направление науки, как социология религии «в нашей стране нас коснулось как-то не очень, с каким-то опозданием или запаздыванием от мирового контекста, который характерен для американской социологии, для европейской социологии, для других направлений нашей науки, других континентов» [Дятченко : 2012, С. 9]. Взглянем ретроспективно на этот «пробел».

В 1948 году в Лёвене (Бельгия) была учреждена международная конференция по социологии религии (Conférence Internationale de Sociologie Religieuse). За время ее существования менялась тематика обсуждаемых вопросов и география проведения этого форума социологов религии. Мы бы отметили 5 этапов развития тематического содержания. Первые конференции

1 — 8 были франкофонными. Показательны темы 4 и 5 конференций (1953 во Франции и 1956 в Бельгии), связанные с вопросами религиозной социологии и социальных наук, а также социологии призваний (в чем призвание религиозной социологии и каковы отличия между городским и сельским приходами). Вопросам социальной интеграции и месту религии в ней посвящена конференция в Болонье (Италия, 1959). В Барселоне (Испания, 1965) рассматривалась проблема перехода общества от дотехнического к индустриальному и городскому. На следующем этапе (с 9 по 15 конференции) рабочим языком стал английский, рассматривались вопросы о месте духовенства в церкви и обществе (Монреаль, 1967), о росте атеизма в индустриальном и городском обществе (Югославия, 1971), о связи религии и политики (Венеция, Италия, 1979). Интересными темами отмечалась конференция в Риме (1969), на которой обсуждались типы, размеры и измерители религиозности, а также конференции в Шевинингене (Нидерланды, 1973) и в Испании (1975), на которых обсуждались социальные изменения и современные метаморфозы религии. Третий этап (16 — 22 конференции) можно связать с конференцией в Лозанне (Швейцария, 1981), на которой обсуждались вопросы ценностей и места религии в повседневной жизни, в Тюбингене (Германия, 1987) отмечалось сохраняющееся напряжение между религией и секуляризацией. В Лёвене и Новом Лёвене (1985) ставился вопрос о религии в современном мире, что наблюдается — выживание или возрождение? Конференциями в Хельсинки (Финляндия, 1989), Майнуге (Ирландия, 1991) и Будапеште (Венгрия, 1993) вопросы религии рассматривались в связи с правом, экономикой и культурой (самобытностью). Конференцией в Квебеке (Канада, 1995) открывается четвертый этап развития международного сообщества социологов религии, вопрос касался природы и тела, как они регулируются религией. На конференции в Тулузе (Франция, 1997) сделана попытка выхода за пределы городского общества, в Икстапане-дела-Са (Мексика, 2001) рассматривались современные интерпретации религии, конкурирующие процессы и парадигмы, в Турине (Италия, 2003) отношение к религии разных поколений, в Лейпциге (Германия, 2007) ученые обсуждали вопрос жизнеспособности светскости и религиозности. Пятый этап начался с конференции в Сантьяго де Компостела (Испания, 2009), на которой обсуждались вопросы религиозного плюрализма, в Турку (Финляндия, 2013) исследовался вопрос о религиозных преемственностях и мутациях в эпоху позднего модерна, о конфликтах и сотрудничестве в различных обществах разговор шел на конференции в Лозанне (Швейцария, 2017), о различении религии и духовности в политическом контексте — этот вопрос был в фокусе внимания на конференции в Барселоне (Испания, 2019). Текущая (36-я по счету) конференция в Тайпее (Тайвань, 2021, online) намерена обсудить вопрос о глобальной и локальной перспективах религии: диффузии, миграции и трансформации.

Теоретический характер нашей статьи обусловлен необходимостью тематической реконструкции характера международного движения

социологов религии, рефлексивной переработки пройденного пути и определения новых моментов в проблематизации и тематизации.

Время в определенном смысле может рассматриваться как имеющее отношение к истории. История же имеет свою проекцию на социальный план, план общественных ситуаций. Ценность в этом же определенном смысле может рассматриваться как относящаяся к культуре. Социокультурное отношение может описываться в рамках схемы воспроизводства деятельности и трансляции культуры, т.е. в рамках разделения социального и культурного. Культурными нормами детерминируется общественная ситуация, описывается характер общества. Такое описание носит культурно-исторический характер, в этом описании доминирует культурное, нормативное определение общества. Эта методология достаточно хорошо проработана московским методологическим кружком, который основные свои работы осуществлял в рамках принципа прикладной методологии и в рамках системо-мыследеятельностного подхода [Щедровицкий : 1980].

Но если мы расширим рассмотрение взаимоотношения времени и ценности, то с необходимостью вынуждены вводить новые углы зрения на эту проблему.

Онтологическая картина отношения пространства и времени

Осуществим онтологическую работу [Гинзбург, Злотников : 2021] для задания объемлющей онтологии пространства и времени. В статье [Королев, Иванов : 2020] мы обсуждали онтологические картины мира, космологическую и праксеологическую, включая элементы первой во вторую, связывая мышление с тонкой структурной связью ценности и идеи и вводя операторы логического и методологического преобразований [Королев, Иванов : 2020, С. 5; Королев, Гинзбург : 2019, С. 9; Аристова, Королев : 2019]. Онтологическая работа носит внешний характер по отношению к теме конференции. Это есть теоретико-мыслительная, теоретико-деятельностная работа, входящая в культурологический и культуротехнический план по поводу категорий. Отметим, что у пространства так же, как у времени, нет натурального естества. Дуализм процесса и структуры становится подлинным, когда процесс завершен. Потом начинается процесс сопоставления за счет рефлексии. Соотнося пространство и время, мы сталкиваемся с вопросом, который обсуждал Аристотель, — конечно или бесконечно время и пространство? Г.П. Щедровицкий замечает, что в математике различают отрезки и интервалы. Интервалы — это отрезки без концов, и отмечает, что нет третьего необходимого понятия — концы без интервалов, хотя это фиксируется как точка. Через несколько тысяч лет оно фиксируется как «место», как чистая граница без наполнения. Пространство — это совокупность наших сопоставлений и отношений. В актах сопоставления рождается пространство [Щедровицкий : 1980, С. 7-13]. В статье [Время... :2021, С. 4] со ссылкой на мудрость древних сообщается, что не пространство и измерения создают время, а измерения и пространство истекают из времени.

На рисунке 1 мы схематически изобразили взаимоотношение категориальных объектов «время» и «пространство» и ввели два угла рассмотрения этого взаимоотношения.

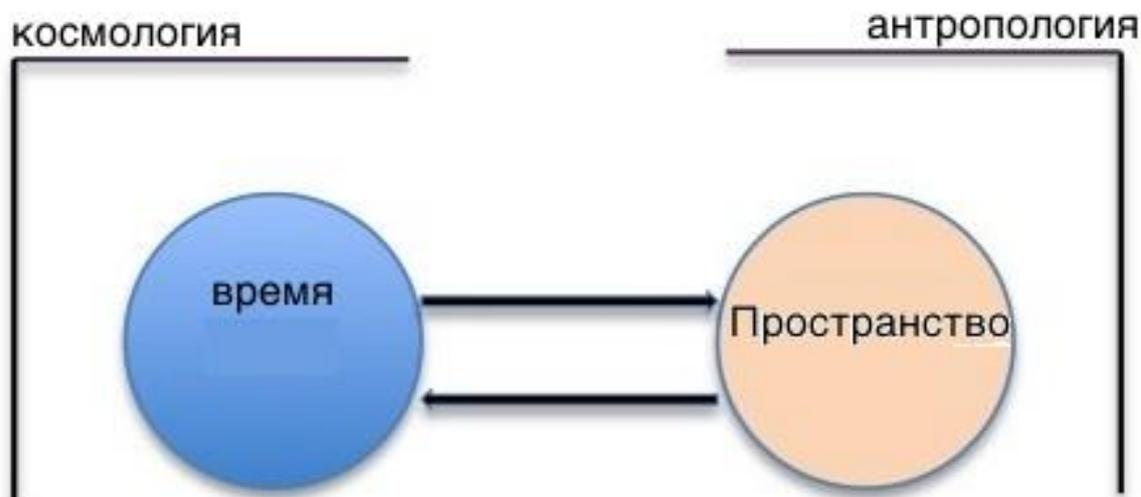


Рисунок 1. Взаимоотношения между категориальными объектами «время» и «пространство». Образующаяся за счет этих связей-отношений «молекула» время-пространство рассматривается в рамках космологического и антропологического мировоззренческих представлений.

В космологической картине мира время, которое началось в момент Большого взрыва, описывается по-разному. Ему ставят в соответствие три стрелы времени: космологическую, термодинамическую и психологическую¹. Стоит заметить, что при этом возможны переинтерпретации: космологическая стрела времени задает пространство религиозной жизни, термодинамическая — пространство экономической жизни, а психологическая вполне может описываться в рамках антропологической рамки. Бенедикт XVI в своей книге «Ценности в эпоху перемен» с сожалением констатирует: «Сегодня настала вторая эпоха Просвещения, преодолена не только альтернатива «*Deus sive natura*» (Бог или природа), стало очевидно, что надежды марксистской идеологии иррациональны; вместо этого постулируется рациональная цель в будущем — новый миропорядок, и теперь ей, в свою очередь, предстоит стать главной этической нормой. С марксизмом ее роднит эволюционистская концепция мира: он якобы возник по воле иррационального случая и собственных внутренних закономерностей и поэтому не может — и в этом

¹ Стивен Хокинг в своей книге «Краткая история времени» пишет: «Законы науки не делают различия между направлением «вперед» и «назад» во времени. Но существуют по крайней мере три стрелы времени, которые отличают будущее от прошлого. Это термодинамическая стрела, т.е. то направление времени, в котором возрастает беспорядок; психологическая стрела — то направление времени, в котором мы помним прошлое, а не будущее; космологическая стрела — направление времени, в котором Вселенная не сжимается, а расширяется. ... Из условия отсутствия границ вытекает существование четко определенной термодинамической стрелы времени, потому что Вселенная должна была возникнуть в гладком и упорядоченном состоянии» [Хокинг : 2010]. Заметим, что в современных фундаментальных теориях физики: теории относительности и квантовой теории поля — направление времени, в принципе, ничем не выделено (https://ru.wikipedia.org/wiki/Ось_времени)

отличие от прежнего понимания природы — нести в себе никакого этического императива. Попытка вывести из законов эволюции законы человеческого существования, т.е. некую разновидность новой этики, малоубедительны, хотя и весьма популярны. Все больше философов: Зингер, Рорти, Слотердейк — говорят нам, что человек вправе и обязан заново создать мир на рациональной основе. Новый миропорядок, в необходимости которого едва ли кто-то сомневается, должен быть рациональным. До сих пор все логично. Но что рационально? Критерий разумности берется исключительно из опыта научно обоснованной технической деятельности. Рациональность ориентирована на функциональность, эффективность, повышение качества жизни. Впрочем, предполагаемое при этом использование природы становится проблемой ввиду усугубления вопросов экологии. Тем временем все больше прогрессирует самоэксплуатация человека. Видения Хаксли становятся реальностью: человек отныне должен быть не иррационально зачат, а рационально произведен. Человек распоряжается «человекопродуктом». Неполюценные экземпляры выбраковываются, следует стремиться к созданию полноценного человека путем планирования и технологии. Страдания исчезнут, жизнь станет счастливой. Столь радикальное видение встречается пока редко, в большинстве случаев оно смягчено, однако практическая максима, гласящая, что человек имеет право на все, на что он способен, неуклонно одерживает верх» [Ратцингер : 2007, С. 98-99].

С антропологической точки зрения уместно обратить внимание на работы Кена Уилбера. Работая в натуралистическом подходе и ориентируясь на личное развитие, он считает, что развитие человечества происходит из-за действия эволюции, направленного от эгоцентризма к мироцентризму, по некоторым линиям, определенным нотрдамской бизнес-школой. «Самость, культура и природа способны развиваться» [Уилбер : 2020, С. 27]. В его интегральном подходе мы наблюдаем экспансионистское расширение начальной точки в четырех направлениях, которые он связывает с категориями внутреннее/внешнее и коллективное/индивидуальное. При этом он пользуется — для простоты объяснения — местоимениями мы (культура и мировоззрение), они (социальные системы и окружающая среда), я (самость и сознание), оно (мозг и организм). Собственно, работы Уилбера вполне можно описать как одну из линий разработки НБИК-конвергенции, гипотетического ядра б технологического уклада, в котором сливаются нано-, био-, информационные и когнитивные технологии в некую единую научно-технологическую область знаний [Кольцов]. Важно отметить, что Уилбер также различает культурное и социальное, связывая культуру и мировоззрение с временем (досовременность, современность, постсовременность), социальные системы и окружающую среду — с ситуациями деятельности (от первобытных обществ до информационных)¹.

¹ В этой связи следует обратить внимание на работу [Гачегова, Вороно : 2018].

Структура связей и отношений пространства и времени

В. Рокитянский считает, что «в представлениях о ценном и неценном люди не едины, и что со временем они меняются. В эпохи, когда все молятся Богу, строят церкви, а когда настроены жить «хлебом единым», превращают эти церкви в зернохранилища (в лучшем случае). Или перестраивают алтари «чужих» богов, посвящая их «своим» богам. В этих случаях речь идет об антагонизме мировоззрений» [Рокитянский : 1997, С. 27-29; цит. по: Пископель : 2017, С. 9]. Мы «окружаем» категории пространства и времени некими предметными организованностями; будучи «вписанными» в определенный контекст, задаваемый извне связями b и v (см. рис. 2), они получают дополнительные определения (связи a и z). Время задает режим синхронизации мест, охватываемых пространством, и их жизни. Пространство же, в свою очередь, запускает (через процесс рефлексии) режим оценки времени, выработки его значимости и ценности.

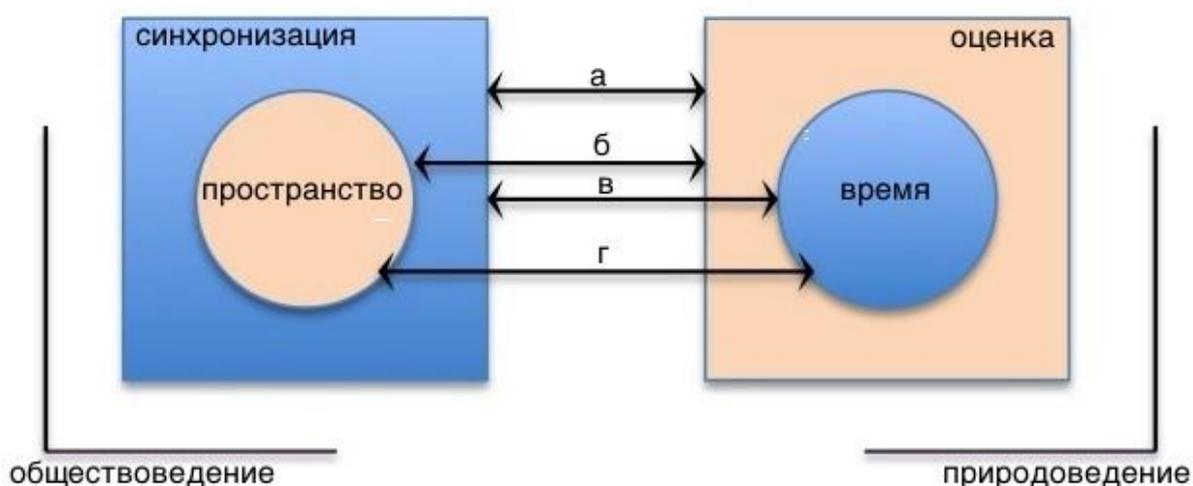


Рисунок 2. Взаимоотношения между предметными организованностями темпорально определенного пространства и аксиологически определенным временем рассматриваются в рамках представлений об обществе и о природе. Как соотносятся между собой средства синхронизации и оценки, каким образом инструменты оценки влияют на характер ценности и инструменты синхронизации влияют на характер времени, и как в новых структурных обстоятельствах получает новое определение «молекула» пространство-время

На эту схему можно взглянуть и с таких дисциплинарных углов зрения, как обществоведение (социология) и природоведение (современное естествознание). В рамках первой точки зрения мы можем через интерпретацию связи b произвести типологию обществ, а через интерпретацию связи v связать общество с конкретным временем. Эти интерпретации будут носить эвристический, ценностный характер. При рассмотрении взаимоотношения между пространством и временем мы можем временные характеристики применить к пространству, а пространственные — к времени, и получить программу исследования этих наложений с целью выявления смыслов тех ценностных категорий, о которых пишет Бенедикт XVI: «После ухода со сцены массовых идеологий нынешние

политические мифы приобрели менее четкий характер, но и сейчас существует мифологизация подлинных ценностей, которая представляется убедительной именно потому, что заявляет о своей приверженности истинным ценностям, но тем-то она и опасна, что подает их односторонне, т.е. мифологизирует. Я назвал бы три ценности, которые представляются современному сознанию главными, и их односторонняя подача как раз представляет сегодня опасность для нравственного сознания. Итак, три ценности, постоянно приобретающие мифически односторонний характер: прогресс, наука, свобода» [Ратцингер : 2007, С. 25].

Прогресс обычно понимается как усложнение способа организации, он характеризуется увеличением внутренних связей. Здесь важны вопросы композиции-декомпозиции существующих связей и проектирование новых. Свобода — состояние, при котором индивид является определяющей причиной своих действий, они не обусловлены непосредственно иными факторами, в том числе природными, социальными, межличностно-коммуникативными и индивидуально-родовыми. Здесь можно поставить вопрос о границах мыслительного подхода и разработки исторической и культурологической линий при построении теоретической антропологии; наука относится к сфере эпистемологической работы. Она нуждается в системно-структурной методологической организации, а также конструктивной работе по авторефлексии системной области и методологическом исследовании как практик, так и научных предметов и обеспечении безопасности баз данных [Королев, Иванов : 2020; Aristova, Yousef :2020].

Обсуждение

Пространство обладает свойством вмещать в себя. И оно вмещает и материю, и общество, и ценности, и культуру. Но без временной детерминации все вмещаемое не обладает полной определенностью. И если у времени деление на прошлое, будущее и настоящее задает троичность (и задается троичностью, тернарным отношением), то в пространстве используется двоичный принцип его построения: выше-ниже, вблизи-вдали, левое-правое. Пространство обладает чертами информации и цифры с ее нулем и единицей [Девятов : 2016]. Время обладает чертами энергии, описание которой требует векторности и соответствующих операций: дивергенции, ротора, градиента. Целью данной работы является рассмотрение отношений времени и пространства в рамках социологии религии. Мы вводим две категории пространства и времени и устанавливаем связь, изучение которой является принципиальной задачей при определении места и времени, в которых осуществляется исследование закономерностей процессов, связанных с состоянием и тенденциями социологии религии. Мы используем метод визуализации и ориентируемся на системо-мыслительный подход к разработке сложных систем. Системный подход к отношению времени и пространства позволяет по-новому взглянуть на механизм взаимодействия времени и пространства, обобщить ряд интегральных

представлений, определить характер современного общества и его религиозности. Мы предполагаем, что именно в исследовании отношения времени и пространства открывается путь к социологическому исследованию религиозного мировоззрения.

Литература

Аристова С.М., Королев П.М. Процессы, обеспечивающие сплоченность, и архитектура главной теории взаимодействия // Социология религии в обществе позднего модерна. Белгород: Изд-во Белгородского университета, 2019. СС.15-24.

Время и ритмы. Кудымкар: Studia Korolevae, 2021, 10 с.; URL: <http://energodar.net/hatha.php?str=vedy/vremya> [дата доступа 10 марта 2021 г.]

Гачегова И.О., Вороно С.В. Экзистенциальная экология. Актуальные вопросы теории и практики кураторских исследований. Монография — Краснодар, 2018 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://apriorijournal.ru/pic/ecology.pdf>

Гинзбург Т.И., Злотников И.В. Диспут о базовых онтологиях. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4VBDbKjzE20> (дата доступа 27 февраля 2021 г.)

Девятков А.П. Управление духом, или технологии инкогнито. Москва: Волант, 2016.

Кольцов С. Феномен NBIC-конвергенции URL: <https://academcity.org/content/fenomen-nbic-konvergencii> [дата доступа 10 марта 2021 г.]

Королев П.М., Гинзбург Т.И., Гусев А.Н., Широков Г.А. Смысловые оттенки понятия «трансцендирование»// LXI Международные научные чтения (памяти А.Н.Колмогорова): Сборник статей международной научно-практической конференции (16 декабря 2019 г., Москва). М.:ЕФИР, 2020. СС. 12-18.

Королев П.М., Иванов А.Ю. Техническое описание соотношения двух технологом мышления П-Σ□ проблематизации и схематизации // XC Международные научные чтения (памяти Н.П.Дубинина): Сборник статей международной научно-практической конференции (18 октября 2020 г., Москва) / Отв. ред. Сукиасян.-М.: Научная артель, 2020. СС. 4-9.

Пископпель А.А. Культура. Традиция. Наследие. М: «Наследие ММК», 2017

Приветственное слово Председателя Организационного комитета, ректора Белгородского государственного национального исследовательского университета доктора социологических наук, профессора Леонида Яковлевича Дятченко // 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. 9.

Пространство и время в деятельности (Новая Утка, 1980) // Из Архива Г.П.Щедровицкого, арх № 2125.

Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Ценности в эпоху перемен. О соответствии вызовам времени/ Пер. с нем. «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007.

Рокитянский В.Р. Проектирование жизни и культ предков //Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып.4. М., 1997. СС. 27-29

Уилбер К., Интегральная духовность, М: МИФ, 2020.

Хокинг С. Краткая история времени. от большого взрыва до черных дыр. СПб.: Амфора, 2010; URL: <http://pkse.pskgu.ru/ebooks/sh9.htm> [дата доступа 10 марта 2021 г.]

Aristova Svetlana, Yousef Daradkeh, Petr Korolev. General Systems Approach to the Problems of Cloud Computing Security, in: Bob Duncan, ed., Cloud Computing Security, 2020, IntechOpen Publisher. URL: <https://www.intechopen.com/books/cloud-computing-security-concepts-and-practice/a-general-systems-approach-to-cloud-computing-security-issues> [дата доступа 10 марта 2021 г.]

ЦЕННОСТИ И МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Демиров В.В.

Демиров Виталий Викторович

кандидат философских наук, советник-консультант, БИСИ, Минск, Республика Беларусь,
vitaly.demirov@gmail.com

Аннотация.

В статье рассматриваются теоретико-методологические основания социально-гуманитарного познания в контексте проблемы изучения ценностей в современную эпоху. Показано, что в условиях ускорения процессов диджитализации, нивелирующих ценностное измерение информации, как правило, имеет место методологическая подмена ценностей на *субъективные установки и представления*. В целях объективного и научного изучения ценностей, вместо прикладных социологических исследований, нацеленных на агрегирование подобных установок и представлений, предлагается методология наук о культуре, разработанная в учении немецкого философа Генриха Риккерта. Доказано, что общие понятия наук о культуре не функционируют по типу формально-логических, родовидовых структур, и ценность, будучи общим, не нивелирует особенности единичного, а скорее подчеркивает их, выделяет и усиливает.

Ключевые слова:

ценности, методология гуманитарных наук, субъективная установка, «Смысл», Блага культуры, акт оценки, «простая разнородность».

VALUES AND METHODOLOGY OF THE SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

Demirov V.V.

Demirov Vitaly Viktorovich

Advisor-consultant, Candidate of Philosophy, Belarusian Institute of Strategic Researches, Minsk, Belarus,
vitaly.demirov@gmail.com

Abstract.

The article deals with the theoretical and methodological foundations of social and humanitarian knowledge in the context of the problem of studying values in the modern era. It is shown that in the conditions of acceleration of digitalization processes that level the value dimension of information, as a rule, there is a methodological substitution of values for subjective attitudes and ideas. For the objective and scientific study of values, instead of applied sociological research aimed at aggregating such attitudes and ideas, the methodology of the cultural sciences developed in the teachings of the German philosopher Heinrich Rickert is proposed. It is proved that the general concepts of the cultural sciences do not function according to the type of formal-logical, generic-specific structures, and the

value, being general, does not level the features of the individual, but rather emphasizes them, highlights and strengthens them.

Keywords:

values, methodology of the humanities, subjective attitude, «Sinn», the Benefits of culture, the act of evaluation, «simple heterogeneity».

Введение

Актуальность данной работы обусловлена стремительным усложнением общества, коммуникационных процессов и структур. Судя по ряду современных прикладных исследований в области влияния соцсетей на поведение в онлайн и офлайн, стало понятно, что оно *зависит не столько от технических аспектов, сколько от сложной синергии с культурными и психологическими аспектами*. Создается впечатление, что роль социальных сетей как горизонтальных каналов социального взаимодействия направлена на усиление данных связей, но в ряде случаев этого не происходит.

Помимо этого, начали наблюдаться определенные сдвиги в корпоративном менеджменте и теории управления, смещающие акценты от процессов и инструментов к человеку и культуре. Стало понятно, что фундаментальной единицей успешных проектов сегодня стала именно *команда из людей, синхронизированных вокруг общих целей и ценностей, саморегулируемых посредством регулярного обмена знаниями*. Общий контекст, как показывает практика, становится намного важнее инструментов.

Данная ситуация говорит о том, что вопреки подходам и представлениям об универсальном человеке — пользователе цифровых платформ и аксиологически нейтральном потребителе эпохи постмодерна — потребность объективного и научного изучения ценностей в современном цифровом обществе стоит достаточно остро.

Ценности как объект изучения

Феномен ценностей имеет междисциплинарный и сложный характер являясь объектом анализа многих наук: философии, этики, культурологии, антропологии, социологии, политологии, психологии. Каждая наука выделяет в этом феномене свой собственный предмет исследования, характеризуя тем самым разные аспекты данного конструкта: происхождение и генезис, структуру, содержание. Методология исследования ценностей предполагает выявление основных методологических направлений в теории ценностей, определение классификации ценностей, выявление методологической роли ценностей в современном обществе.

Среди западных исследователей известны работы А. Эделя, А. Мессера. Классификация Л.Н. Столовича выделяет несколько течений в аксиологии Европы и в российской историографии. Выделяются классификации В. Веркмайстера, М. Кагана, Т. Любимовой. Особый вклад в теорию ценностей и методологию социально-гуманитарного познания привнесли социологическое направление (М. Вебер и Э. Дюркгейм) и философские школы, сформированные в конце XIX — первой трети XX в. в немецком

неокантианстве. Речь идет о Марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Баденской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк) школах. Как видим, существует большое разнообразие направлений исследования ценностей: от интуитивистского и социологического до философского и логико-позитивистского [Алишев : 2002].

Нередко прикладные социологические исследования ориентированы сегодня скорее на исследование *субъективных установок и представлений*. Авторы подобных исследований допускают в данном случае методологическое нарушение, полагая, что простое агрегирование данных субъективных установок и представлений позволит им выявить общую для индивидов ценность. В данном случае целесообразно привести мнение таких исследователей в области аксиологии, как Д.А. Леонтьев, Ф.Е. Василюк, М.С. Яницкий, полагающих, что ценность не является ни предметом потребности, ни мотивом, поскольку последние всегда «корыстны» и борются только за «свой» интерес, в отличие от ценности, которая может быть «нашей», *выполняя в интрапсихическом пространстве интегрирующие функции*. По меткому замечанию Д.А. Леонтьева, ценности «не эгоистичны». В отличие от потребностей они не ограничены данным моментом и *не влекут к чему-либо изнутри, а «притягивают извне»* [Алишев : 2002].

Ценности связаны с *идеалами*, и нередко это отражается в определениях ценностей. Об этом, в частности, указывается в работах И.С. Кона, В.С. Собкина, Е.В. Шороховой и др. Например, образы художественной, публицистической литературы справедливо рассматриваются в качестве носителей культурных ценностей. И именно они являются средством представления образа для усвоения — *моделями идеального способа поведения, идеального стиля жизни*. Средой становления ценностей является этногенез и этапы исторического развития. Как отмечал Л.Н. Гумилев, во всех доступных достоверному исследованию этносах разным стадиям этногенеза соответствовало доминирование разных ценностей.

Исходя из этого, объектом анализа в нашей статье будут являться ценности сквозь призму их генезиса и развития в истории и культуре, а также методология их вычленения как *идеальных и интрапсихических моделей поведения*. Особый акцент на ценностях в разрезе исторических наук и наук о культуре делал немецкий философ и методолог Г. Риккерт. Несмотря на кажущуюся отвлеченность его концепция одна из немногих пыталась, с одной стороны, подвести строгое методологическое основание под исследования в области наук о культуре, а с другой стороны, отчетливо отличить это основание от той строгости, которая принята в естественных науках.

Специфика логики и метода наук о культуре в философии Риккерта

Как было показано, даже психологи, исследуя ценности, относили их к общему, нежели субъективно-психологического пространству. Традиционно философские концепции, которые постулировали «антипсихологизм» своих исследований и претендовали на общезначимость выводов, называли

метафизикой, исследующей трансцендентное бытие, нежели процессы реального мира.

Риккерт в этой связи заявляет, что он также исследует доопытные сущности и его выводы претендуют на общезначимость, но, в отличие от метафизики, он не исследует трансцендентное бытие — внефизическую форму существования. Его концепция говорит *трансцендентном (по отношению к личному опыту) долженствовании, о ценностях*. С фактически фиксируемых и обнаруживаемых в истории благ для познающего субъекта наук о культуре начинается познание ценностей, но это познание (как далее будет показано) отнюдь не сводится к истории и ее культурным благам. основополагающие характеристики данного типа познания заключены в основе конститутивной природы нашего сознания, являющегося «со-участником» со-бытий, нежели аксиологически беспристрастным исследователем законов эволюции природного бытия или законов пребывающей неизменности идеального бытия [Риккерт : 1998]. Для философии, представленной в форме метода, всякое неподвижное бытие должно раствориться в ходе, движении мысли. А для такого движения, наиболее адекватной и соответствующей предметной областью будет выступать динамичное, со-бытийное пространство полагания исторических ценностей.

Раскрывая сущность логико-методологических наработок, которые были сделаны Риккертом, и рассматривая ту роль, которую они оказали на развитие исторических наук о культуре и социо-гуманитарное знание, следует указать на специфику и отличие природных и исторических процессов. В этой связи приходится сталкиваться с достаточно устойчивым научным мнением, согласно которому исторические процессы детерминируются природно-психологическими, биологическими, физическими и др. законами. Обосновывая указанную позицию, обычно говорят, что люди в своих действиях направляются чувствами и эмоциями: любовью, ненавистью, тщеславием и мстительностью — или стимулами: жаждой, голодом, половым влечением. Это, в свою очередь, связывают с климатом, географическими условиями, порой даже магнитными бурями на Солнце. Безусловно, роль опыта и прочих естественных факторов (не-исторического плана), нельзя исключить полностью. Тут следует особо подчеркнуть, что *действие природных факторов реализуется только в рамках системно-теоретических, ценностно-исторических и культурно-символических форм, и сама возможность этого определяется условиями и содержанием последних*. В данном случае ориентация философии Риккерта на ценностно-нормативно-должное, а не на сущее, выражается в его следующем утверждении: «... нас занимает не столько процесс нахождения результатов и исследования в исторических науках (т.е. не систематическая логика исторических наук или система философии истории в смысле философии как наукоучения), сколько форма их изложения, т.е. логическая структура их выводов» [Риккерт : 2006, С. 42].

Таким образом, структуру указанных выводов Риккерт пытается получить не в результате анализа реальной логики конструирования и

образования исторического знания (это его мало интересует), но путем противопоставления исторического знания тому *первоначальному состоянию, с которого в сознании «все начинается»*. Эмпириокритицисты начальное состояние, существующее до всякого научно-теоретического и интеллектуально-рефлексивного постижения действительности, называли «поток ощущений». У неокантианцев указанное состояние обозначается выражениями типа «воззрительная действительность» (Коген) или «*простая разнородность*» (Риккерт), которая совпадает с самой действительностью и не входит не в одну науку. Причем в данном случае не важно, с обобщающим или индивидуализирующим способом образования понятий мы имеем дело. Любой из этих способов заведомо содержит в себе селектирующие критерии и фильтры научного и практического освоения действительности. Она, в своем сущем состоянии, являет собой своеобразную «вещь в себе», недоступную не только формально-научному исследованию, исторически-содержательному рассмотрению или здравому смыслу, но даже простому восприятию. *Таким образом, и сама «историческая действительность», и общее стремление историков излагать события так, как они есть на самом деле или имели место быть, не являются предметом интереса Риккерта.* Он, заключая в скобки реальный процесс исторического исследования, артикулирует лишь способ репрезентации исторического материала в виде чистой аналитики или априорно-логической структуры для конкретной деятельности разума, погруженного в ценностный универсум культуры. Таким образом, действительность сама по себе, сущее как таковое, мир бытия и реальности, выносятся за рамки любых форм научного познания, дабы избежать разработки эксплицитных критериев преодоления гносеологической пропасти между познающим и познаваемым, а также решения проблемы онтологической референции теоретических и знаково-символических конструкций.

По мнению неокантианцев, на основе науки происходит овладение историей, что в свою очередь ведет к самоосвобождению человека, прежде всего от самой реальности и ее законов. Человек, конструируя и выстраивая законы своего нового идеально-символического мира, наделяет его базовым, онтологически конститутивным бытием. Нечто подобное имеет место и в рамках различных семиотических концепций. Соссюровская модель знака, к примеру, не включает какого-либо прямого указания на реальность вне знака. В этой модели означаемое есть только ментальный концепт (хотя и концепт может, конечно, указывать на что-то в воспринимаемой реальности), в силу чего в ней исключается указание на какой-либо объект в мире, что, в общем, определяет его концепцию значения как чисто структурную. Такая модель предполагает, что язык не отражает реальность, но, скорее, конструирует ее.

К реальности культура продвигается не посредством установления истинного понятия последней (это невозможно ввиду принципиальной иррациональности мира как он есть сам по себе), но посредством все более возрастающего собственного самопрояснения. Это прояснение происходит, разумеется, посредством языка. А раз последний не является инструментом

репрезентации некой структуры, устанавливающей связь между предметом и его смысловым содержанием, его функцией является *не установление истины, а выработка критериев значимости и убедительности идей в той или иной системе аргументаций*. Культура, в этом свете, будет представляться как совокупность системных ансамблей аргументативных и деятельностных практик. Историческая смена этих практик задает парадигмальные рамки для коммуникативно-конвенциональной функции языка как универсального транслятора общезначимого смысла, связывающего мир ценностей с действительностью. Ибо только под углом ценностей элементы действительности могут подвергнуться существенному, смысловому истолкованию [Библер : 1991].

Поэтому мышление, нацеленное на реальное познание вместо того, чтобы искать некую основу и единство, должно заняться обнаружением и экспликацией такой связи, в которой соотносимые элементы сохраняли бы свою аутентичность и особенность. Причем особенности соотносимых элементов, не должны быть завершены, объаты или, тем более, размыты некой единой сущностью. Именно на выявление и экспликацию такой связи направлены методологические поиски концепции Риккерта. Функцию подобной связи, согласно представлениям Риккерта, выполняет срединное царство смысла (Sinn) [Риккерт : 1998]. Обладая транзитивным статусом и связывая, соответственно, ценности с действительностью, «смысл» выходит за пределы простого бытия, в том числе и ментально-психического, которое является начальной точкой отсчета для его вербально артикулированной репрезентации в мире. Но, при этом, «смысл», будучи присущим акту оценки в этой начальной точке, не сводится к этому акту. Даже субъективирующий метод, который Риккерт обозначает как необходимый элемент перехода от застывших результатов исторической динамики культуры к креативному источнику их возникновения, не является нацеленным на выявление бытия акта переживания. Подобный вопрос может рассматривать экспериментальная психология, предметно сфокусированная на процессе познания как на некоем реальном процессе. Соответственно, указывая на чисто методологические нюансы, вместо процедуры понимания актов переживания (что имело место у Дильтея), Риккерт предлагает процедуру *истолкования как проникновения в срединное «царство смысла»*. Дабы подвергнуть культурные Блага истолкованию, прежде всего, следует отчетливо понимать, что, проникая по ходу истолкования в «царство смысла», мы не ищем ни бытия акта переживания, ни ценности данного акта. «Смысл», в каждый момент истолкования, предстает для нас в виде актуализации структурно-методологического принципа и механизма связи ценностей с действительностью. «Смысл», с одной стороны, как выкристаллизованный и оформившийся результат, скрыт в Благах культуры, а с другой стороны, в виде начала, является сокрытым в акте переживания «значением для ценности». В этой связи, видно, что *«смысл» не совпадает с ценностью, но лишь указывает на нее в форме того или иного значения* [Риккерт : 1998]. Таким образом, царство смысла, не обладая самостоятельным и аутентичным бытием,

пролегает своеобразной границей регулятивов, норм, принципов и значений, благодаря которой, несмотря на наличие связи и общности между альтернативными царствами (наличие этой связи — условие существования культуры вообще), они сохраняют свою обособленность и аутентичность (что является источником существования разума вообще, деятельность которого основывается на пред-полагании, проведении границ и расчленении).

Методологическая артикуляция этого срединного царства и границы, начинается с того, когда мы хотим понять, как Ценности связываются с действительностью в Благах. Адекватное понимание этого «как» возможно только в том случае, если мы возьмем верный курс на его реализацию. Этот курс состоит в том, чтобы истолкование начинать с Благ, в которых Ценности имеют свою завершенную и законченную форму, предстающую для субъекта культуры в виде некой иррациональной формы. Рационализация этой формы, начинается, в сущности, с экспликации субъективного отношения к ценности, которое реализуется не иначе как в акте оценки. Таким образом, линия рационализации и истолкования проходит от готовых Благ к процессу их кристаллизации в субъективном акте оценки. Прослеживая структуру последнего и ориентируясь, по ходу, не на экспликацию непосредственного акта переживания, который, в сущности, так же нам не доступен, как и действительность сама по себе, а на выявление формы включенности субъекта в мир культуры, мы занимаемся не фактическим исследованием сущности и природы того или иного предмета, но исключительно методологическим поиском.

Выбор существенного в рамках методологического поиска естественных наук необходим некоторый руководящий принцип. На основании последнего возможно эмпирическое сравнение и теоретический анализ, выявляющие совокупность общих характеристик и законов, присущих ряду явлений. К такому ряду явлений, как известно, могут быть приписаны не только природные объекты, подчиненные естественной необходимости, но и духовные феномены, экстраполяцию в отношении которых, элементов этой необходимости еще следует доказать [Гайденко : 1991]. В данном случае подразумевается, что все достижения экспериментальной психологии осуществлены на основе *генерализующего метода*, занятого поиском соответствующего руководящего принципа для экспликации необходимости и закона. Но, принимая данное положение, утверждает ли Риккерт обратное? Являются ли свободные основания функционирования духовной жизни причиной произвола и неопределенности в манифестации ее феноменов, а также отсутствия единого принципа и закона, позволяющего осмыслить ее продукты? Риккерт, отвечая на данные вопросы, констатирует, что духовная жизнь, с результатами которой имеют дело науки о культуре, безусловно, не скована причинной необходимостью и универсальными законами. Но это своеобразие предмета наук о культуре вовсе не дает нам оснований считать, что его осмысление носит ненаучный характер. Более того, Риккерт пытается показать, что само принципиальное своеобразие исторических наук о культуре состоит не в том, что они имеют дело с иными объектами, кардинально

отличными то естественных. Напротив, один и тот же процесс может служить предметом научного исследования со стороны различных методов. Можно, к примеру, говорить о некоторых естественных предпосылках исторического процесса, строить математические модели социо-культурного развития или подобно Кассиреру полагать способ математического образования понятий в качестве эталона для гуманитарного познания. Так же можно пытаться вычленять некоторые аксиологические предпосылки, двигающие осмыслением естественных предметов. Для Стива Хокинга, к примеру, колоссальная теоретическая ценность современных теорий происхождения материи, состоит, кроме всего прочего, и в их определенном сходстве с ключевым христианским положением о возникновении мира «из ничто» [Назаров : 1984].

Так же нельзя выводить специфические отличия наук о природе и культуре, исходя из методологической альтернативы — причинность или телеология. История так же, как и естественные науки, должна заниматься рассмотрением причинных связей, но с тем уточнением, что «...в истории принимаются во внимание лишь *индивидуальные причины*, которые именно во всем своем своеобразии оказались значительными для реализации культурных благ, и эту «телеологию» ни в коем случае нельзя противопоставлять причинности» [Риккерт : 2006, С. 106]. Данное обстоятельство говорит нам, прежде всего, о том, что методологически-индивидуализирующее рассмотрение причинных связей нельзя выводить из противопоставления генерализирующим формам образования понятий. Иначе говоря, вместо того, чтобы увидеть логическую структуру исторического образования понятий, мы сведем ее к индивидуальной и субъективной оценке. В то время как следует четко разграничить «теоретическое отнесение к ценности» и оценку. Последней, как говорит Риккерт, следует избегать не только естествознанию, но и индивидуализирующей истории. Для истории сама возможность избегания оценок произрастает из того, что исторические события — не просто атомарно происходящие явления, но некие элементы и стадии в ряду развития. Разумеется, это развитие не должно пониматься в виде некоего естественного, циклически повторяющегося процесса. Цель такого процесса состоит в устойчивом воспроизведении форм, гармонизирующих протекание цикла. Для истории как конкретного воплощения движения человеческого разума характерна векторная направленность к новым формам и стратегиям развития человеческого духа. Несмотря на то, что многие четко ассоциируют историю с некой традицией, Гегель, верно заметил, что единственный урок, который нам преподает история, состоит в том, что она еще никого и ничему не научила. Т.е. ее функция заключается не в том, чтобы описать какие-то универсальные модели (случившиеся в прошлом) и определить непреложные законы их развития. На примере исторических событий мы скорее видим, как не следует делать, если мы хотим культивировать новую форму реализации исторического процесса [Библер : 1991]. Установить некие индивидуальные причины, вносящие связь в элементы и стадии в ряду исторического развития, историк пытается на основе стремления конституировать логически

состоятельные и жизненно креативные формы актуального единства ценности и действительности в современной историку культуре. Одновременно с постижением этого единства историк обретает принцип соединения существенных элементов исторического развития (исторической действительности). Этот руководящий принцип, лежащий в основе исторического образования понятий, обуславливает специфику содержания этих понятий. *Это содержание включает в себя не экземпляры или элементы ряда, полагаемые в рамках индифферентной по отношению к ценности родовидовой структуре, но конкретные и особенные индивидуальности, схватить которые в мертвяще-всеобщих схемах не представляется возможным.* Но, как уже стало ясно из предшествующего изложения, Риккерт вовсе не считает, что постижение этих индивидуальностей связано с неким иррациональным и непосредственно интуитивным схватыванием, чуждым какому бы то ни было научно-селектирующему принципу отбора существенного. «Отсюда вытекает, что и для исторических наук о культуре действительность распадается на существенные и несущественные элементы, а именно на исторически важные индивидуальности и просто разнородное бытие» [Риккерт : 2006, С. 85]. И несмотря на то, что всякое бытие и действительность воплощают в себе индивидуальное многообразие, культурным значением «индивиды» этого многообразия сами по себе и изначально не обладают. Исходя из этого становится понятным, почему особенность наук о культуре не порождается тем, что они имеют дело с некой неоднородной действительностью конкретно-индивидуальных объектов. Дело обстоит вовсе не так, что природные объекты выступают результатом некой структурно-формальной генерализации, а исторические индивидуумы выступают результатом непосредственного схватывания самой разнородности, в том, что она есть «сама по себе». Это, в принципе, заблуждение говорит Риккерт: «Из необозримой массы индивидуальных, т.е. разнородных, объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, которые в своей индивидуальной особенности или сами воплощают в себе культурные ценности, или стоят к ним в некотором отношении» [Риккерт : 2006, С. 85]. Попытка истолковать, вычленив выкристаллизованные в культурных благах ценности отличается от простого «описания» единичного, которое, само по себе, еще не представляет собою науки. Необходимость и общезначимость подобного истолкования не находит в глазах многих ученых столь же эксплицитного и аподиктического обоснования подобного естественнонаучному объяснению. Причину этого Риккерт видит в том, что исторические понятия редко выражаются в абстрактных формулах или определениях. Зачастую, к сожалению, наглядные образы, в которых репрезентируется содержание исторических понятий, закрывают от нас те логические схемы и контуры, в которых артикулируется смысл исторических фактов и культурных ценностей. К такой схеме относится, как мы уже упоминали, теоретическое отнесение к ценности. «Там, где нет этого отнесения, там события неважны, незначительны, скучны и не входят в историческое изложение, тогда как естествознание не знает

несущественного в этом смысле» [Риккерт : 2006, С. 97]. Причем для истории как эмпирической науки в равной мере характерно стремление избегать неадекватных огрублений, преувеличений и субъективной оценки. История не занимается проблемой значимости ценности; имея дело с ценностями, она не превращается в оценивающую науку, т.к. теоретическое отнесение к ценностям остается в области установления фактов, оценка же выходит из нее. Разумеется, суть ценностей, как замечает Риккерт, состоит в их значимости, а не фактичности. Но сама возможность рассмотрения ценностей в ходе исторического анализа, возникает из того, что они «...фактически оцениваются субъектами и поскольку поэтому некоторые объекты рассматриваются фактически как блага» [Риккерт : 2006, С. 58] Эта фактическая сторона ценностей возникает из их связи с действительностью, и только на основе этой связи и принципов ее реализации возможны исторические науки о культуре с их собственной логической структурой выводов.

Заключение

Таким образом, только с раскрытием специфики принципов, руководствуясь которыми историческое исследование получает свои выводы, для нас становится очевидным, что история является не просто дескриптивным описанием конкретных и уникальных событий. Стройность концептуального подхода Риккерта вырисовывается во многом исходя из того, что он игнорирует философский анализ понятия исторической объективности. Вполне достаточно, согласно его взгляду, ограничиться понятием эмпирической объективности исторических фактов, которые заведомо до исследовательской констатации и рассмотрения имплицитно в себе форму всеобщности культурных ценностей. Всеобщность и «объективность» последних является тем, за счет чего преодолевается произвольная организация структуры исторического исследования. Не выходя за границы констатации значимости, эмпирически фиксируемых в культуре, под углом универсальной ценности, благ, историк методологически корректно, базируясь на принципах собственной науки, подводит особенное под «общее». Кардинальное отличие этой процедуры от той, что имеет место в естественных науках, состоит в разнице того, что мы, в том или ином случае, подразумеваем под «общим». Но вовсе в том, что в одном случае мы имеем дело с обобщающим и универсализирующим объяснением, а в другом, с наглядно-образным описанием или конкретно-непосредственным пониманием единичного. Более существенно в данном случае то, что в отличие от наук о природе, для которых «общее» предстает в виде законов, понятий, абстрактных схем и моделей, полагающих свои объекты в качестве взаимозаменяемых экземпляров (наподобие математических переменных), имеющих схожую структуру, для наук о культуре, «общее» — это ценность, которая имеет объективную и общезначимую природу и является, при этом, необходимым образом связанной с единичным и индивидуальным историко-культурного процесса.

В этом процессе развития «исторических индивидуумов» следует вычлени́ть под углом общезначимой ценности *индивидуальные причинные связи*, вне которых разрозненный и хаотичный материал исторических событий и реалий никак не мог бы репрезентироваться в качестве научного. Выходит, что ценность, будучи «общим» специфического статуса, не функционирует по типу формально-логической, родовидовой структуры, т.е. не является некой общей сущностью (родом), вбирающей в себя ряд единичных объектов. Эти объекты, объединяясь по ряду свойств, должны иметь хотя бы один (можно и более) признак, присущий им всем, и который, соответственно, лежит в основании родового понятия, замыкая его экземпляры на том или ином денотате. Поэтому та или иная общая категория или понятие никогда не может найти развитие на основе и исходя из собственных элементов. Они, замыкаясь той или иной редуцирующей и классобразующей чертой, являются индифферентными элементами структурно-формального описания, которое вместо того, чтобы объяснять, в чем состоит сущность исследуемых объектов, пытается вычлени́ть механизмы инструментально-эффективной взаимосвязи этих объектов. К примеру, существует несколько в равной мере допустимых интерпретаций квантовой физики (наверное, могут быть еще). Это, можно сказать, наглядное подтверждение того тезиса, что каждая система интерпретаций, которая не нарушает истинности сформулированных математических отношений, т.е. основывается на законах и принципах формально-символического комбинирования, имеет право на жизнь. Конкретно-содержательное наполнение пропозиционных структур, в данном случае, имеет вторичное значение.

Совсем иные научные приоритеты и исследовательские подходы выдвигают перед собой науки о культуре. Общее и объективное в этих науках не редуцирует подлежащие научному рассмотрению «индивиды» к каким-то универсально-замыкающим их моделям и структурам. *Ценность не является результатом какого-нибудь тождества, синтеза, акта познавательной деятельности. Она, будучи общим, не нивелирует особенности единичного, а скорее подчеркивает их, выделяет и усиливает.* Ценность, соответственно, следует кардинально отличать от родового понятия, которое всецело определяется через дизъюнкцию видовых, и к которым оно сводится как к своим кирпичикам. Ценность необходимым образом связана с единичным и индивидуальным, с которым она резонирует и соотносится, в котором она постепенно развивается, преломляется и отражается богатейшим содержанием культурных форм — благ.

Проблема методологии объективного исследования ценностей в контексте исторических событий имеет сегодня особое значение на фоне трансляции сетевой культурой интернет-пространства новых смыслов и ценностей эпохи постмодерна. Главная задача заключается в их обнаружении и отличии от субъективных установок и представлений, в выделении их конкретной этнокультурной специфики и окраски, а также понимания возможных поведенческих моделей, обусловленных как цифровыми

коммуникационными инструментами, так и интрапсихическими регулятивами оценки.

Литература

- Алишев Б.С. Психологическая теория ценностей (системнофункциональный подход): дис. ... докт. психол. наук / Б.С. Алишев. Казань, 2002. 367 с.
- Асмус В.Ф. Учение логики о доказательстве и опровержении. М.: Госполитиздат, 1954.
- Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры. М.: Политиздат, 1991.
- Гайденко П.П. Вильгельм Дильтей // Современная западная философия / Ред. В.А. Лекторский. М.: Политиздат, 1991.
- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.
- Добрянов В.С. Методологические проблемы теоретического и исторического познания. М.: Мысль, 1968.
- Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX столетия. М.: Логос, 2000.
- Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987.
- Назаров И.В. Научная гипотеза как средство достижения истины // Объективная истина в науке: диалектика формирования и обоснования: Сб. науч. тр. Свердловск: Изд. УрГУ, 1984.
- Петров Ю.А., Никифоров А.Л. Логика и методология научного познания. М.: МГУ, 1982.
- Поппер К.Р. Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992. №10. С. 65-75.
- Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
- Риккерт Г. О границах естественнонаучного образования понятий. С.-П.: Наука, 2006.
- Теория познания: В 4 т. Т. 3. Познание как исторический процесс / РАН. Ин-т философии; Под ред. В.А. Лекторского, Т.И. Ойзермана. М.: Мысль, 1993.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИЗМЕРЕНИЯ ЦЕННОСТЕЙ ИТ СПЕЦИАЛИСТОВ

Дерюгин П.П., Баннова О.С., Сидорова А.Н., Попов Р.Е., Камышина Е.А.

Дерюгин Павел Петрович

доктор социологических наук, СПбГУ, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, ppd333@rambler.ru, ORCID 0000-0002-5380-8498

Баннова Олеся Сергеевна

аспирант, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, bannova-o@mail.ru

Попов Роман Евгеньевич

аспирант, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия, popov_re@list.ru

Сидорова Анна Николаевна

аспирант, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия, elonielle@gmail.com

Камышина Елена Александровна

аспирант, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, kamyshina.elena@gmail.com

Аннотация.

Целью данного исследования является систематизация методологических принципов построения методики измерения и оценки ценностей ИТ специалистов. Главной задачей исследования является конструирование

положений, которые раскрывают ценностные ориентации новой социальной группы (ИТ). Предыдущие исследования показали необходимость совершенствования системы параметров, при помощи которых описываются характеристики ценностей определенных социальных групп. Разработанная методика послужит инструментом для анализа социодинамики ценностей среди ИТ специалистов различных стран.

Ключевые слова:

человеческий капитал, ценностные ориентации, методология, социодинамика ценностей, молодёжь.

METHODOLOGICAL BASIS FOR MEASURING THE VALUES
OF IT SPECIALISTS

Deryugin P.P., Bannova O.S., Popov R.E., Kamyshina E.A., Sidorova A.N.

Deryugin Pavel Petrovich

Doctor of Sociological Sciences, St. Petersburg State University, Russia; St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, ppd333@rambler.ru, ORCID 0000-0002-5380-8498

Bannova Olesya Sergeevna

Post-graduate student, St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, bannova-o@mail.ru

Popov Roman Evgenyevich

Postgraduate student, St. Petersburg State University, Russia

Sidorova Anna Nikolaevna

Postgraduate student, St. Petersburg State University, Russia, elonielle@gmail.com

Kamyshina Elena Alexandrovna

Post-graduate student, St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, kamyshina.elena@gmail.com

Abstract.

The purpose of this research is to systematize the methodological principles of constructing a methodology for measuring and assessing the values of IT specialists. The main goal of the research is to establish statements that reveal the value orientations of a new social group (IT). Previous studies have shown the need to improve the system of parameters, with the help of which the characteristics of the values of certain social groups are described. The developed methodology will serve as a tool for analyzing the sociodynamics of values among IT specialists from different countries.

Keywords:

human capital, value orientations, methodology, sociodynamics of values, youth.

Введение

Диагностика социодинамики ценностей и ценностных ориентаций ИТ специалистов формировалась на основных принципах социологии Г. Зиммеля и В.А. Ядова [Гусак : 2018; Ядов : 1995]

В основе специальной диагностики лежит методика П.П. Дерюгина по построению и анализу ценностной сети [Дерюгин, Лебединцева : 2020] Данная методика содержит 24 качества личности, которые относятся к 4 группам ценностей (таблица). К текущим группам была добавлена пятая, которая отражает цифровые качества. Таким образом, фиксируется формирование уникальной системы ценностей, отражающей специфику цифрового общества [Рассказов, Сморгунов]

Таблица

Группы ценностей

Деловые качества	Целеустремленность, прагматизм, преуспевание, расчетливость, лидерство
Коммуникационные качества	Межличностная коммуникация
Коллективистские качества	Командный дух, альтруизм, оказание помощи другим, доброжелательность, уважительное отношение к людям, забота о других
Качества «хорошего человека»	Свободолюбие, скромность, терпимость, открытость, правдивость, адекватность

Понятие «ценностные ориентации» включает в себя социальные, исторические и культурные основы, связанные с деятельностью человека. Именно система ценностных ориентаций определяет содержательную сторону направленности личности и формирует отношение к себе, к окружающим людям и миру в целом [Камолов : 2018] Кроме того, выстраивается мировоззрение и мотивационная жизненная активность, формируется основа жизненной концепции и философии.

В условиях развития единого мирового рынка и открытости общества различным системам ценностей, в том числе других стран, в условиях конформизма становится актуальным изучение социодинамики ценностей ИТ специалистов. Появляется необходимость в системном научном анализе особенностей ценностей специалистов ИТ бизнеса как в России, так и за рубежом, в различных социальных, профессиональных, общественных и личностных направлениях.

Ценности ИТ специалистов выделяют их в особую социальную группу, которой характерны специфические цели и средства достижения результатов. Они по-другому воспринимают окружающую реальность, имеют свой собственный взгляд и оценку на события, вещи, факты и т.д. Ценности, являясь объектом социологической диагностики, позволяют изучить ИТ специалистов как особую социальную группу и раскрыть противоречия и специфику отношений внутри социальной среды ИТ сообщества [Дерюгин, Баннова : 2021]

Исследование

В эмпирической части исследования был использован метод свободных ассоциаций, в основе которого лежит контент-анализ текстов эссе студентов технологического факультета. Данная группа респондентов ответила на вопрос о своих представлениях о наступающей цифровизации и ценностях современного российского общества. Участие принимали студенты технического факультета СПбГЭТУ «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина). По итогам было проанализировано 80 работ. Исследование проводилось в сентябре—декабре 2020 г.

Результаты

Респондентами использовано 1258 слов, которые характеризуют цифровые ценности. Данные ценности можно систематизировать в иерархической последовательности по частоте использования. Чаще всего респонденты упоминали такие ценности, как гибкость, открытость, рискованность, креативность, адаптированность, аналитическое мышление, чрезмерный интерес к изучению и потреблению ИКТ, ориентированность на выгоду, стремление к комфорту.

Выводы

Осознание будущими ИТ специалистами достоинств и преимуществ цифровизации представляется как «сама собой» существующая данность, что отражает основательную их включенность в цифровой процесс.

Респондентами также отмечается стремление к постоянному развитию профессиональных умений и навыков, важности конкурентноспособности, открытости и адаптированности, владения ИКТ, что дает возможность выделить цифровые качества в отдельную группу исследования.

Значительно менее важными ценностями определяются те из них, которые характеризуют цифровое общество как общество со слабым уровнем социального взаимодействия и его разнообразия.

Результаты исследований предполагают дальнейшее изучение формирования методики для измерения социодинамики ценностей новых социальных групп.

Литература

Гусак В. В. Методологические подходы к изучению социального типа «чужак» в наследии Г. Зиммеля, А. Шюца / В. В. Гусак // Наукотеоретический альманах «Грані». 2018. Т. 21. № 8. С. 20-29.

Дерюгин П.П., Баннова О.С., Камышина Е.А., Попов Р.Е., Сидорова А.Н. Социальное и профессиональное осознание студентами инженерно-технических специальностей наступающей цифровизации (Опыт пилотажного исследования и первые итоги). Дискурс. 2021;7 (1):43-56.

Дерюгин П.П., Лебединцева Л.А., Ярмак О.В., Травин Р.А. Ценности и человеческий капитал сотрудников корпорации: опыт сетевой диагностики // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 4. С. 10-25.

Камолов С.Г. Человеческие ценности в цифровую эпоху / Фактор А.М., Камолов С.Г., Никандрова А.А // Научный журнал «Моделирование, оптимизация и информационные технологии». 2018. Т. 6. №2 (21). С. 86-103.

Рассказов С.В., Сморгунов Л.В., Лукьянченко В.С. «Цифровые» качества в ценностной сети: следствия для цифровых форматов государственной управляемости // Санкт-Петербургский государственный университет.

Ядов В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. No 3–4. С. 158-181.

ТРАНСФОРМИРУЯ САКРАЛЬНОЕ: ЦИФРОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СООБЩЕСТВА В XXI ВЕКЕ

Зимова Н.С., Фомин Е.В.

Зимова Наталья Сергеевна

кандидат социологических наук, доцент, Высшая школа современных социальных наук (факультет), МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, nzimova@mail.ru

Фомин Егор Васильевич

старший преподаватель, Высшая школа современных социальных наук (факультет), МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, fominegorv@mail.ru

Аннотация.

В статье анализируется влияние цифровых технологий на изменение отношения к сакральному в различных видах религиозных сообществ. Отдельное внимание уделено рассмотрению трансформации традиционных мировых религий и их общин верующих, а также новому феномену цифровых религий и электронных церквей, появившихся в 21 веке. Религиозная жизнь перетекает в медиaprостранство, создаются религиозные порталы, проводятся онлайн-службы, онлайн-проповеди, онлайн-исповеди, онлайн-миссионерство. В качестве теоретических оснований рассматриваются теории медиатизации религии, малых групп, виртуальных сообществ, социальных сетей. Отмечается, что социальные медиа размыли и трансформировали границы между сакральным и профанным, открыв широкие возможности для симуляции священного. В пространстве медиа верующие, посредством цифровых технологий, менее жестко отождествляют себя с конкретной общиной, вступают в различные религиозные цифровые сообщества, по-новому позиционируют себя перед другими верующими, наделяют сакральными свойствами аккаунты религиозных лидеров, общаются со священниками, молятся, скорбят, дискутируют, общаются, совершают ритуалы.

Ключевые слова:

сакральное, цифровые сообщества, традиционные религии, мировые религии, социальные медиа.

TRANSFORMING THE SACRED: DIGITAL RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE XXI CENTURY

Zimova N.S., Fomin E.V.

Zimova Natalya S.

PhD, docent, School of Contemporary Social Sciences Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia),
nzimova@mail.ru

Fomin Egor V.

Senior Teacher, School of Contemporary Social Sciences Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia),
fominegor1@mail.ru

Abstract.

The article analyzes the impact of digital technologies on changing attitudes towards the sacred in different religious communities. The transformation of traditional world religions and their communities are considered. A new phenomenon of digital religions and so-called e-churches that have appeared in the 21st century is under discussion. Religious life is moving into the media space, religious platforms are being created, with online services, online sermons, online confessions, online missionary work being exercised. Theories of mediatization of religion, small groups, virtual communities, social networks are considered as theoretical foundations. It is noted that the media have blurred the boundaries between the sacred and the profane, opening up wide opportunities for the simulation of the sacred. In the media space, with the help of digital technologies believers identify themselves less rigidly with the community, religious digital communities enter, position themselves in a new way in front of other believers. They also grant the accounts of religious leaders with sacred properties, communicate with priests, pray, mourn, discuss, communicate, commit rituals.

Ключевые слова:

sacred, digital communities, traditional religions, world religions, social media.

Распространение интернет-технологий и социальных медиа отражается на мире религиозных верований, меняет природу религиозных сообществ. Этот процесс приводит как к трансформации сообществ традиционных мировых религий, так и к появлению новых цифровых религиозных сообществ.

М. Маклюэн утверждал, что в современную эпоху появляется «новый племенной человек» с аудио-визуальным типом восприятия информации. В век электронной коммуникации люди лучше воспринимают визуальные образы, чем большие тексты письменно-печатной эпохи. Следуя этой логике, можно предположить появление нового типа религий и новых верующих с особым аудио-визуальным религиозным сознанием. Цифровые религии, основанные на технических инструментах, приведут к появлению цифровых верований и ритуалов. Традиционные религии (ислам, буддизм, христианство), которые являются текстоцентричными, будут терять влияния в мире и медленнее привлекать последователей [Рейнгольд : 2006].

Чтобы сохранить свое доминирующее положение, например, христианству необходимо быть медиатизированным, т.е. трансформироваться, учитывая специфику социальных медиа.

Г. Грив понимал под медиатизацией религии различные медиатехнологии: «цифровое аудио, видео, компьютерные игры, а также цифровые медиа, такие как веб-сайты e-mail, социальные сети, многопользовательские игры». Религия в социальных медиа нуждается в детальном изучении и постановке вопросов о внутренней структуре медиатизированной религии и религиозных сообществ, религиозного сознания и поведения. Медиатизированная трансформация изменяет традиционные религии и является причиной возникновения новых цифровых религиозных движений [Wellman, Gulia : 2018, С. 104-118].

С. Хьярвард описал концепцию, согласно которой медиа влияют не только на религиозные практики, но и на религиозную идентичность, религиозный дискурс, религиозную коммуникацию, а религия наполняет религиозным смыслом социальные медиа и интернет-среду [Hjarvard : 2012, Р. 21-44].

Мир цифровых технологий становится местом формирования новых очагов сакрального. Медиа размыли и трансформировали границы между сакральным и профанным. Возникает медиа-пространство, в котором происходят взаимодействия пользователей цифровых сообществ по поводу объектов религиозного поклонения.

Религиозные сообщества трансформируются под влиянием медиа, становясь для верующих важным источником информации о том, как религиозные лидеры видят проблемы современного общества. В социальной сети «ВКонтакте» зарегистрированы профили Далай-ламы XIV, Патриарха Кирилла, папы Франциска. Их странички можно добавить в друзья, комментировать их посты, ставить лайки, делать репосты, отправлять им сообщения.

Наиболее успешным является аккаунт лидера тибетского буддизма Далай-ламы XIV, на чей Твиттер и Фейсбук суммарно подписаны 33 млн. человек. На его страничке ежедневно публикуются сообщения о толерантном отношении к искусственному интеллекту, клонированию человека и ЛГБТ. У папы Франциска более 18 млн. в Твиттере. У Патриарха Кирилла более 600 тыс. во Вконтакте и Фейсбуке. В России работают также православные сайты «Правмир.ру», «Православие.ру», федеральные православные каналы «Спас», «Союз».

Социальная сеть в данном случае выполняет функцию сакрального пространства религиозного смысла и действия, где виртуальные (трансцендентные) объекты становятся реальными, а реальные объекты, в т.ч. люди, превращаются в цифровые.

Медиатизацию религии можно определить через новые способы существования религии с помощью цифровых средств и технологий. Существующие религиозные практики традиционных религий могут проходить как медиа и способствовать появлению новых цифровых религий.

В любом случае, они влияют на социальную реальность и изменяют ее [Кули : 1994, С. 160-164].

Переход религии, религиозных обрядов и верований в пространство социальных медиа меняет природу церкви как общины верующих (экклезиа) и феномен религиозного обращения (конверсии) [Hjarvard : 2012, С. 60-65]. Рассмотрим подробнее изменения в понимании феномена сообщества посредством цифровых инструментов.

В современной социологии принято рассматривать понятие сообщества (community) в двух смыслах: как географическую территорию, обладающей общей системой управления и как социальные объединения с внутренними моральными устоями участников, эмоциональной включенностью участников, их социальной сплоченностью.

В классическом понимании малые группы описал Ч. Кули. Он определял ее через тесные взаимные контакты членов группы «лицом к лицу», близко знакомых и оказывающих друг на друга сильное влияние. Связи внутри группы невелики, прочны, взаимодействия активны, основаны на непосредственном контакте и доверии [Отто : 2008, С. 330-335]. Отечественные авторы определяют малую группу как «единую социальную ячейку, члены которой, разделяя общие интересы, связаны друг с другом, взаимозависимы, а изменения одной составляющей группы приводят к изменению состояния и других частей» [Grieve : 2012, С. 88-100].

Итак, сообщество возможно, если у членов имеются единые материальные физические и нематериальные духовные объекты, которые являются основой для консолидации (объединения) групп, сходное мировоззрение, мироощущение и чувство привязанности (зависимости) друг от друга и от сообщества в целом. Общим консолидирующим объектом у общин верующих являются общее понимание сакрального (священного).

В цифровую эпоху силу и влияние стали приобретать виртуальные сообщества. Г. Рейнгольд определил их как «социальные агрегации, возникающие в сети интернет, в которые включено большое количество людей в течении длительного времени, которые участвуют в публичных обсуждениях, выражают эмоции, испытывают чувства, что позволяет сформировать связи личностных отношений» [Уфимцева : 2020, С. 8]. Гипотеза состоит в том, что чем больше неформальных сообществ будет исчезать из реально жизни, в т.ч. религиозных общин, тем больше будет возникать цифровых сообществ. Раньше местами, в которых велись дискуссии, проходило непринужденное общение были светские салоны, кафе, трактиры, магазины, городские площади, церкви. При наступлении цифровой эпохи они переместились в пространство медиа. Цифровые технологии стали дешевы, модны и просты в использовании, что определило их широкое распространение. Таким образом, нехватка взаимодействия в неформальных публичных сообществах, угасание пространстве реальной жизни является причиной создания и развития цифровых сообществ [Зимова, Фомин : 2020, С. 59-79].

У пользователей, соединенных друг с другом при помощи персональных компьютеров и мобильных устройств, появляется эмерджентный общественный разум. В данном типе виртуальный умной толпы управление и организация для реальных действий децентрализована, не имеет управляющего административного органа. Координация поддерживается беспроводным мобильным доступом в интернет (дешевым в XXI веке) и регулярным текстингом (круглосуточным «онлайном»).

С. Джонсон сравнивает цифровые сообщества с муравьиными колониями: «Отдельный муравей настолько глуп, насколько это возможно. Соединяйте их вместе должным образом, и вы получите спонтанный интеллект. Мобильные телефоны и другие ИКТ образуют пространство умной толпы, живущей по законам демассовизированного общества [Уфимцева : 2020, С. 252].

Б. Веллман выделяет два способа организации индивидов — через группы и через сети. Он сравнивает группы с традиционным идеалом скотоводческой общины, в котором все члены знакомы друг с другом и оказывают помощь только тем, кто включен в группу. Сети не требуют плотных связей и похожи на кластеры, в которых происходит специализированное взаимодействие, а каждый индивид формирует портфель социальных связей. Признаки виртуального сообщества:

- контактность — регулярное общение, оценивание, обмен информацией, регулярная сетевая переписка, обмен лайками и репостами;
- целостность — чувство социально-психологической общности индивидов, внешнее восприятие как сообщества;
- стабильность состава — участники являются членами сообщества длительное время, количество стабильно и резко не меняется;
- устойчивое взаимодействие — взаимная активность членов на благо сообщества, реальные дела в социальной реальности (встречи, участие в субботниках и флешмобах) [Wellman Gulia : 2018, P. 331-366].

Представители классического подхода и авторы-разработчики теорий цифровых сообществ выделяют схожие черты сообществ как формы организации людей. Сообщество возможно, если у его членов имеются общие явления, материальные физические и нематериальные духовные объекты, являющиеся основой для консолидации (объединения) групп, сходное мировоззрение, в котором общим консолидирующим объектом у общин верующих является общее понимание сакрального (священного); чувство привязанности (зависимости) друг от друга и от сообщества в целом; позитивное эмоциональное чувство по отношению к другим членам сообщества; единство интересов, целей и ценностей.

В качестве примера создания сообществ в социальных медиа покажем зарождающийся феномен цифровых религий и электронных церквей. Религиозная жизнь перетекает в медиапространство, создаются религиозные порталы, проводятся онлайн-службы, онлайн-проповеди, онлайн-исповеди, дистанционное миссионерство.

Первые попытки адаптировать религиозные практики в цифровом пространстве появились в 2004 году, когда учредила организацию i-Church¹. Это экспериментальный интернет-проект, который используется для пропаганды идей христианства. На сайте адепты англиканской церкви собирались для совместных молитв в чатах, дискутировали, читали религиозные блоги и общались. Один из пользователей пишет:

«Я ждал, когда войду в систему как новый пользователь, и с нетерпением ожидаю появления онлайн-сервиса в течение последних 2 дней, но затем я попадаю в часовню и там говорится, что мне нужен плагин».

В 2006 году студенты В. Хорн и Р. Ольке придумали, как соединить свои способности к программированию и буддийскую практику, организовав движение Гикк-буддизм. В подкастах (проект выходил в виде аудиозаписей) Хорн и Ольке беседовали с буддийскими учителями, учёными и мыслителями о технологиях, глобальной культуре, современном буддизме. К 2008 году подкаст был скачан более миллиона раз, в 2010 Хорн создал систему краудфандинга с целью сбора средств для роста компании. Они считают, что необходимо использовать технологии, чтобы развивать и распространять религиозное учение: «Буддизм или сохранит свою актуальность в цифровую эпоху или нет <...> буддизм — это набор живых традиций практики, в тот момент, когда эти традиции утратят своё значение или перестанут жить в опыте людей, они превратятся в мёртвые артефакты, которые придётся сохранять» [Гостева : 2014].

Гикк-буддисты считают, что традиционные встречи верующих морально устарели и скоро полностью исчезнут, поэтому необходимо создание «облачных сангх» — виртуальных буддийских общин. Новая модель духовных практик (ретрит) Life Retreat — длится 6-12 недель, когда онлайн проходят еженедельные собрания учителя и практикующего ученика в видеочате. Организаторы заявляют, что ретрит выступает переносом от повседневной жизни к духовной через использование новых технологий и что цифровые сообщества объединяют людей, не привязываясь к локации и случайному соседству: «можно быть членом одной общины или сразу десятка: все зависит желая верующего»².

Миссионерская церковь копимизма (*от англ. copy me — «копируй меня»*) основана в Швеции 2010 году И. Герсоном. Официально признана религией в 2011 году. Движение не признает богов и считает священным обмен информацией: «Копирование информации — священный акт. Копирование и совместное использование информации — наше религиозное право, обязанность и религиозный долг»³. Основные догмы копимизма: интернет священен; программные коды законны; знания принадлежат каждому; поиск знания — священное действие; круговорот

¹ <https://www.i-church.org/gatehouse/> (дата обращения — 06.12.2021).

² <https://www.buddhistgeeks.org/> (дата обращения — 28.01.2022)

³ <http://kopimistsamfundet.ca/> (дата обращения — 28.01.2022).

знаний — священное действие; копирование — священное действие; коммуникация — священное действие.

*«В начале был ад,
механические машины доминировали над землей,
концентрируя свое изобилие к небу.
Первой итерацией был Alerph 1,
универсальная машина Тьюринга,
рекурсивно копирующая себя».*

Здесь обыгрываются и пародируются первые строки книги Бытие Ветхого Завета. В писании «Дух Божий носился над водою», а у копимистов «механические машины доминировали над землей». Таким образом, машины, компьютеры, технические средства сравниваются с христианским пониманием всемогущего и всезнающего Бога.

Таким образом, компьютеры и мониторы, через которые происходит коммуникация с общиной или производятся совместные молитвы, перестает быть простой совокупностью проводов и материальных артефактов. Это примеры того, как рушится мир между человеческим и механическим. Верующие начинают связывать ритуалы с техническими гаджетами.

Другой особенностью является «доступность» божественного. Это в первую очередь стало возможным благодаря массовому доступу через социальные медиа. Если раньше люди ждали совместной молитвы, то сегодня Интернет позволяет получить доступ к молитве в любое время в независимости от географического положения. Таким образом, исчезает, в терминах Р. Отто, нуминозное — притягательное и пугающее чувство религиозного (храмового пространства, почитания икон, молитвы) [Сажина : 2010].

В 2009 году отечественный разработчик Д. Капралов создал Виртуальную часовню. На странице часовни можно выбрать приход; поставить свечку, если места на кандиле (церковном подсвечнике) нет (из-за большого количества пользователей), нужно подождать, когда освободится место и поставить свою; открыть молитвослов и помолиться за ближнего, выбрав нужное имя. На сайте звучит колокольный перезвон и «поют» птицы. Разработчик говорит, что проект сделан для людей, не имеющих возможности сходить в церковь.

У Церкви саентологии действует социальная сеть Scientology network¹². Она поддерживает 6 языков (русский не входит, но есть возможность включить русские субтитры). В сети можно смотреть видео в записи и прямом эфире, делиться видео и переписываться с друзьями-саентологами. Выпущено приложение для Android и IOS. Трансляции идут на популярных медиа-ресурсах Apple TV, Amazon Fire TV, Roku. В сервисах App Store и Play market приложение находится в разделе «развлечения» с возрастом доступа 12+. Можно предположить, что регулярное посещение религиозных служб влияет

¹ Организация запрещена на территории РФ.

² Scientology network <https://www.scientology.tv/> (дата обращения — 10.02.2022).

на вероятность участия людей в религиозных мероприятиях в Интернете (и наоборот).

Становление и функционирование религий в социальных медиа становится неизбежным. Процессу медиатизации, т.е. перехода исполнения ритуалов в цифровую среду посредством социальных сетей, мессенджеров, чатов, электронной почты, видеохостингов, подвергаются традиционные мировые религии. В то же время медиатизация порождает возникновение новых цифровых религий, которые обожествляют и сакрализируют технические процессы и устройства (обмен информацией, гаджеты, процессоры) и ритуалы которых реализуются в медиа.

Анализ основных характеристик медиатизации цифровых религиозных сообществ показывает неоднозначность данного процесса. С одной стороны, верующие посредством цифровых технологий могут неограниченно создавать религиозные объединения в социальных сетях, общаться с другими верующими и духовными наставниками независимо от своего географического положения, следить за деятельностью религиозных лидеров, совершать богослужения, молиться и скорбеть в социальных сетях. Верующие, активно использующие интернет, менее жестко отождествляют себя с общиной, вступают в религиозные цифровые сообщества, по-новому позиционируют себя перед другими верующими, наделяют сакральными свойствами аккаунты религиозных лидеров, общаются со священниками, молятся, скорбят, дискутируют, общаются, совершают ритуалы. Также появляются риски распространения медиатизации сакрального. Это связано с тем, что некоторые священные ритуалы не могут быть выполнены (например, целование икон). Интернет стирает границы между священным и профанным, реальным и виртуальным, наделяя обычные для обывателя сайты и ссылки на религиозных деятелей священным свойством. Однако вместе с этим у ритуалов ослабляется свойство нуминозного, ввиду отсутствия реальных физических контактов верующих, а значит, изменяется феномен священной совместной службы, молитвы, трансформируя понятия Церкви как общины верующих.

Литература

Аудитория интернета в России в 2020 году / Mediascope. 12 января 2021. URL: <https://mediascope.net/news/1250827/> (дата обращения — 08.12.2021).

Гостева А. Буддист-гик. URL:

<https://vniमतelnost.com/2014/02/17/%D0%B1%D1%83%D0%B4%D0%B4%D0%B8%D1%81%D1%82-%D0%B3%D0%B8%D0%BA/> (дата обращения — 23.11.2021).

Добринская Д.Е. Сообщества в эпоху интернета // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2018. Т. 24. №. 4. С. 59-79.

Зимова Н.С., Фомин Е.В. Особенности трансформации религиозных практик в сети Интернет // Социология религии в обществе позднего модерна. 2020. Т. 9. С. 160-164.

Кули Ч. Первичные группы // Американская социологическая мысль: Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц: тексты / сост. Е.И. Кравченко; под ред. В.И. Добренкова. М.: МГУ, 1994. С. 330-335.

Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. М.: Академический проект. 2005.

Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: АНО, 2008. 272 с.

Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. 416 с.

Сажина В.А. Социальный капитал малых групп // Вестник Московского университета. Серия 21. Управление (государство и общество). 2010. №. 3. С. 88-100.

Уфимцева Е.И. Религиозная конверсия: полипарадигмальное пространство интерпретации // Социология религии в обществе позднего модерна. 2020. Т. 9. С. 60-65.

Grieve G.P. Digital religion // Digital religion: Understanding religious practice in new media worlds / ed. H. Campbell. N.Y., 2013. P. 104-118.

Hjarvard, S. Three Forms of Mediatized Religion Changing the Public Face of Religion / S. Hjarvard; Mia Lovheim (eds.) // Mediatization and Religion. Nordic Perspectives. Goteborg: Nordicom, 2012. P. 21-44.

Wellman B., Gulia M. Net-surfers don't ride alone: Virtual communities as communities // Networks in the global village. Routledge. 2018. P. 331-366.

К МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ РЕФЛЕКТИВНОСТИ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Лебедев С.Д., Старченко Д.Г.

Лебедев Сергей Дмитриевич

кандидат социологических наук, доцент, руководитель лаборатории «Социология религии, культуры и коммуникаций» МЦСИ кафедры СОПМ ИОНИМК НИУ «Белгородский государственный университет», Белгород, Россия, ORCID 0000-0002-2545-4055, serg_ka2001-dar@mail.ru

Старченко Даниэлла Генадьевна

бакалавр социологии НИУ «Белгородский государственный университет», Белгород, Россия

Аннотация.

В статье рассматриваются методологические основания социологической интерпретации понятия «рефлексивность религии». Указанный концепт разводится с более общим понятием «рефлексивность», соотносясь с ним как содержание сознания субъекта — собственно оценка / интерпретация актуального комплекса религиозных явлений. Обосновывается тезис о принципиальной рефлексивности типического современного отношения к религии. Рефлексивность связывается с характеристиками вариативности, секулярности и объективированности представлений о религии. Авторы намечают методологические основания изучения рефлексивности религии, опираясь на ключевые положения «сильной программы» культурсоциологии Дж. Александера и социологии знания А. Шютца.

Ключевые слова:

отношение к религии, религиозность, рефлексивность, рефлексивность, рефлексивность религии.

TO THE METHODOLOGY OF STUDYING THE REFLECTIVITY OF RELIGION IN MODERN SOCIETY

Lebedev S.D., Starchenko D.G.

Lebedev Sergey Dmitrievich

candidate of sociological sciences, docent, Head of laboratory "Sociology of religion, culture and communications" MCSR Department of SOYU ION&MK National Research University "Belgorod State University", Belgorod, Russia, ORCID 0000-0002-2545-4055, serg_ka2001-dar@mail.ru

Starchenko D.G.

Bachelor of Sociology, National Research University "Belgorod State University", Belgorod, Russia

Abstract.

The article deals with the methodological foundations of the sociological interpretation of the concept of "reflection of religion". The specified concept is divorced from the more general concept of "reflexivity", correlating with it as the content of subject consciousness - the actual assessment / interpretation of the actual complex of religious phenomena. The thesis about the fundamental reflectivity of the typical modern attitude to religion is substantiated. Reflectivity is associated with the characteristics of variability, secularity and objectification of ideas about religion. The authors outline the methodological foundations for studying the reflectivity of religion, based on the key provisions of the "strong program" of cultural sociology by J. Alexander and the sociology of knowledge by A. Schutz.

Keywords:

attitude to religion, religiosity, reflexivity, reflectivity, reflectivity of religion.

Актуальность темы

Основным вопросом нашей работы является соотнесение социокультурных переменных религии и рефлексии. Эти феномены, обнаруживающие свою ключевую значимость для современных социальных систем и процессов, тесно сопряжены между собой. Как отмечает Ч. Тейлор, современный человек в силу произошедших социальных и культурных изменений объективно не может быть ни наивным верующим, ни наивным атеистом, но сочетает установки «вовлечённости» и «отстранённости», воспринимая любой свой выбор «как один из многих возможных» [Тейлор : 2017, С. 16]. Иными словами, рефлексия в обществах современности становится константой в том числе и религиозной жизни. В связи с этим соответствующая составляющая последней требует учёта и понимания, что, в свою очередь, предполагает непременным условием её научное социологическое изучение.

Феномен рефлексии религии важен для осуществления познавательной и прогностической функций социологии на предмет освоения молодым поколением не только религиозных, но и шире — гражданских, культурных и нравственных ценностей. Кроме того, специальное изучение рефлексии религии различными категориями и группами населения позволяет в перспективе существенно дополнить теоретическую концепцию религиозной

ситуации и в целом дополнить теоретическую базу социологии религии как отраслевой социологической дисциплины.

Основная часть

Религия может быть понята как институциональная сфера человеческой (социальной) жизни, исходящая из совмещения «опыта сверхъестественного и опыта священного» [Бергер : 1996, С. 346]. Соответствующий опыт «религиозных виртуозов» (М. Вебер) адаптируется к жизни сообщества людей и его культуре, которые, в свою очередь, адаптируются к нему. Результатом такой взаимной адаптации становится религиозный комплекс, включающий систему представлений, ценностей, норм, действий и человеческих объединений, занимающий определённое место в социальной системе.

За основу понимания рефлексии можно взять определение её как перманентного процесса «управления мышлением», т.е. обоснованного отбора, интерпретации, оценки и практического применения смысловых содержаний и мыслеформ, доступных социальному субъекту [Лебедев : 2012, 131]. Определяющим для рефлексии является перенос предметной артикуляции мысли с объекта на сам способ его осмысления и формирование соответствующих когнитивных структур «второго уровня». Рефлексия, наряду с предметной деятельностью и коммуникацией, является одним из ключевых видов человеческой деятельности как таковой.

В данной связи необходимым представляется развести два понятия, производные от концепта «рефлексия»: именно, рефлексивность и рефлексивность. В сложившемся дискурсе социальных наук они описывают различные модальности рефлексии, как человеческой мыследеятельности. Рефлексивность, в трактовке Э. Гидденса, определяется как «характеристика отношения между знанием и обществом и (или) исследователем и объектом, акцентирующая постоянную обращённость социальных акторов на самих себя и социальный контекст, в котором они находятся» [Гидденс, Саттон: 2019, С. 68]. Она «заключается в том факте, что социальные практики постоянно исследуются и перестраиваются в свете растущей информации об этих самых практиках, что приводит к существенному изменению характера последних» [Giddens : 1990]. В данном понятии ключевым представляется момент управления: субъекты практик заняты систематическим мониторингом своих действий, соотнося их с изменяющейся ситуацией. Иными словами, в понятии «рефлексивность» определяющим выступает «то, что» делается — то есть, перманентно направляющее действие (пере-)осмысление актором динамического контекста социальной ситуации этого действия.

В свою очередь, рефлексивность делает акцент на внутреннем содержательном аспекте мыследействия. «Рефлектированность (от лат. reflecto — отражаю) — свойство стать предметом осмысления. Рефлектировать — осмысливать» [Краткая философская энциклопедия : 1994, С. 394]. Указанное понятие описывает и раскрывает именно текст его субъективного смысла (М. Вебер) и контекст лежащего в его основе коллективного представления (Э. Дюркгейм). Соответственно, говоря о

«рефлексивности», мы подразумеваем собственно смысловое ядро социального действия, предполагаемого рефлексивностью — «то, как». Здесь, в отличие от первого подхода, делающего акцент, прежде всего, на информационном факторе управляющего воздействия, приоритетным является фактор знания в его расширенном понимании — как «всего, что считается знанием в обществе» [Бергер, Лукман : 1995, С. 30].

Как следствие, понятие «рефлексивность» предполагает контексты жизненных практик социального субъекта и ситуаций, в которых осуществляются эти практики, но при этом выносит их «за скобки» социологического анализа, сосредоточиваясь на смысловом и культурном содержании мышления этого субъекта. В соответствии с таким пониманием, рефлексия какой-либо личностью или группой религии исследуется именно как формирование, воспроизводство и изменение комплекса их оценок и интерпретаций в отношении комплекса объективных социальных реалий, объединяемых смысловым полем понятия «религия» и его производных. В отличие от сказанного, подход к изучению темы с позиций рефлексивности подразумевает анализ объективных ситуаций, действий, взаимодействий и практик субъекта относительно религии, что требует других методологических подходов и принципов (например, в ключе теории акционизма А. Турена или теории структуризации Э. Гидденса). В дальнейшем, за отдельными специально оговоренными исключениями, речь будет идти об аспекте рефлексивности.

Рефлексивность, как и рефлексивность, социальных субъектов в отношении / на предмет религии представляется верным описывать в контексте общего понятия «религиозная ситуация». В отраслевой социологии она понимается как состояние религиозности общества или его части, которое «рассматривается в двух аспектах или на двух уровнях: массового сознания и институциональном. В первом случае это характеристики религиозности населения, во втором — деятельности религиозных организаций» [Лопаткин: 1996, С. 198]. Рефлексия однозначно относится к составляющей массового сознания, но при этом рефлексия религии как явление шире, чем религиозность сама по себе. Нам представляется, что наиболее близким к понятию рефлексивного осмысления религии является концепт «отношение к религии». Под последним понимается «осмысленная позиция личности / группы в соотнесении ею себя с комплексом социально значимых проявлений религиозного характера» [Шаповалова : 2022]¹. При этом в такой позиции может быть выделен аспект действия, связанный с заниманием личностью или группой некоторого объективного положения относительно религии в целом и конкретных религиозных «представительств» в частности, и аспект переживания / мышления, связанный с субъективной оценкой и интерпретацией тех или иных проявлений религии. Первый аспект подпадает

¹ См. статью указанного автора в данном сборнике.

под понятие «рефлексивность», тогда как второй — под понятие «рефлексивность» религии.

Рефлексивность религии получает чрезвычайно высокое практическое значение в контексте её рефлексивности реальной повседневной жизни в свете того обстоятельства, что современный (модерный) человек, по причине объективных социокультурных процессов, оказался существенно дистанцирован от религиозных оснований социального знания. Эмпирически это выражается в «разорванности традиции», когда значительное большинство людей в обществе не получают первичной религиозной социализации, или же она прерывается на ранних стадиях. В результате они так или иначе приходят к осмыслению и, в той или иной мере, пониманию религиозных явлений, но иным, опосредованным путём: не «изнутри», а «извне» религии, как отчуждённо-опредмеченной сферы социальной реальности. И в значительной степени от этих контекстов и подтекстов зависит мировоззренческое и жизненно-практическое самоопределение человека: в частности, его позиционирование в отношении к религиозной сфере в целом, к конкретным религиям и конфессиям, их носителям, их социальным инициативам и культурному наследию.

Указанное обстоятельство, которое представляется фундаментальным для понимания отношения современного человека к религии, определяется двумя факторами. Во-первых, как уже отмечалось выше, мы уже не можем наивно, как в прежние эпохи, принимать какую бы то ни было мировоззренческую позицию, не осмысливая её «параллельно» извне. Это означает, что на уровне социального знания сформировались, развились и устойчиво воспроизводятся в культуре такие смысловые подмассивы, которые можно назвать знаниями «второго порядка» и которые автономны по отношению к нашим исходным мировоззренческим основаниям. И более того, это означает, что для современного человека типичной становится ситуация, когда эти знания «второго порядка» в реальной жизни становятся для него первичными и исходными. Это полностью соответствует логике системного развития, когда условия управления закономерно превращаются в объект управления: происходит «перенос управления со следствия на причину» [Голицын, Петров : 2005, С. 89]. Иными словами, теперь уже не столько частные моменты оценок и интерпретаций «автоматически» задаются исходными мировоззренческими — например, религиозными — категориями, сколько, наоборот, сам мировоззренческий выбор делается рефлексивно, исходя из суммы частных индивидуальных и групповых оценок и интерпретаций.

Во-вторых, это внешнее осмысление, как правило, формируется не собственно религиозными, но светскими контекстами отношений и культурных смыслов, составляющих обычно неосознаваемое фоновое основание наших оценок и интерпретаций [Лебедев : 2012, С. 133-136]. Как отмечает А.И. Кырлежев, «светская культура последних столетий обладает своим собственным знанием о религии и соответствующим её пониманием — интерпретациями» [Кырлежев : 2015, С. 44], опирающимися на тот подход к

религиозным явлениям, «который сложился в рамках секулярной идеологии и секулярной науки» [Кырлежев : 2015, С. 54]. Поэтому можно сказать так, что дистанция социального субъекта от религиозного и секулярного «фона» асимметрична: по словам Ч. Тейлора, именно атеистическое толкование представляется современным людям «несравненно более правдоподобным», и потому «неверие стало для многих основным выбором по умолчанию» [Тейлор : 2017, С. 18]. В такой ситуации реальность сверхчувственного и сверхразумного высшего начала воспринимается как нуждающаяся в доказательстве, тогда как интерпретации, «не нуждающиеся в этой гипотезе» (П.С. Лаплас), таких доказательств не требуют, поскольку укоренены в «фоновом» секулярном знании.

Как следствие, мы можем сделать теоретический вывод, согласно которому типическое отношение человека современных (позднемодерных) обществ к религии является: 1) принципиально рефлексивным / рефлексивным; 2) исходно светским (секуляризованным). Это означает, что базовые смыслы социальной жизни, в конечном итоге определяющие действия и поведение социального субъекта в «религиозном поле» (термин П. Бурдьё), следует предварительно определить как:

1) принципиально вариативные, предполагающие разнообразие и возможность пересмотра любых их содержательных моментов, в том числе базовых оснований [Донати : 2019, С. 171]¹;

2) в значительной, если не преобладающей, степени сформированные в секулярных, а не собственно религиозных, контекстах;

3) предполагающие в этой связи изначально подход к религии «извне», как к области социально объективированной реальности.

Указанные концептуальные позиции требуют применения к теоретическому и эмпирическому анализу религиозных отношений и религиозных изменений в современных обществах «сильной программы», образец которой в современной социологии задан направлением «культуральной социологии» Дж. Александера и его последователей.

Основной принцип «сильной программы» Дж. Александера состоит в утверждении «культурной автономии». Если традиционный подход социологии культуры рассматривает эту последнюю как зависимую переменную, то в культуросоциологии она «является «независимой переменной», которая относительно автономна в своём влиянии на действия и институты и вносит в них столь же важный вклад, как и более материальные и инструментальные силы» [Александрер : 2013, С. 59]. Это предполагает то, что культура становится «структурой столь же объективной, что и любой более материальный социальный факт» [Александрер : 2013, С. 89]. Второй её принцип — требование «полной и убедительной герменевтической

¹ «С феноменологической точки зрения религиозное чувство всё менее принадлежит стабилизированным (устоявшимся) во времени культурам и всё более трансформируется в поиск» (Донати П. Реляционная теория общества. Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М., 2019, С. 171).

реконструкции социальных текстов» [Александр : 2013, С. 62]. Третий, и главный, на наш взгляд, принцип «сильной программы» Александра — видение причины социального действия «в самих акторах и способах действия», а именно в их культурной подоплёке, с установкой на детальное установление влияния культуры «на то, что реально происходит» [Александр : 2013, С. 64].

Соответственно, в ключе указанного методологического подхода, основным фактором, определяющим отношение человека к религии в его формировании, закреплении, поддержании и изменениях, выступает комплекс смыслов, создающий в его глазах смыслообраз религии вообще и в её конкретном проявлении в частности. То же относится к коллективным социальным субъектам, от группы до общества в целом. Данный подход предполагает далее, что лежащий в основе социального действия (реального или возможного) в отношении религии латентный культурный текст может и должен быть реконструирован социологическим методом. И, в итоге, он предполагает, что именно содержание этого подлежащего реконструкции текста раскрывает основную причину выбора человеком действия в отношении различных проявлений религии и специфики такого действия.

Наконец, ключом к непосредственно аналитической модели рефлексии религии выступают положения теории социологии знания — жизненного мира А. Шютца. Согласно ей, для того, чтобы понять общий для всех социальный мир, нужно понять, как его интерпретирует каждый из нас — именно, «как поле своего возможного действия и ориентации, организованное вокруг его личности особым образом, с учётом его планов и вытекающих из них релевантностей» [Шютц : 2003, С. 102]. Эта теория развивает концептуальное положение социологии М. Вебера, гласящее, что «только отдельные стороны бесконечных в своём многообразии отдельных явлений, те, которым мы приписываем общее культурное значение, представляют для нас познавательную ценность, только они являются предметом каузального объяснения» [Вебер : 2004, С. 228]. Иными словами, социологическому анализу подвергается культурный смысл, рефлексивно спроецированный изучаемым субъектом на свою жизненную ситуацию в контексте своих осуществляемых и возможных в ней ориентаций и действий.

Такая рефлексия организуется строго определённым образом. В соответствии с теорией А. Шютца, человек, действующий в контекстах своей повседневной жизни (актор) организует своё знание социального мира «не в терминах какой-либо научной системы, а в терминах, релевантных своим действиям» [Шютц : 2003, С. 193]. Он группирует доступный мир вокруг себя, выстраивая его как потенциальное поле доминирования и избирательно сосредоточиваясь на тех его элементах, которые могут служить ему в качестве практических целей и средств их достижения. Как следствие, у него формируется «дифференцированное знание о релевантных элементах в соответствии с их значимостью» [Шютц : 2003, С. 193].

Такое знание, в сравнении его с системой научного или философского знания, выглядит внутренне некогерентно, оно содержит многочисленные

лакуны, противоречия и неясности. Тем не менее, оно весьма последовательно в реализации своего основополагающего принципа — практической ориентированности («прагматизма») [Шютц : 2003, С. 177]. В структуре реальности человеком выделяются и обозначаются наиболее значимые для него моменты, которые рефлектируются — «различаются» тонко и дифференцированно, тогда как все прочие моменты различаются лишь относительно и нестабильно.

В этой связи А. Шютц формулирует два основополагающих понятия, описывающих логическую структуру такой рефлексии: «релевантность» и «типизация». Релевантность может рассматриваться как своего рода «количественный» показатель значимости некоторого элемента реальности, как «удельный вес», коэффициент, который придаёт этому элементу характер практического интереса к нему со стороны субъекта. Шютц предлагает выделять в структуре «жизненного мира» и его конкретных составляющих несколько «доменов релевантности», которым соответствуют различные уровни «нагруженности» знанием: от «эксплицитного знания того, к чему стремятся как к цели», до области необоснованных надежд и допущений. Нулевой релевантности соответствует абсолютное незнание [Шютц : 2003, С. 193].

Типизация может быть понята как качественный показатель значимости такого элемента, его конкретное «лицо», или смыслообраз, выражаемый в характерном способе его обозначения и полностью эксплицируемый через качественный анализ текстов. «В повседневной жизни мы типизируем интересующую нас человеческую деятельность только как средство для получения желаемых результатов» [Шютц : 2003, С 182]. Об этом следует помнить, чтобы не попасть в ловушку мнимо всеобщих типизаций, связанных с общепринятыми терминами — например, «религия» и производными от нее. Академические словарные определения таких понятий зачастую сильно трансформируются, попадая в реальные практические контексты жизненных миров конкретных людей, и их реальное смысловое наполнение, зачастую неявное, подлежит выявлению и реконструкции посредством специальных «наукоемких» методов анализа.

Исходя из сказанного, применительно к изучению рефлексии религии человеком (группой) в контекстах повседневной жизни, следует исходить из практического характера этой рефлексии, существенно отличающегося от рефлексии научной и в целом основанной на строгих эксплицированных логических построениях. Логика повседневного осмысления предполагает оценку / интерпретацию религии через её конкретные частные, наиболее актуальные для жизненных планов субъекта проявления, тогда как другие проявления могут просто не приниматься во внимание или переосмысливаться в ключе субъективно значимых. По этой же причине одни и те же, с научной точки зрения, явления религиозного комплекса в повседневно-практических контекстах могут оцениваться и интерпретироваться амбивалентно. Структурно-содержательные характеристики такой рефлексии призваны исходить из:

- 1) степени релевантности тех или иных проявлений религии в жизненном мире исследуемого социального субъекта;
- 2) характера типизации проявлений религии исследуемым субъектом.

Заключение

Рефлексивность формируется в контекстах рефлексивности и означает формирование, воспроизводство и изменение комплекса оценок и интерпретаций индивидом или группой в отношении некоторого комплекса объективных социальных реалий. Рефлексивность религии исследуется как социальный факт переживания / мышления, связанный с субъективной оценкой и интерпретацией явлений, обозначаемых как «религия» и её производные.

Типическое отношение человека современных (позднемодерных) обществ к религии является принципиально рефлексивным и в этой связи исходно светским (секуляризованным). Соответственно, смыслы, в конечном итоге определяющие действия и поведение социального субъекта в «религиозном поле», характеризуются как:

- а) принципиально вариативные, предполагающие разнообразие и возможность пересмотра любых их содержательных моментов, в т.ч. базовых оснований;
- б) сформированные преимущественно в секулярных, а не религиозных, контекстах;
- в) предполагающие подход к религии «извне», как к области социально объективированной реальности.

Основным фактором, определяющим отношение современного человека к религии в его формировании, закреплении, поддержании и изменениях, выступает комплекс смыслов, создающий в его глазах смыслообраз религии вообще и в её конкретном проявлении в частности. То же относится к коллективным социальным субъектам, от группы до общества в целом. В ключе культурологического подхода (Дж. Александер), лежащий в основе социального действия (реального или возможного) в отношении религии латентный культурный текст может и должен быть реконструирован социологическим методом. Содержание этого подлежащего реконструкции текста раскрывает основную причину выбора человеком действия (позиции) в отношении различных проявлений религии.

Применительно к изучению рефлексии религии человеком (группой) в контекстах повседневной жизни, следует исходить из её практического характера, существенно отличающегося от рефлексии, основанной на строгих эксплицированных логических построениях (А. Шютц). Логика повседневного осмысления предполагает оценку / интерпретацию религии через её частные, наиболее актуальные для жизненных планов субъекта проявления. В частности, одни и те же, с научной точки зрения, явления религиозного комплекса в повседневно-практических контекстах могут оцениваться и интерпретироваться амбивалентно. Структурно-содержательные характеристики такой рефлексии призваны исходить из

степени релевантности тех или иных проявлений религии в жизненном мире исследуемого субъекта и из характера типизации проявлений религии этим субъектом.

Литература

- Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М., 2013.
- Бергер П. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: 1996. С. 339-375.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат о социологии знания. М.: 1995.
- Вебер М. Наука о действительности // Ионин Л.Г. Философия и методология эмпирической социологии. — М., 2004. С. 222-230.
- Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии. 2-е изд. М.: Изд-во Высшей школы экономики, 2019.
- Голицын Г.А., Петров В.М. Социальная и культурная динамика: долговременные тенденции. Информационный подход. М.: 2005.
- Донати П. Реляционная теория общества. Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М., 2019.
- Краткая философская энциклопедия. М.: 1994.
- Кырлежев А.И. Новейшие общественно-религиозные процессы: постсекулярная перспектива // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.: 2015. С. 35-47.
- Лебедев С.Д. Рефлексивный потенциал православной культуры в России, 1990-2000-е гг.: к социологическому анализу проблемы // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 129-142.
- Лопаткин Р.А. Социологическое изучение религиозной ситуации и государственно-церковных отношений // Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). Монография / Отв. ред. Овсиенко Ф.Г., Одинцов М.И., Трофимчук Н.А. М.: 1996. С. 190-223.
- Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма. М.: 2015.
- Тейлор Ч. Секулярный мир. М. 2017.
- Шаповалова Л.В. «Отношение к религии»: социологические контексты анализа // Социология религии в обществе позднего модерна. 2022, № 11. (В этом номере).
- Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. М.: 2003.
- Giddens A. Consequences of Modernity. Stanford: 1990.

СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ В ФОРМИРОВАНИИ ЖИЗНЕННОЙ СТРАТЕГИИ ИНДИВИДА

Резанова Е.В.

Резанова Екатерина Владимировна

кандидат социологических наук, старший научный сотрудник, БИСИ, Минск, Республика Беларусь, ekaterina-rezanova@yandex.ru

Аннотация.

В статье рассматриваются теоретические и прикладные аспекты изучения социального капитала индивида в рамках структурно-функционального подхода. Сделан обзор ключевых концепций исследования социального капитала на микро-, мезо- и макроуровнях анализа и особенностей его

дефиниции. Определены основные компоненты индивидуального и организационного социального капитала: структурные (слабые и сильные социальные сети, горизонтальные и вертикальные связи в организации), содержательные (личное и обобщенное доверие индивидов, рациональное и эмоциональное доверие в организации, социальные нормы и устоявшиеся правила поведения в процессе взаимодействия в группе), целевые (выгоды, ожидания, социальная поддержка). Представлен актуальный эмпирический материал, основанный на результатах социологических исследований. Выявлены особенности социального капитала белорусов и пути его выгодного использования в рамках формирования и реализации их жизненных стратегий, в вопросах профессионального и личностного развития.

Ключевые слова:

социальный капитал, социальные сети, доверие, социальная поддержка, жизненные стратегии.

SOCIAL CAPITAL IN FORMING AN INDIVIDUAL LIFE STRATEGY

Rezanova E.V.

Rezanova Ekaterina V.

senior Researcher, Candidate of Sociology, Belarusian Institute of Strategic Researches, Minsk, Belarus, ekaterina-rezanova@yandex.ru

Abstract.

The article examines the theoretical and applied aspects of studying the social capital of an individual within the framework of the structural and functional approach. An overview of the key concepts of the study of social capital at the micro-, meso- and macro levels of analysis and the features of its definition is made. The main components of individual and organizational social capital are determined: structural (weak and strong social networks, horizontal and vertical ties in the organization), meaningful (personal and generalized trust of individuals, rational and emotional trust in the organization, social norms and established rules of behavior in the process of interaction in group), target (benefits, expectations, social support). The article presents relevant empirical material based on the results of sociological research. The features of the social capital of Belarusians and the ways of its beneficial use within the framework of the formation and implementation of their life strategies, in matters of professional and personal development are revealed.

Keywords:

social capital, social networks, trust, social support, life strategies.

Стремительное развитие концепции социального капитала в настоящее время можно объяснить тем, что ее основоположники в весьма четкой форме

определяют эффективное функционирование современного общества в таких понятиях, как доверие, социальные сети, культурные нормы, ценности и т.д. Сегодня это как никогда актуально, поскольку в общественном мнении стала доминировать исключительно высокая оценка социальных отношений, обуславливающих горизонтальную и вертикальную мобильность индивидов. Концепции социального капитала сегодня активно используются в изучении различных сторон общественной жизни: сплоченности общества, взаимодействия в сетевых структурах и в сетевом интернет-сообществе и т.д.

Конец XX века ознаменовался появлением первых стройных концепций социального капитала, его теоретико-методологического анализа и раскрытием социологической сущности данного понятия. При этом каждая концепция тяготеет к той или иной трактовке социального капитала с акцентом на определенной стороне его изучения, ввиду сложности самого понятия, а также к тому или иному уровню анализа, ввиду наличия разного рода носителей, как отдельного индивида, так и группы, и общества в целом.

На микроуровне понятие «социальный капитал» означает совокупность существующих или потенциальных ресурсов индивида, связанных с наличием устойчивой сети более или менее институционализированных отношений взаимного знакомства, признания или членства в группе [Бурдьё : 2002, С. 66]; совокупность обязательств и ожиданий, которые помогают индивиду в повседневной жизни добиваться своих целей благодаря информационному обмену с членами социального окружения и установившимся взаимоотношениям, основанным на общих моральных принципах и нормах [Коулман : 2001, С. 127]; совокупность отношений, связанных с поддержанием связей с другими индивидами, которая измеряется через степень включенности в те или иные сети, а также через характеристики самих сетей [Радаев : 2002, С. 27]. Несмотря на то, что в своей вещной форме социальный капитал представляет собой список адресов и телефонов нужных людей, В.В. Радаев отмечает низкую степень формализации социального капитала и его неотчуждаемость от носителя. Так, передача адресной или телефонной книги способна помочь новичку или аутсайдеру понять состав и конфигурацию социальной сети, при этом не является передачей социального капитала, для которого характерны и содержательные аспекты взаимодействия. Носителем же социального капитала выступает не отдельно взятый индивид, а сообщество, переплетенное устойчивыми связями. Ввиду чего социальный капитал может измеряться только через степень включенности в те или иные сети, а также через характеристики самих сетей — их размер и плотность, силу и интенсивность сетевых связей.

На мезоуровне понятие «социальный капитал» означает сознательное пользование индивида, организации или социальной группы социальными сетями, которые благодаря доверию, общим нормам и правилам становятся средствами достижения целей компании [Мачеринскене : 2006, С. 34].

При изучении социального капитала на макроуровне данный феномен определяется как дополнительный ресурс, возникающий благодаря упорядочению и координации всех факторов и условий общественной жизни,

создающих атмосферу доверия в отношениях между членами общества, социальной сплоченности и благоприятного социального самочувствия. В рамках кросс-культурного анализа социального капитала Ф. Фукуяма акцентирует внимание на том, что он создается и передается посредством таких культурных механизмов, как религия и традиция: «различные социальные повадки являются результатом воспитанного традицией этического навыка и социального поведения: китайский, корейский или итальянский акцент на кровном родстве; японское отношение к принятию в семью чужого человека; французская нелюбовь к личным контактам; немецкая приверженность образованию; сектантская закваска американской общественной жизни» [Фукуяма : 2004, С. 230]. Именно поэтому социальный капитал распределен между обществами неравномерно: в некоторых склонность к объединению и доверию явно сильнее, чем в других, да и сами формы ассоциации могут значительно различаться. Где-то первичная форма ассоциации — семья и родство, где-то есть крепкие добровольные ассоциации, которые могут перетягивать людей к себе, уводя их из семьи.

Обобщая различные концепции социального капитала, можно выделить структурные, содержательные и целевые компоненты.

Структурными компонентами социального капитала выступают социальные сети. Это объективная характеристика социального капитала, которая позволяет оценить уровень коммуникативности и изучить динамику развития сети их контактов. Есть множество подходов к классификации социальных сетей, но ключевым является разграничение их на сильные и слабые. Сильные связи формируются в малых группах, между членами семьи и близким социальным окружением людей. Слабые социальные связи — это отношения с соседями, знакомыми, знакомыми знакомых, а также формальные и неформальные контакты на работе. М. Грановеттер и Р. Барт полагают, что слабые социальные связи обладают большим преимуществом перед сильными связями. По мнению М. Грановеттера, сильные связи индивида информационно избыточны, поскольку родственники и близкие друзья сообщают индивиду идентичную информацию, лишённую новизны. Напротив, знакомые, принадлежащие к разным социальным кругам, не связаны между собой и потому имеют доступ к разным источникам информации [Грановеттер : 2009, С. 32]. Р. Барт, также выступая за необходимость развития слабых связей, вводит понятие «структурные дыры» [Барт], определяя их как разрывы в структуре знакомств индивида, которые выступают своеобразными буферами, пропускающими только ту информацию, которая необходима для решения определенного вопроса, не взвывая на личные симпатии или антипатии. Чем больше структурных дыр в сети, тем более разнообразную информацию способен получить индивид.

В рамках трудовой деятельности слабые сети могут делиться на горизонтальные (которые развиваются между коллегами на одном иерархическом уровне) и вертикальные (которые формируются между индивидом и руководством). Социальные сети в организации выполняют ряд важных функций: обеспечивают доступ к информации, повышают

сплоченность коллектива, помогают быстрее адаптироваться новым работникам, обеспечивают доступ к определенным ресурсам в организации и дают определенные социальные гарантии, усиливающие позиции работника в организации.

К содержательным компонентам социального капитала относятся уровень доверия и социальные нормы, устоявшиеся правила поведения в процессе взаимодействия в группе. При этом следует разграничивать особое личное доверие и обобщенное доверие. Особое личное доверие — это доверие, выражаемое индивидом, прежде всего, к своему внутреннему кругу, к узкой, строго очерченной группе людей, включающей членов семьи и родственников, формирующееся в рамках сильных социальных связей. Частота контактов и длительность взаимодействия позволяют формировать ожидания и предугадывать действия индивидов. В свою очередь, доверие людям вообще — это доверительные отношения к людям, о которых индивид не имеет никакой априорной информации, позволяющей ему предвидеть последствия контакта [Рукавишников : 2008, С. 17]. Обобщенное доверие основано на предположении и вере индивида, что окружающие его люди разделяют такие же фундаментальные ценности и принципы морали, что и он.

При изучении социальных сетей в рамках организации следует отдельно рассматривать доверие, которое формируется в рамках горизонтального и вертикального сетевого взаимодействия сотрудников. Кроме того, Т. Нестик выделяет такие типы доверительных отношений, как рациональное доверие (основанное на оценке компетентности и результативности труда, на последовательности и предсказуемости поступков, на уверенности, что коллега, руководитель или подчиненный способен выполнить взятые на себя обязательства) и эмоциональное доверие (основанное на оценке общности ценностей и мотивов, доброжелательности и открытости, мотивированности на достижение общей цели и успешного решения проблем) [Нестик : 2009, С. 58].

Целевыми компонентами социального капитала выступают конкретные выгоды, ожидания, социальная поддержка в результате использования социальных связей. Социальная поддержка — непосредственная отдача от социальных сетей, выражающаяся в помощи различного рода, которую оказывает социальное окружение индивиду. С.В. Сивуха предлагает выделить следующие виды социальной поддержки: информационная (советы, инструкции, обратная связь), эмоциональная (поддержание высокой самооценки, психологическая близость), аффилиативная (принадлежность к группам, участие в совместных действиях) и инструментальная (предоставление финансовой помощи и иных ресурсов) [Сивуха : 2003, С. 60].

Социологическое исследование ценностных ориентаций и жизненных стратегий белорусов, проведенное в ноябре—декабре 2020 года по заказу Белорусского института стратегических исследований, позволяет выявить некоторые особенности формирования социального капитала граждан. Так, в развитии структурной составляющей социального капитала население делает акцент на формирование сильных социальных связей: подавляющее

большинство граждан (85,2 %) полагают, что главное внимание в жизни нужно уделять тому, чтобы установить хорошие семейные и дружеские отношения. Кроме того, большинству граждан (60,2 %) именно семья и родственники помогают в решении жизненных проблем, в то время как на связи с профессионалами в различных областях и людьми с высоким положением в обществе рассчитывает только каждый десятый. Следует отметить, что стратегия развития социального капитала несколько отличается у людей разных возрастных когорт: молодёжь несколько больше ориентирована на развитие слабых связей, в то время как люди старшего поколения — на сохранение сильных связей.

Исследование ценностных ориентаций молодёжи, проведенное в феврале—марте 2020 года по заказу Белорусского института стратегических исследований, показало, что ключевым каналом поиска работы для молодых людей выступают социальные связи с родственниками, друзьями и знакомыми — на это указали 36,6 % респондентов. Такая возможность конвертации социального капитала характерна не только для современной молодёжи. По данным исследования 2008 года Института социологии Национальной академии наук Беларуси, 40,1 % работающей молодёжи отметили значимость «неформальных отношений» при трудоустройстве и в карьерном росте [Соколова : 2008, С. 98].

Таким образом, социальный капитал индивида представляет собой совокупность ресурсов, которые развиваются благодаря наличию устойчивой сети связей с другими людьми, основанных на взаимно разделяемых и подкрепляемых нормах, ценностях и доверии, развивающихся в семье и в кругу друзей, среди знакомых и коллег по работе, и предполагают получение определенных выгод в виде эмоциональной, материальной и информационной поддержки. Отличительной особенностью социального капитала белорусов является приоритетное развитие сильных семейных связей и близкого социального окружения, отличающихся высоким уровнем доверия. В реализации жизненных стратегий граждане Беларуси активно конвертируют социальный капитал в определенные социальные выгоды, в частности, в рамках трудовой деятельности.

Литература

- Бурдьё П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Т. 3, № 5. С. 60-74.
- Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т. 10, № 4. С. 31-50.
- Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. №3. С.122-139.
- Мачеринскене И. Социальный капитал организации: методология исследования / И. Мачеринскене, Р. Минкуте-Генриксон, Ж. Симанавичене // Социологические исследования. 2006. №3. С.29-39.
- Нестик Т.А. Социальный капитал организации: социально-психологический анализ. // Психологический журнал. 2009.Том. 30, №1. С.52-63.
- Радаев В.В. Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация // Экономическая социология. 2002. Т.3, №4. С.20-32.

Рукавишников В.О. Межличностное доверие: измерение и межстрановые сравнения. // Социологические исследования. 2008. №2. С.17-25.

Сивуха С.В. Социальная сеть общественных организаций как форма социального капитала // Социология. 2003. №4. С.52-63.

Соколова Г.Н. Социальные сети в системе трудовых отношений / Соколова Г.Н., Сечко Н.Н., Таранова Е.В., Кобяк О.В.// Минск: Право и экономика. 2008. 135 с.

Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и пути к их процветанию/ Москва: АСТ: Ермак, 2004. 730с.

Burt R. Structural Holes. The Social Structure of Competition /England: Harvard University Press, 1992. 334p.

АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО САМОЧУВСТВИЯ (НА ОСНОВЕ ЗАРУБЕЖНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ)

Ржевская Ю.А.

Ржевская Юлия Александровна

преподаватель, РАНХиГС при Президенте РФ (Владимирский филиал), Владимир, Россия, Rzhevskaya_yulia@mail.ru

Аннотация.

Социальное самочувствие является неотъемлемой составляющей субъективного ощущения счастья. В статье проводится обзор и анализ зарубежных публикаций последних лет с целью выявления наиболее актуальных направлений изучения социального самочувствия. Тенденции в проблематике исследований отражают насущные проблемы и актуальные вызовы, стоящие перед обществом и научным сообществом. Проблематика исследований социального самочувствия в различных регионах мира отличается разнообразием, но в то же время демонстрирует некоторые сходства (например, в странах с присутствием неких этнических меньшинств обязательно проводятся исследовательские мероприятия по отношению к ним, в том числе по проблеме социального самочувствия). В результате анализа были выявлены следующие актуальные направления: социальное самочувствие этнических меньшинств, разработка и усовершенствование диагностического материала, влияние современных технологий.

Ключевые слова:

самочувствие, социальное самочувствие, образовательная политика, этнические меньшинства, религиозный конфликт, социальная политика.

CURRENT DIRECTIONS OF STUDYING SOCIAL WELL-BEING (BASED ON FOREIGN PUBLICATIONS)

Rzhevskaya Yu.A.

Rzhevskaya Yulia Alexandrovna

Lecturer, Vladimir Branch of the Russian Academy of the National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Russian Federation, Rzhevskaya_yulia@mail.ru

Abstract.

Social well-being is an integral part of the subjective feeling of happiness. The article provides a review and analysis of foreign publications of recent years in order to identify the most relevant areas of study of social well-being. Research trends reflect the pressing problems and challenges facing society and the scientific community. The problems of researching social well-being in different regions of the world are diverse, but at the same time demonstrates some similarities (for example, in countries with the presence of certain ethnic minorities, research activities are necessarily carried out in relation to them, including on the problem of social well-being). As a result of the analysis, the following topical areas were identified: the social well-being of ethnic minorities, the development and improvement of diagnostic material, the influence of modern technologies.

Keywords:

well-being, social well-being, educational policy, ethnic minorities, religious conflict, social politics.

Введение

В условиях глобальных системных изменений как никогда существует необходимость исследования различных механизмов адаптации человека в обществе.

Социальное самочувствие — это состояние, на которое в большей степени динамически влияют данные изменения наряду с экономическим, финансовым, психологическим и социально-психологическим самочувствием в данной среде проживания. Эта проблема обостряется в условиях сильной дифференциации уровня жизни как в отдельно взятой стране, так и в целом мире. В современных условиях приоритеты человеческого развития, человеческие инвестиции, качество человеческого капитала являются основными факторами социального прогресса, напрямую связанными с феноменом благополучия, и служат ключевыми индикаторами развития страны. Человеческое развитие рассматривается как цель и критерий социального прогресса через расширение выбора за счет увеличения продолжительности жизни, уровня образования и доходов. Образование — один из основных факторов личного развития, позволяющий человеку ориентироваться в меняющейся социально-экономической ситуации, в мире системных изменений, отражающих убеждения людей о своем благополучии.

Целью данного анализа является обзор основных направлений изучения социального самочувствия, отраженных в зарубежной литературе.

Этническое направление

Многочисленные исследования показывают, что социальная идентичность — это фактор, неразрывно связанный с социальным самочувствием и социальным благополучием, а также со степенью вовлеченности в общество. Этническая идентичность как неотъемлемый компонент социальной идентичности сопровождается расширением прав и возможностей личности в социуме, взаимодействие между ними приводит к более высоким показателям социального самочувствия и вовлеченности в сообщество. Однако некоторые работы предполагают, что отдельные обстоятельства (такие, как восприятие своей собственной группы как меньшинства и/или при дискриминации) могут обуславливать характер этих взаимоотношений [Jana, Ray : 2017].

В связи с этим исследования социальных и социально-психологических особенностей и проблем этнических меньшинств и закрытых сообществ отличаются постоянной актуальностью. В том числе достаточно большое количество исследований в данной области посвящено вопросу социального самочувствия. Направления исследований в данной области, наблюдаемые в работах исследователей в том или ином регионе мира, отражают актуальные социальные проблемы. В рамках данной темы анализа хотелось бы выделить несколько проблем: баскское население в Латинской Америке, коренное население Канады, миграция батаков Индонезии на Бали и т.д.

Объединенный коллектив авторов из стран Южной Америки (Чили, Аргентина) исследовали особенности социальной идентичности баскского населения в странах Латинской Америки и влияние данного феномена на состояние социального самочувствия представителей данного этноса. Кросс-секционное исследование показало, что участники с высоким уровнем социальной идентификации, а также высоким уровнем вовлеченности в свое сообщество показали более высокие показатели социального самочувствия и благополучия, чем участники с низким уровнем социальной идентичности. Результаты также предполагают, что социальная идентификация компенсирует негативное влияние восприятия группы как языкового меньшинства. Коллективное психологическое расширение прав и возможностей оказалось важным фактором социального самочувствия и социального благополучия [Medgyesi, Özdemir : 2017].

Еще одним доказательством важности социальной и этнической идентичности и вовлеченности в свое сообщество является исследование из Университета Удаяны (Индонезия), направленное на выявление связи между субъективным восприятием себя частью сообщества и социальным самочувствием. Участниками данного исследования были представители этноса батаков, мигрировавшие на Бали. Возможность контактировать и работать с представителями своего этноса благоприятно влияла на их социальное самочувствие [Simarmata : 2012].

В свою очередь Мелани Зубра из Университета Далхаузи и Райан Баллок из Виннипегского университета в Канаде сосредоточились на своеобразном направлении изучения социального самочувствия [Zurba, Bullock : 2020].

Темой их исследования было влияние развития биоэнергетики на уровень социального самочувствия коренного населения Канады. Участниками исследования были владельцы бизнеса из числа коренных народов, занятые в лесном хозяйстве, энергетике и смежных ресурсных секторах. Используя метод интервьюирования, авторы исследования выявили связь между доступом к трудовой деятельности и социальным самочувствием. Однако результаты из работы также показывают, что материальное благополучие — это не единственный фактор, повышающий социальное благополучие коренных народов Канады, что, в свою очередь, требует дальнейших исследований.

Исследования социального самочувствия в Австралии

Отдельным блоком хотелось бы проанализировать направления исследования социального самочувствия в Австралии. Самыми актуальными областями для изучения в настоящее время являются проблемы регионализации Австралии, проблемы взаимоотношений с коренными представителями континента, а также всегда актуальная область исследования — проблема возрастного развития.

Например, Джулия Макгенри в исследовании влияния искусства на социальное самочувствие человека в региональных сообществах делает вывод о жизненной необходимости и искусства, и креативности и их вкладе в социальное самочувствие людей [McHenry : 2009].

Кроме того, австралийское правительство уделяет большое внимание вопросам социального самочувствия молодого поколения и признает важность интеллектуального, физического, социального, эмоционального, морального, духовного и эстетического развития и благополучия молодых австралийцев в обеспечении социального и экономического процветания нации. Австралийский институт здоровья и благосостояния (Australian Institute of Health and Welfare) отмечает, что социальное самочувствие молодых людей влияет на их результаты в обучении, способность работать на полной занятости, а также на их здоровье [McHenry : 2009]. Социальное самочувствие молодых людей находится в центре внимания школы и образовательной политики.

Данную направленность подтверждает множество исследований, а также глобальные программы, такие как Лонгитюдные Исследования Австралийской молодёжи (Longitudinal Surveys of Australian Youth), которые занимают разработкой, внедрением различных методик измерения социального самочувствия молодых австралийцев, а также проведением масштабных исследований в данной области [Stanwick, Shu-Hui : 2012].

И еще одним направлением, ставшим актуальным несколько лет назад, стало исследование религиозного конфликта и его связи с социальным самочувствием граждан. Толчком к этому послужили террористические акты в Австралии и Новой Зеландии на религиозной почве и понимание того, что у австралийского общества, несмотря на обособленность, нет иммунитета против проблемы религиозного конфликта.

Методологическое направление

Методический инструментарий исследования различных социальных и социально-психологических процессов и явлений постоянно обновляется и совершенствуется под воздействием модернизации диагностического материала.

Инструментарий для диагностики и мониторинга социального самочувствия тоже подвергается изменениям. Предпосылками для изменений служат как устаревание имеющего методического материала, так и появление новых предметов и объектов для исследования, не имеющих качественного диагностического инструментария.

В качестве примера можно привести несколько авторов, работающих в данном направлении.

Основная цель исследования группы исследователей из Ирана заключалась в разработке системы измерения и мониторинга социального самочувствия в Иране с использованием концептуальной модели и выбором контекстно-зависимых областей и индикаторов [Farokhnezhad, Foughan : 2017]. Существует ряд различных подходов к определению и измерению социального самочувствия. Некоторые из этих систем измерения используют описательный подход и наборы показателей, которые охватывают проблемные темы, но не имеют какой-либо явной теоретической основы. Чтобы лучше охватить конкретный социальный контекст социального самочувствия в Иране, авторы построили составную модель из нескольких ранее существовавших концептуальных моделей, что позволило им сгруппировать показатели и показать взаимосвязи между контекстуально релевантными областями. Их концепция предполагает, что существуют детерминанты социального и индивидуального уровня, которые влияют на социальное здоровье в обществе, и что социальное здоровье имеет результаты и последствия. Для измерения социального здоровья учитываются переменные социальной интеграции, социального вклада, социальной согласованности, социальной актуализации, социального принятия, социальной поддержки и социального функционирования. Результаты и воздействия измеряются и контролируются по 37 переменным. Во многих странах измерения социального самочувствия проводятся на регулярной основе в течение десятилетий. Некоторые из этих систем социального здоровья сосредоточены на индивидуальных (микро) измерениях, некоторые — на социальных (макро) измерениях, а многие — на обоих. В рассматриваемом исследовании были выбраны показатели самочувствия как на индивидуальном, так и на социальном уровне после того, как они были признаны важными для Ирана. Эта система измерения социального самочувствия должна использоваться в качестве инструмента описания и мониторинга, но потенциально может быть использована при постановке целей, подотчетности на основе результатов и оценках, чтобы способствовать исследованиям социального благополучия и социальной политики в Иране [Mirbaha, Pourmalek : 2016].

Современные технологии и социальное самочувствие

Современные технологии, такие как интернет, игровые ресурсы и технические средства, широко используемые в современном мире, оказывают несомненное влияние на многие аспекты жизни людей, в том числе и на социальное самочувствие. В связи с этим возрастает необходимость в изучении влияния данного явления.

В качестве примера можно привести исследование Виканды Порнсакулванич из Университета Таммасат в Тайланде, которая в своем исследовании изучает влияние предрасположенностей (т.е. нежелания общаться, локус контроля), мотивов интернет-общения и количества пользователей интернета на социальное самочувствие и общую удовлетворенность жизнью. В этом исследовании приняли участие 485 человек. Полученные данные указывают на взаимосвязь между предрасположенностями, мотивами интернет-общения, использованием интернета, социальным самочувствием и удовлетворенностью. В частности, локус контроля и мотивы межличностного общения являются важными предикторами как социального благополучия, так и удовлетворенности. Те, кто настроен внутренне или считают, что они могут контролировать то, что происходит в их жизни, предпочитают использовать Интернет для поиска и обмена информацией, а также для межличностного общения и могут иметь положительное социальное благополучие. Более того, те, которые полагают, что их жизнь определяется внешними факторами, не зависящими от них, предпочитают использовать Интернет для межличностного общения и социальных сетей и могут чувствовать себя удовлетворенными своим онлайн-общением [Costache, Cronshaw : 2017].

Большую актуальность в данном направлении имеют исследования социальных сетей. У ученых из Университета Карнеги-Меллона было несколько целей, в том числе углубление в те виды деятельности, которые связаны с чувствами, социальным самочувствием и одиночеством [Burke, Marlow : 2010]. В частности, они исследовали роль направленного взаимодействия между парами — например, постов на стене, комментариев и «лайков» — и потребления контента друзей, включая обновления статуса, фотографии и разговоры друзей с другими друзьями. Они обнаружили связь между количеством потребляемого контента и социальным самочувствием и уровнем одиночества, а именно — чем больше количество контента, тем ниже уровень социального самочувствия и выше уровень одиночества.

Заключение

Таким образом, вопросы исследования социального самочувствия в современном мире являются актуальными в связи с их мировоззренческой значимостью и важностью для определения социальных ориентиров государственной политики и ценностных ориентиров в образовании и человеческом развитии, несмотря на многие проблемы, связанные с их

исследованием. Кроме того, тенденции в направлениях исследования отражают актуальные проблемы общества.

Безусловно, перечень представленных направлений не является исчерпывающим. Кроме того, проводится множество специфических исследований в данной области, актуальных для определенного региона.

Литература

Burke M., Marlow C, Lento T. Social Network Activity and Social Well-Being. Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems. April 2010. Pp. 1909-1912.

Costache D., Cronshaw D. and Harrison J.R. (eds), Wellbeing, Personal Wholeness and the Social Fabric: An Interdisciplinary Approach, Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2017.

Farokhnezhad Afshar P, Foroughan M, Vedadhir AA, Ghazi Tabatabaei M. Relationship Between Social Function and Social Well-Being in Older Adults. Iranian Rehabilitation Journal. 2017; 15 (2):135-140.

Jana S, Ray P, Roy S, Piduttia J, Ghose T, et al. (2017) Depression and Its Relation with HIV Risk and Social Well-Being among the Brothel-Based Female Sex Workers in Kolkata, India. J Community Med Public Health Care. Volume 4, Issue 1. Pp. 1-12.

McHenry J.A. A Place for the Arts in Rural Revitalisation and the Social Wellbeing of Australian Rural Communities. Rural Society. Volume 19. Number 1, April 2009: pp. 60-70.

Medgyesi M., Özdemir E., Ward T. Regional indicators of socio-economic well-being. European Commission. Research note No. 9/2016. Brussels: Social Research Institute Inc, 2017.

Mirbaha Hashemi, F., Pourmalek, F., Tehrani, A. et al. Monitoring Social Well-Being in Iran. Soc Indic Res, Volume 129, 2016, pp. 1-12.

Simarmata N. Dalihan Natolu perception and Social Well-Being of Toba Batak Migrant at Custom Work in Bali. 4th Asian Psychological Association Proceedings Book. July, 2012, 822 p. Pp. 124-133.

Stanwick J., Shu-Hui Liu. An investigation of wellbeing questions in the Longitudinal Surveys of Australian Youth: Technical Report 68. Adelaide: NCVER, 2012, 27 p.

Zurba, M., Bullock, R. Bioenergy development and the implications for the social wellbeing of Indigenous peoples in Canada. Ambio, Volume 49, 2020, pp. 299-309.

ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ АНАЛИЗА

Шаповалова Л.В.

Шаповалова Людмила Владимировна
независимый исследователь, Белгород, Россия

Аннотация.

В статье рассматриваются методологические основания социологической интерпретации понятия «отношение к религии». Указанный концепт более ёмок по смыслу, чем «религиозность» или «нерелигиозность», так как включает различные позиции социального субъекта по отношению к религиозной сфере жизни. Теоретическая и последующая эмпирическая интерпретация данного понятия предполагает обоснование и взаимосоотнесение его содержательных составляющих, которые в дальнейшем проецируются на набор шкал для измерения соответствующих

признаков. Автор выделяет 4 основные группы признаков, описывающих явление отношения к религии, и предлагает 3 основания для классификации его разновидностей.

Ключевые слова:

отношение к религии, религиозность, рефлексивность, неверие, социальный парадокс.

ATTITUDE TO RELIGION: SOCIOLOGICAL CONTEXTS OF ANALYSIS

Shapovalova L.V.

Shapovalova Lyudmila V.

Independent researcher, Belgorod, Russia

Abstract.

The article examines the methodological foundations of the sociological interpretation of the concept of "attitude to religion". This concept is more capacious in meaning than "religiosity" or "irreligiousness", since it includes various positions of the social subject in relation to the religious sphere of life. Its theoretical and subsequent empirical interpretation presupposes the substantiation and interrelationship of its content components, which are subsequently projected onto a set of scales for measuring the corresponding features. The author identifies 4 main groups of features that describe the phenomenon of attitude to religion, and offers 3 grounds for classifying its varieties.

Keywords:

religion, religiosity, reflexivity, disbelief, social paradox.

Актуальность темы

Религия традиционно является одним из наиболее значимых маркеров самоопределения человека в социальном мире. Как отмечает Е.Д. Руткевич, «Вопрос религиозной принадлежности и идентичности сегодня имеет теоретическое, политическое и правовое измерение, и представляет особую значимость на фоне поляризации западных обществ, появления «нового культурного большинства» в лице «не имеющего религии» населения и мобилизации новых и старых религий» [Руткевич : 2020, С. 29-30]. Вместе с тем такое самоопределение во многих случаях оказывается затруднено, а его объективность обоснованно ставится под вопрос. Разрешение этого противоречия следует начинать с систематизации научных представлений о происходящем, т.е. с уточнения базовых понятий. Одним из таких понятий выступает «отношение к религии».

Вопрос об отношении человека к религии представляется значительно более сложным, нежели выбор позиции между «верой» и «неверием», а в первом случае самоопределения по принципу «во что верить». На примере последних десятилетий мы видим, что традиционная, «наследственная» вера

или неверие во многих случаях уступает место самостоятельному выбору субъектом пути атеистического или религиозного, а религиозный путь, в свою очередь, предполагает многочисленные вариации, зависящие прежде всего от свойств личности и её предрасположенности к тем или иным формам веры.

Современность даёт в изобилии примеры позиций, не укладывающихся в привычные дилеммы. Помимо «колеблющихся», которые при ответе на вопрос затрудняются однозначно отнести себя к «верующим» или «неверующим» в сверхъестественные сущности, это парадоксальные идентичности, начиная от «верующих без принадлежности» [Davie : 1993], «лиминалов» [Chaeyoon, MacGregor and Patnam : 2010] и заканчивая «православными атеистами». Сюда же относится «слабая» [Пруцкова, Маркин, Врублевская : 2020] и «диффузная» [Каргина : 2014, С. 212-226] религиозность. Да и растущая в наиболее развитых странах категория «nones» («никаких», или «не имеющих религии») является довольно разноплановой [Руткевич : 2020, С. 36-37], включающей в себя людей с полярными мировоззренческими установками.

Мы исходим из того тезиса, что шкала «религиозность» (непростая сама по себе) выступает только одним из измерений отношения социального субъекта к религии. Существуют и другие значимые его измерения, зависимости между которыми неоднозначны. Задача этой статьи — дать рабочее определение понятию «отношение к религии» и наметить позволяющую его описать модель, в которой будут учтены и соотнесены между собой наиболее значимые модальности этого явления.

Методология исследования

Основной методологический принцип — рассмотрение отношения к религии как социального факта. Согласно Эмилю Дюркгейму, любой социальный факт образуется единством материального субстрата — конфигурации включённых в некоторое взаимодействие людей — и объединяющих их коллективных представлений. Если отношение человека к религии реально, то оно выражается как в его позиции в социальном пространстве, так и во внутренней диспозиции его сознания и психологии.

Второй важный методологический момент — рефлексивность такого отношения. Согласно Чарльзу Тейлору, мы, в результате трансформаций современности, сочетаем установки «вовлечённости» и «отстранённости», воспринимая любой свой выбор «как один из многих возможных» [Тейлор : 2017, С. 16]. Т.е. даже принимая религиозную позицию максимально всерьёз, как Истину, и подчиняя ей всю свою жизнь, мы, тем не менее, не можем воспринимать её наивно и совмещаем, независимо от своей воли и желания, её восприятие «изнутри» с её восприятием «извне».

Научные результаты и дискуссия

Отношение к религии — осмысленная позиция личности / группы в соотнесении ею себя с комплексом социально значимых проявлений религиозного характера. Данное определение можно принять за рабочее, с

учётом того, что такое соотнесение включает в себя объективную и субъективную составляющие:

– объективная составляющая — фактическое положение человека в отношении социально-религиозных реалий (религиозной установки сознания, конкретной религиозной группы, вероисповедания, культовых и внекультовых практик);

– субъективная составляющая — комплекс ценностей и представлений, определяющий религиозную (в широком понимании) идентичность человека; она определяется рефлексией культурного контекста религиозной традиции.

Предполагается, что между той и другой составляющими отношения к религии существует сильная взаимная связь. Её причинно-следственный характер может быть различным. В традиционном обществе объективная сторона почти целиком определяла субъективную, которая, говоря марксистским языком, представляла собой надстройку над базисом социальных устоев. В обществах современности усиливается и даже доминирует обратная зависимость: во многих случаях сначала формируется установка сознания, которая впоследствии опредмечивается, «кристаллизуется» в реальную систему отношений. Примером такого развития событий выступает довольно типичный путь современного православного верующего: от первоначального скепсиса, неверия или атеизма к обращению к Богу и дальнейшему воцерковлению. Наиболее распространённая последовательность: у изначально неверующего человека в результате каких-либо жизненных ситуаций, чаще деструктивных, возникает острая необходимость в присутствии Бога как высшей справедливости и источника силы и утешения — и здесь вполне логично стремление к воцерковлению.

Однако стоит принять за аксиому то, что, независимо от своей «первичности» или «вторичности», объективная и субъективная стороны отношения человека к религии оказывают друг на друга усиливающую обратную связь. Субъективное утверждение человека в вере способствует поиску и вращению его в устойчивые формы отношений со священным Началом (Таинства и обряды), единоверцами (религиозная община, приход), закреплёнными в традициях культурными формами (образ жизни и мышления). И наоборот, вживание в эти отношения, их опривычивание, вращение в повседневную жизнь становится важнейшим основанием для самопонимания и «возрастания» личности в качестве верующего. Отметим, что та же зависимость может проявляться и в отрицательном плане: при ослаблении, утрате значимости одной из сторон страдает и вторая.

Соответственно, объективная составляющая отношения к религии наиболее точно описывается в понятиях «вовлечённость» — «дистанцированность». Шкалы вовлечённости в социологии религии разработаны основательно. В качестве актуальных примеров могут быть приведены модели Ш. и О. Хуберов [Хубер, Хубер : 2018], Д.Е. Фурмана и К. Каарияйна [Новые церкви... : 2007, С. 54-60], В.Ф. Чесноковой [Чеснокова : 2005, С. 29-30, 34].

Шкалы дистанцированности от религии, напротив, разработаны значительно слабее. Существуют попытки рассматривать в качестве симметричной альтернативы вовлечённости в религию атеистические убеждения и практики [Синелина : 2009, С. 98-102]. Но можно сказать, что обычно по умолчанию состояние человека «вне религии» обозначается как «нулевая отметка».

Если говорить о субъективной составляющей (или стороне) отношения к религии, то здесь можно вести речь о понятийных полюсах «принятие — непринятие». Различие между принятием и вовлечённостью, при всех логических параллелях между ними, состоит в том, что в случае вовлечённости константной «точкой отсчёта» выступает религия как объективно существующий комплекс социальных реалий, а вариативной переменной — позиция человека относительно неё в социальном пространстве. Напротив, в случае принятия такой константой выступает сам человек, а вариативной переменной — религия, представленная в его сознании «обозначающими» её смыслами. Граница здесь довольно размыта, но в каждом конкретном случае требуется чётко определить, где заканчивается «объективированная» вовлечённость и начинается область субъективного принятия.

К таковому в «химически чистом виде» можно отнести самоидентификацию: то, считает ли человек себя верующим, и к какому вероисповеданию он себя относит. По существу, это мнение его о себе самом, которое в положительной версии может быть как подкреплено фактами объективной вовлечённости, так и не подкреплено ими. Само по себе, такое причисление себя к «верующим» и к конкретной религии является «фактом сознания», но ещё не фактом религиозности. То есть — условием, необходимым для последней, но недостаточным.

Далее, к области субъективного принятия относятся смыслы, которые, не являясь религиозными, суть продукты опосредованного, внешнего осмысления религии. С. Лем в этой связи приводил в пример различие между установками «Люди должны верить в Бога, потому что Он существует» и «Люди должны верить в Бога потому, что в социальном плане им такая вера полезна» [Лем : 2007, С. 354]. К ним относятся: оценки конкретных религиозных действий, структур (организаций), групп, символов, лидеров и деятелей. С.Д. Лебедев на примере «проправославного консенсуса» в России выделяет три обобщённых умонастроения такого рода:

- доверие в обществе к церкви (в лице РПЦ МП);
- преобладание позитивного имиджа православия и церкви;
- преобладание позитивных социальных ожиданий от религии и церкви, их взаимодействия с обществом [Лебедев : 2015, С. 17].

Наконец, к субъективной стороне отношения к религии принадлежат диспозиции собственно религиозного сознания. Если самоидентификация — это предельно обобщённый «я-образ» или, точнее, «я-ощущение», предметно ориентированное на столь же обобщённый смыслообраз «религии», то здесь идёт речь о принятии конкретных смыслов, к этой религии непосредственно

относящихся. Это: религиозные чувства (благоговение, «страх Божий», молитвенная устремлённость); вероучительные положения (догматы, теологумены); ценности (как собственно религиозно-мистические, так и освящённые религией «в миру»); представления (религиозно-философские, религиозно-мифологические, обыденные); идеологемы (например, религиозно-политического характера) и др. Следует отметить, что именно по этой «территории смыслов» проходит водораздел между вовлечённостью в религию и её принятием, поэтому относящиеся к ней аспекты могут быть отнесены как к той, так и к другому.

Если расположить все указанные группы признаков отношения к религии на одной «линейке», или оси координат, то по мере снижения объективного и возрастания субъективного характера признака слева направо картина будет выглядеть так:

Таблица

Типологические признаки отношения к религии

Социоструктурные	Рефлексивные		
Групповая вовлечённость (принадлежность, практики)	Диспозиции религиозного сознания	Самоидентификация	Социальная оценка религии

Наиболее объективными, т.е. «жёсткими» и устойчивыми, сохраняющими институциональный контроль, представляются социоструктурные признаки вовлечённости в религию — групповая принадлежность и следование каноническим практикам. Это даёт основания многим социологам рассматривать комплекс таких признаков как наиболее надёжный критерий религиозности [Новые церкви... : 2007, С. 54-60; Сухоруков : 2020; Хубер, Хубер : 2018]. В качестве примера группового контроля по этому критерию можно привести распространённую в церковной среде типологию православных: «прихожане», «захожане» и «прохожане».

Следующей группой признаков, ещё сохраняющей привязку к объективности, но интенсивно размываемой субъективизмом (в силу «распространённости в местном сообществе внеинституциональной религиозности и доминирования светских ценностей» [Белова : 2020, С. 217]), выступают, в случае их наличия, диспозиции религиозного сознания. К ним, по терминологии Ш. и О. Хуберов, могут быть отнесены «идеологический» (степень и содержание конкретных верований) и «интеллектуальный» (религиозные оценки и интерпретации жизненных событий) индикаторы религиозности [Каргина : 2014, С. 141].

Далее, уже преимущественно субъективным, очень слабо зависящим от контроля религиозных институций, представляется самоопределение человека в отношении религии и вероисповедания. «Легитимация веры, — отмечает Д. Эрвьё-Леже, — переходит от религиозных авторитетов — когда-то гарантов истинной веры — к самим индивидам, которые теперь сами

ответственны за подлинность своих духовных смыслов» [Эрвьё-Леже : 2015, С. 256]. Например, «верующим» и «православным» сегодня может назвать себя почти любой человек только на том основании, что он не исповедует иную религию и не является атеистом, при этом позитивно относясь к «православию» и принадлежа к исторически православной нации [Чеснокова : 2005, С. 29-30, 34].

И, наконец, наиболее субъективна такая группа признаков, как «внешняя» рефлексивная оценка религиозных явлений. Здесь институциональный религиозный контроль практически отсутствует (он возможен разве что в случае религиозного тоталитаризма), а светский ограничивается крайними случаями (например, наказание по суду за оскорбление религиозных чувств). При этом комбинации одобряемых и неодобряемых проявлений религии могут быть самыми разнообразными и парадоксальными [Задорин, Хомякова : 2019, С. 179].

Задачей социологии при описании и анализе отношения к религии представляется выявление закономерностей соотношения друг с другом всех четырёх указанных признаков групп. Сложность в выполнении этой задачи начинается уже с выбора «точки отсчёта» — независимой переменной. На такую может претендовать любая из четырёх, представленных выше. Но сила первых двух переменных — показателей групповой вовлечённости и диспозиций религиозного сознания — оборачивается их слабостью в том плане, что характеризует только по определению религиозные категории людей. К универсальным показателям относятся лишь третья и четвёртая группы признаков: самоидентификация в отношении религии и социальная оценка религии, поскольку таковые присутствуют в том или ином виде у всех без исключения.

Выбор такой точки отсчёта правомерно оставить за каждым исследователем в конкретной исследовательской ситуации. Вместе с тем, исходя из предшествующих рассуждений, вырисовываются следующие основания, или принципы, которым классификация отношения к религии должна следовать. К таким основаниям относятся:

- а) соотношение социоструктурных и рефлексивных компонентов;
- б) мера объективности / субъективности рефлексивных компонентов;
- в) конкретной «карты» содержания социоструктурных и рефлексивных компонентов отношения к религии в их соотношении.

В соответствии с первым основанием все варианты современного отношения человека к религии могут быть поделены на три укрупнённые группы, или типа: преимущественно «структурные», когда его позиционирование и активность в отношении религии определяется отношениями включённости в групповые структуры и практики (например, ритуальные); преимущественно рефлексивные, когда они определяются, напротив, внутренней установкой; смешанные, когда внешний и внутренний факторы находятся в состоянии паритета.

В соответствии со вторым основанием, могут быть выделены следующие типы отношения к религии: преимущественно рефлексивные,

когда «центр тяжести» в его формировании и поддержании отношения к религии смещается в сферу индивидуального выбора идентичности [Лебедев : 2020, С. 90, 96]; преимущественно «традиционные», когда приоритетный характер в его формировании и поддержании имеют институциональные структуры и механизмы контроля; смешанные, когда индивидуальная либо групповая саморефлексия и традиция находятся в состоянии паритета.

В соответствии с третьим основанием, типологизация существующих вариантов отношения к религии представляется возможной только на эмпирической базе. Теоретически здесь разворачивается, говоря словами П.А. Сорокина, «неопределённое многообразие» комбинаций смысловых, структурных и деятельностных проявлений отношения к религии. Однако вероятность их реализации неодинакова, и зависит от конкретных условий и контекстов социокультурной среды.

Заключение и выводы

В современной социологии религии назрела необходимость в обобщающем концепте, позволяющем описывать не только случаи религиозности и нерелигиозности, но и довольно большое многообразие социальных фактов, которые не вписываются в эту дихотомию. Таким концептом может стать понятие «отношение к религии». Соответствующее явление представляется сложным и включает в себя как объективную позицию человека (группы), измеряемую вовлечённостью в институциональные связи, так и субъективную диспозицию, измеряемую присутствием религиозной составляющей в сознании и психологии данного субъекта.

Отношение к религии описывается через комплекс признаков, которые могут быть поделены на социоструктурные и рефлексивные. К категории вполне объективных могут быть отнесены только социоструктурные, «видимые» признаки: устойчивые формы отношений со священным Началом (религиозные Таинства и обряды), единоверцами (религиозная община, приход), закреплёнными в традициях культурными формами (образ жизни и мышления). Критерием здесь является институциональный контроль. Рефлексивные признаки варьируются в широком диапазоне: от объективных до предельно субъективных, определяемых произвольным выбором.

Классификация отношения к религии, исходя из предшествующих рассуждений, должна исходить из:

- а) соотношения его социоструктурных и рефлексивных компонентов;
- б) меры объективности / субъективности рефлексивных компонентов;
- в) конкретной «карты» содержания социоструктурных и рефлексивных компонентов отношения к религии в их соотношении.

Эти основания, или принципы, могут стать основными осями координат для дальнейшей методологической и эмпирико-аналитической деятельности по изучению отношения к религии.

Литература

- Белова Т.П. Ценностные и социальные основания приходской жизни в малом городе // Социология религии в обществе позднего модерна. 2021. № 10. С. 210-218.
- Задорин И.В., Хомякова А.П. Религиозная самоидентификация респондентов в массовых опросах: что стоит за декларациями // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2019. №3(94). С. 161-184.
- Каргина И.Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО — Университет, 2014.
- Лебедев С. Д. Виртуализация религиозного сообщества как ключ к пониманию эволюции социологических концепций религиозности // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Том 4. № 3(15). С. 85-104. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-85-104>
- Лебедев С. Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2015. Т. 1. № 1. С. 14-21., URL: <http://rrsociology.ru/journal/annotation/376/>
- Лем С. Философия случая. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007.
- Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. — М.; СПб.: Летний сад, 2007.
- Пруцкова Е.В., Маркин К.В., Врублевская П.В. Q-методология в изучении «слабой религиозности» // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 184-202. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-11., URL: <http://rrsociology.ru/journal/annotation/2172/>.
- Руткевич Е.Д. Религия, неверие и духовность «никаких»: проблемы определения и изучения // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 29-48. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-2., URL: <http://rrsociology.ru/journal/article/2144/>.
- Синелина Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН, 2009.
- Сухоруков В.В. Новые логические основания исследования православной воцерковлённости // Научный результат. Социология и управление. 2020. Т. 6, № 3. С. 67-76. DOI: 10.18413/2408-9338-2020-6-3-0-4., URL: <http://rrsociology.ru/journal/annotation/2164/>].
- Тейлор Ч. Секулярный мир. М.: Издательство ББИ, 2017.
- Хубер Ш., Хубер О.В. Шкала центральности религиозности (CRS) // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2018. № 47. С. 144-171.
- Чеснокова В.Ф. Тесным путём: Процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Академический Проект, 2005.
- Эрвьё-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 254-268.
- Chaeyoon L., MacGregor C. and Patnam R. Secular and Liminal: Discovering Heterogeneity among Religious Nones // Journal for the Scientific Study of Religion. (2010). 49 (4). Pp. 596-618.
- Davie G. Believing without Belonging. A Liverpool Case Study // Archives de sciences sociales des religions. 1993. 81(1). Pp. 79-89.

ЭМПИРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

EMPIRICAL RESEARCHES

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ В ФОРУМАХ ПО ИММИГРАЦИИ В США 2005—2018

Власова А.А.

Власова Ассоль Александровна

аспирант, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия, avlasova59@gmail.com

Аннотация.

Статья посвящена сравнительному фреймовому анализу общественных дискуссий 2005 и 2018 года по вопросу иммиграции в США с целью выявления изменений в ценностных ориентациях и идеологических позициях участников. Освещается два типа ценностных моделей, формулируемых в виде ценностных суждений на основе воспроизводимых в тексте дискуссии лексико-семантических маркеров: Темы и Идеалы. В то время как Тема служит базовой моделью, определяющей нормальные отношения между социальными акторами в данной культуре, Идеалы выступают как альтернативные модели распределения социальной ответственности при реализации Темы. На основе данных качественного и количественного анализа можно отметить значимый идеологический сдвиг в пользу консервативных позиций по отношению к иммигрантам, их месту в обществе и экономической системе Америки. В то же время либеральный Идеал, продвигающий оказание особой поддержки иммигрантам, практически не обнаруживается в форумах за 2018 год, что может говорить о снижении его актуальности.

Ключевые слова:

социальное взаимодействие, общественная дискуссия, фреймовый анализ, ценности, идеологические позиции.

TRANSFORMATION OF VALUE ORIENTATIONS IN US FORMS ON IMMIGRATION 2005—2018

Vlasova A.A.

Vlasova Assol A.

Postgraduate, Saint Petersburg State University, avlasova59@gmail.com

Abstract.

The paper provides a comparative frame analysis of US immigration forums held in 2005 and 2018. The paper focuses on the shift in value orientations and ideological

stances of the participants. The analytical method employs two kinds of value frames that are presented as value judgements: Themes and Ideals. A Theme is a basic value frame that establishes the uncontested principles for the functioning of a specific social model, Ideals are sets of expectations assigned to the perceived responsible actors and their actions to maintain the thematic model. The results of the qualitative and quantitative research show a significant shift towards a conservative position in participants' ideological stances, whereas a liberal Ideal promoting special support for immigrants and refugees seems to be losing its relevance.

Keywords:

social interaction, public deliberation, frame analysis, values, ideological stances.

В современных научных разработках социокультурный процесс все чаще описывается как процесс формирования и поддержания устойчивых ценностных моделей, составляющих основу общественного устройства как такового [McShea, McShea : 1999, С. 310]. В связи с этим ценностно-ориентированный подход в исследованиях социального взаимодействия набирает все большую популярность.

Исследователи, работающие в различных научных сферах, сходятся на том, что ценности оказывают решающее воздействие на мотивацию поведения человека и на его взаимодействие с окружающим миром, а также составляют ядро социокультурного строя [Рокич : 1973; Hodges, Reuben : 1992; Парсонс : 2000]. Тогда как ценности часто обозначаются недостаточно конкретно, как абстрактные ментальные образования [Schwarz : 2012], некоторые исследователи предлагают непосредственно связать понятие ценности со словесной моделью, фреймом, существующим в сознании человека и закрепленным в памяти с помощью словесных знаков [Лукьянова, Толочин : 2019]. Фреймовые модели коммуницируются каждому новому участнику языкового сообщества и представляют собой различные перспективы на ситуацию, позволяя структурировать элементы ситуации с точки зрения насущной проблемы. Так, являясь устойчивыми вербальными моделями нормального и желательного, ценности воздействуют на мотивацию поведения человека и обуславливают его взаимодействие с окружающим миром, структурируя предпочтительные способы решения насущных проблем. Исследователями также вводится понятие «ценностного суждения» — «подвергаемого сомнению предположения о будущем эмоциональном опыте, набора гипотетических ожиданий, касающихся реальности» [McShea, McShea : 1999, С. 312]. Ценности выражаются в виде ценностных суждений (value judgements) и выступают в роли основной единицы сознания, обеспечивающей человеку возможность выбора в любой ситуации. Данный термин мы будем использовать в дальнейшем применительно к элементам нашей модели анализа общественной дискуссии.

Общественная дискуссия как речевой жанр обеспечивает достижение взаимопонимания между участниками по поводу социополитических

вопросов и нахождение компромиссов путем описания проблемных ситуаций и их возможных решений с альтернативных идеологических позиций. Объект нашего исследования — тип общественной дискуссии, проводимой в рамках гражданских форумов по вопросам общественной значимости (National Issues Forums). Материалом исследования послужили транскрипты двух дискуссий по иммиграции за 2005 год и двух дискуссий за 2018 год, проведенных на форумах в штатах Делавер (Форум № 1 2005), Айова (Форум № 2 2005), Флорида (Форум № 1 2018) и Вирджиния (Форум № 2 2018) научно-исследовательским фондом Kettering.

Дискуссия рассматривается нами как целостный текст, состоящий из высказываний участников, который может быть описан исходя из его жанровой специфики. В первую очередь при анализе структуры дискуссии находятся базовые, разделяемые всеми участниками сообщества суждения-императивы (Темы), которые служат основой коммуникации (common ground) [Fairclough, 2003]. Такие ценностные модели могут формулироваться в виде словесной структуры, где указаны социальные акторы и конкретные действия, они выявляются исследователем «путем обобщения и реконструкции в ходе анализа текста» [van Dijk :1985, С. 76].

На основе регулярно встречающихся у всех участников исследуемых форумов лексических маркеров мы сформулировали Тему, отражающую общепринятые в американском обществе представления об иммиграции и ценностях американской нации: *America is a nation of immigrants that has been successful at establishing a diverse, prosperous society where people from different countries come for opportunity*. Социальный актор *immigrants* может быть репрезентирован словами и словосочетаниями *people coming, newcomers, people of different cultures*, а социальный актор *American society — this country, Americans, people here*. К типичным действиям актора *immigrants* относятся *to come to make a life, to succeed, to bring values, to integrate*, к действиям актора *American society — to admit, to accept, to welcome*. Маркерами других аспектов данной модели являются выражения: *we're a nation of immigrants, the spirit of open acceptance, a beacon of freedom, diversity*. Так, все участники разделяют убеждение, что Америка — процветающая страна с разнообразным культурным сообществом, построенная иммигрантами и открытая тем, кто стремится к лучшей жизни.

В рамках вышеописанной Темы, отражающей общую для данной лингвокультуры ценность, участники формулируют свое личное мнение по поводу распределения ответственности между социальными акторами как для поддержания «нормального» осуществления общественных отношений, так и при моделировании проблемной ситуации, нарушающей эти отношения.

Такая позиция формулируется в виде модального ценностного суждения, Идеала. Идеалы основываются на предпочтениях и взглядах участников в сфере общественного устройства, в результате чего они могут значительно различаться и требуют аргументации при столкновении с альтернативными суждениями. В рамках Темы было выделено три

идеологических позиции, две из которых находятся в состоянии конфликтного взаимодействия с третьей (Идеал 1 и Идеал 2 с Идеалом 3).

Идеал 1 рассматривает иммиграцию как процесс, обогащающий американскую культуру, который, к тому же, стал неотъемлемой ее частью: *All immigrants should be allowed to come to make better life in America and American society should provide fair opportunities for that.*

Сторонники Идеала 1 — люди, открытые новому опыту, поддерживающие сосуществование различных культур и концепцию общества как «миски с салатом» (*tough salad*) (*This tough salad that we have that's America* (2005); *We need to maintain our vibrant, diverse identity* (2018)). Иммиграция видится как процесс, который не только делает лучше жизнь тех, кто приезжает в Америку, но и способствует развитию и процветанию самого американского общества (*they bring to us benefit* (2005); *it will make us a bigger and better country* (2018)). Сторонники данного Идеала считают, что для поддержания ценности американской нации как нации с уникальной идентичностью американцы должны поощрять иммиграцию, давать иммигрантам адаптироваться и влиться в общество, сохраняя свою культуру (*I don't think we have to homogenize them* (2005); *give people time to integrate and become part of the culture somehow and without losing their own identity* (2018)), а также обеспечивать им равные возможности по устройству в обществе (*to give everybody an equal opportunity to contribute* (2005); *people who live in this country, they need to get the same treatment* (2018)). Взаимоотношения между американцами и иммигрантами описываются как независимые и положительные, иммигранты сами справляются со сложностями и естественным образом становятся частью общества (*they can be who they want to be, and I can be who I want to be* (2005); *They are living their own life. They are where they want to be* (2018)). Участники, придерживающиеся данного Идеала, склонны смотреть на вещи оптимистично и объяснять существующие проблемы естественным положением вещей. В 2005 году участники утверждали, что существующие системы работают исправно (*this system is existing, and they seem to do very well* (2005)), а в 2018 году указывали на то, что средства для решения проблем находятся в уже существующих системах, которые помогут их легко решить (*The system's already set up. Just take advantage of the systems you already have* (2018)). Идеал 1 также не верит в эффективность рестриктивных мер (*the more restrictive you make the immigration policies, the more you are going to have illegal immigration* (2005) и смотрит на человеческую природу с гуманистической перспективы (*if you have a humanistic perspective on human beings, human beings are basically good; there are bad apples here too* (2018)). В целом, характеристики данного Идеала соотносятся с психологическими и политическими характеристиками либеральной позиции [Lakoff, 1995: 3—5; Graham, Haidt, Nosek, 2009: 1029]. В Форуме № 1 (2005) 11 участников из 18 придерживались Идеала 1 и произвели 73 высказывания в его рамках, в Форуме № 2 из 16 участников 5 человек придерживаются Идеала 1 и произвели 27 высказываний. В Форуме № 1 (2018) 3 участника из 10 придерживаются Идеала 1 и разрабатывают его

в 57 высказываниях, причем 49 из них произвел один наиболее активный участник. В Форуме № 2 (2018) 8 участников из 20 опирались на этот Идеал и произвели 90 высказываний.

Идеал 2 апеллирует к другому аспекту Темы, который касается того, что те, кто угнетен или беден, в Америке имеют шанс добиться лучшей жизни, но им необходима поддержка и особое внимание: *Immigrants and refugees should be given special support as they are people going through serious hardships.*

Идеал 2 схож с либеральной моделью «сочувствующего родителя» (Nurturant Parent) [Lakoff : 1995, С. 13] и призывает к эмпатии, сочувствию и заботе об иммигрантах в связи с тем, что эти люди на родине были лишены возможности жить полноценной жизнью (*people whose living conditions are such that it simply drives them out of their own homes* (2005); *refugees, people fleeing for a reason* (2018)) и которым Америка, как страна, где основными ценностями являются свобода и стремление построить свое счастье, может стать приютом. Иммигрантам приходится нелегко в чужой стране, они часто становятся жертвами обстоятельств и попадают в затруднительное положение (*victimised; abused; taken advantage of* (2005); *people are being stripped apart and/or unable to reunify* (2018)). Так, моральная обязанность американцев — помогать иммигрантам адаптироваться в обществе и оказывать им всевозможную поддержку для того, чтобы они стали полноценными членами сообщества (*take care of them; assist; help* (2005), *how we might help* (2018)). В Форумах № 1 и № 2 (2005) данной позиции придерживаются 3 человека из 18 и 4 человека из 16 соответственно. Высказывания в рамках Идеала 2 присутствуют только в одном из форумов за 2018 год (Форум № 2) и представлены меньшим и менее разнообразным количеством маркеров в сравнении с форумами за 2005 год. В Форуме № 2 (2018) данной позиции придерживается лишь 1 человек из 20, что может свидетельствовать о том, что эта либеральная модель, продвигающая всевозможную поддержку иммигрантам, утрачивает свои позиции.

Для Идеала 3, в свою очередь, иммиграционные потоки — источник опасений и беспокойства по поводу внутригрупповых ценностей: *The US government and society should concentrate on the protection of American citizens and American culture, and establish stricter enforcement procedures to control immigration.*

Сторонники Идеала 3 признают, что Америка была построена иммигрантами и что процесс иммиграции делает Америку богатой и уникальной страной (Тема), но считают, что для сохранения статуса-кво и поддержания культурной и экономической целостности страны необходимо более жестко регулировать и контролировать иммиграционные потоки (*there needs to be control* (2005); *manage the control coming...occupation of the country* (2018)). В культурной сфере сторонникам Идеала 3 ближе концепция «плавильного котла» (melting pot), где в конечном итоге другие культуры сливаются и образуют единое культурное пространство Америки (*We are the*

country, but we are a culture (2005), we became the melting pot we are (2018)). Различия в культурах и ценностях системах могут привести к проблемам во взаимодействии между американцами и приезжими, в связи с этим иммигрантов следует знакомить с американской культурой и прививать ее (*should be taught to assimilate within the American culture (2005); builds an infrastructure that can integrate newcomers of the country (2018)*). Следует заметить, что в 2018 году на первый план выходит приоритет личной безопасности граждан, в связи с этим к стремлению уменьшить число иммигрирующих добавляется проверка благонадежности иммигрантов (*vet people and, uh, and tighten not only our-our borders, but the illegal people from coming in; it does need to be controlled so we can vet who's coming in (2018)*). Также, различия в ценностях видятся уже не как культурная угроза, а как угроза личной безопасности граждан, поскольку данные различия могут приводит к конфликтам (*when you have the different cultures, there's a challenge sometimes in safety messaging; not everybody holds those same values of-of this is, you know, me, my wife, my family (2018)*). В 2018 году Идеал 3 значительно сильнее сконцентрирован на аспекте общественной безопасности, чем в 2005 году, и более активно настаивает на том, чтобы усилия общества и государства были направлены в первую очередь на обеспечение благополучия граждан Америки и на установление более строгого контроля над процессом иммиграции (*to protect the people inside; ensure our-our borders were secure and...the people who are coming in were not, uh, a threat to us; protecting America is-is the number-one priority (2018)*). Данный Идеал на спектре политических позиций коррелирует с характеристиками консервативной модели [Lakoff : 1995, С. 5; Graham, Haidt : 2009, С. 1030]. В Форуме № 1 (2005) 4 участника из 18 опирались на данный Идеал и произвели 25 высказываний, в Форуме № 2 — 7 человек из 16 и произвели 33 высказывания. В Форуме № 1 (2018) 7 участников из 10 придерживаются Идеала 3 и разрабатывают его в 118 высказываниях. В Форуме №2 (2018) 11 участников из 20 высказывались в рамках Идеала 3 и произвели 92 высказывания.

Количественное соотношение высказываний на форумах в рамках вышеописанных Идеалов, отраженное на рисунках ниже, позволяет выделить доминирующую идеологическую позицию в 2005 (Идеал 1) и в 2018 году (Идеал 3), а также говорить об идеологическом сдвиге и консервативных эволюционных тенденциях:

ИДЕАЛЫ 2005

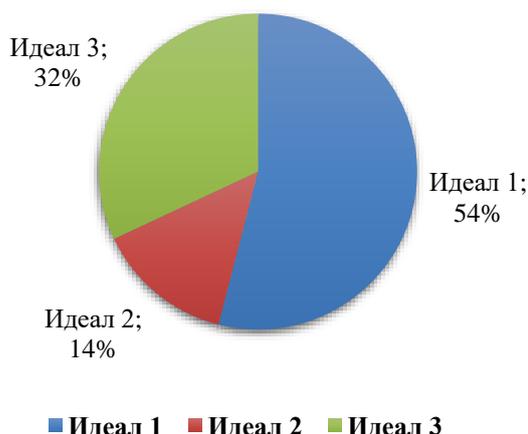


Рисунок 1

ИДЕАЛЫ 2018

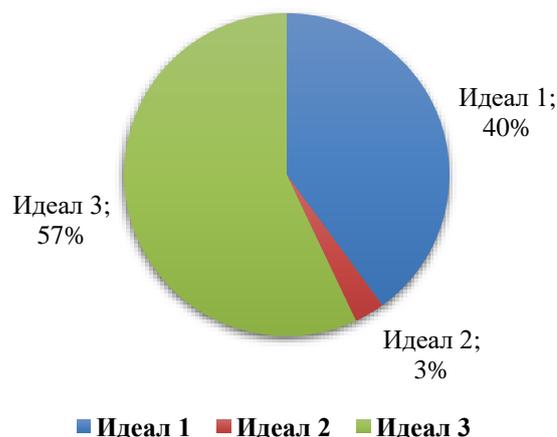


Рисунок 2

Представляется, что нам удалось показать, каким образом ценностный подход, учитывающий социокультурный контекст дискуссии, оказывается продуктивным при попытке разобраться в функционировании ценностных моделей. Лексико-семантический и фреймовый анализ позволяют проследить смену ценностных ориентаций, выделить более «сильные» идеологические позиции, отражающие определенные доминирующие в обществе идеологические взгляды, и более «слабые» позиции, не пользующиеся популярностью. Количественный анализ высказываний подкрепляет выводы относительно соотношения идеологических позиций.

Литература

Лукьянова Е.А., Толочин И.В. Ценностные суждения и смысловая организация общественно-политической дискуссии // *Ценностная картина мира англоязычного социума* / под общ. ред. Е. Г. Хомяковой. 2019. С. 204-213.

Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. 880 с.

Рокич М. Природа человеческих ценностей / М. Рокич // *Свободная пресса*. 1973. №5. С. 20-28.

Fairclough N. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Psychology Press, 2003. 288 p.

Graham J., Haidt, J., Nosek B.A. Liberals and conservatives rely on different sets of moral foundations. // *Journal of personality and social psychology*. 2009. 96 (5). P. 1029.

Hodges B.H., Reuben M. Baron. Values as constraints on Affordances: Perceiving and Acting Properly // *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 1992. 22 (3). P. 263-294.

Lakoff G. Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals In The Dust. // *Social Research*. 2005. 62, No. 2, P. 177-214.

McShea R.J., McShea, D.W. *Biology and the Foundation of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 346 p.

Schwartz S.H. An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values. *Online Readings in Psychology and Culture*. 2012. 2 (1). P.1-20.

van Dijk T. Structures of news in the press. // *Discourse and Communication: new approaches to the analysis of mass media discourse and communication/ ed. by Teun A. van Dijk*. New York: de Gruyter, 1985. 366 p.

ЖИЗНЕННЫЕ ЦЕННОСТИ РОССИЯН (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ФОКУС-ГРУПП 2016—2020)

Евстифеева Г.Г.

Евстифеева Галина Геннадьевна

кандидат социологических наук, доцент, РАНХиГС при Президенте РФ (Владимирский филиал), Владимир, Россия, gge65@mail.ru

Аннотация.

В статье представлены результаты качественного исследования социального самочувствия и социального согласия жителей Владимирской области, выполняемого по заказу администрации Владимирской области. Проведенные в течение 5 последних лет дискуссионные фокус-группы позволили выявить основные жизненные ценности россиян. Установлено, что эти ценности остаются достаточно стабильными на протяжении последних лет: здоровье, безопасность, семья, успешная профессиональная деятельность, качественное образование, материальное благополучие. При этом значимость и ранжирование ценностей может меняться в зависимости от многих факторов. Так, в 2020 году главной ценностью россиян стало здоровье, дискуссии в фокус-группах демонстрировали значительный рост обеспокоенности проблемами в системе здравоохранения. Ситуация в стране в частности и на планете в целом, безусловно, влияет на динамику развития этих предпочтений, в результате чего расстановка приоритетов в ценностях граждан гибко реагирует на эти трансформации.

Ключевые слова:

жизненные ценности, пандемия, исследование социального самочувствия.

LIFE VALUES OF RUSSIANS (BY RESULTS OF FOCUS GROUP 2016—2020)

Evstifeeva G.G.

Evstifeeva Galina G.

Candidate of sociological sciences, associate professor, Vladimir Branch of the Russian Academy of the National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Vladimir, Russian Federation, gge65@mail.ru

Abstract.

The article presents the results of a qualitative study of the social well-being and social harmony of the residents of the Vladimir region, carried out by order of the administration of the Vladimir region. Focus group discussions held over the past 5 years have made it possible to identify the basic life values of Russians. It has been established that these values have remained fairly stable over the past years: health; security; a family; successful professional activity; quality education; material well-being. At the same time, the significance and ranking of values may vary depending on many factors. So in 2020, health became the main value of Russians; focus group

discussions showed a significant increase in concern about problems in the health care system. The situation in the country and, in general, on the planet, of course, affects the dynamics of the development of these preferences, as a result of which the prioritization of the values of citizens responds flexibly to these transformations.

Keywords:

values of life, pandemic, research of social well-being.

Ценности занимают важное место в мировоззрении человека и непосредственно влияют на то, как человек воспринимает окружающую действительность, анализирует происходящие события, оценивает свое место в мире и свой вклад в формирование существующего порядка вещей, а также на его действия в обществе [Евстифеев : 2019; Инглхарт : 2018; How's... : 2020].

В данной статье мы представим данные, полученные в ходе исследования, которое мы проводим в течение 5 лет, начиная с 2016 года [Евстифеев : 2020; Евстифеев : 2017]. Исследование посвящено изучению социального согласия и социального самочувствия населения Владимирской области и включает в себя проведение массового опроса и нескольких фокус-групп [Евстифеев, Петросян : 2018]. Всего с 2016 года было проведено около 20 фокус-групп с различными социальными категориями граждан. В основу данной статьи положены данные фокус-групп, которые мы дадим в сравнении с данными опросов ВЦИОМ [1999 — 2019... : 2019; Индекс счастья... : 2021; Социальные настроения... : 2021].

Для участия в фокус-группах отбирались респонденты, которые выражали готовность высказать свое мнение по данным вопросам. Каждый год формировалось 3 группы по определенному социальному критерию. Для этого, на предварительном этапе, респонденты беседовали с модераторами с целью определения социально-демографического и профессионального статуса участников [Евстифеева : 2019].

Анализ результатов исследования позволил выявить не только состояние социального самочувствия населения Владимирской области и уровень социального согласия в регионе, но и жизненные ценности граждан.

Наиболее значимыми ценностями для россиян стали здоровье, семья и дети, успешная профессиональная деятельность, образование, безопасность.

Несмотря на то, что ценности человека являются достаточно устойчивыми элементами его мировоззрения, они все же подвержены изменениям. Анализ результатов обсуждения в фокус-группах позволил проследить за динамикой приоритетных ценностей жителей владимирского региона за последние 5 лет.

В первый год исследования, в 2016 году, наиболее важными ценностями стали самореализация, равенство и справедливость, безопасность, здоровье. Респонденты говорили о том, как важно добиться чего-то в жизни. Приводили

примеры того, что возможности для этого не равны для людей с разными социально-демографическими характеристиками, например, с разным достатком в семье, для людей разного пола.

В 2017 году самыми значимыми стали достаток, ощущение безопасности (желание мира во всем мире), любовь, счастье, семейное благополучие, уважение, профессиональные достижения, качественное и доступное здравоохранение и образование.

В 2018 году респонденты опять подчеркивают необходимость материального достатка как главного элемента хорошего социального самочувствия. При этом почти все участники говорили, что человек не может быть удовлетворен только наличием материального благополучия. Поэтому назывались и другие значимые ценности: работа, безопасность, семейное счастье, профессиональные достижения. Еще одной важной ценностью было обозначено качественное образование и здравоохранение.

В 2019 году в одной из трех фокус-групп принимали участие студенты, в другой — респонденты, имеющие постоянную работу и состоящие в браке, а в третьей — люди, имеющие инвалидность. Возможно, поэтому самой важной ценностью была определена работа. Респонденты говорили о таких неблагоприятных факторах, как отсутствие достаточного количества рабочих мест, низкая заработная плата. Граждане с инвалидностью говорили о трудностях самореализации, невозможности купить качественные лекарства, проблемы с общением с другими людьми. По данным ВЦИОМ 2019 года, люди с ограниченными возможностями здоровья сталкиваются с трудностями в перемещении по городу (36 %), сложностями с выходом из дома (30 %), проблемами с приобретением лекарств (26 %). У них маленькое пособие (26 %) и мало надежды на то, чтобы найти работу (24 %). Одна из особых ценностей, которые обозначились в исследовании 2019 года, это будущее для себя и своих детей. Граждане хотели бы видеть его благоприятным, надежным и готовы приложить к этому все усилия.

В 2020 году из-за пандемии ценностные приоритеты россиян опять сдвинулись в сторону здоровья. О чем бы ни начинали говорить участники фокус-групп, они постоянно возвращались к теме пандемии, ее последствий, к проблемам в системе здравоохранения. Также часто упоминалась личная и общая безопасность. Довольно много времени респонденты уделили проблемам, которые возникли во время пандемии в профессиональной сфере. Многие респонденты рассказывали о том, что они впервые столкнулись с проблемой подобного масштаба. В условиях неопределенности и реальной угрозы у многих произошла переоценка личных жизненных ценностей. Они стали больше ценить здоровье, общение с родными и друзьями. В октябре 2020 г. ВЦИОМ представил данные опроса россиян о приоритетных жизненных ценностях во время пандемии. На первом месте оказалось здоровье, на втором — семья, на третьем — работа и общение с другими людьми. Важными также оказались безопасность, материальное благополучие семьи, экология, общение с друзьями и близкими. Итак, здоровье стало главной ценностью россиян в 2020 году.

По словам участников дискуссий в фокус-группах, в этот период заметен возросший интерес к проблемам в системе здравоохранения. Даже в годы, предшествующие пандемии, граждане владимирского региона были невысокого мнения о качестве здравоохранения в регионе. По словам респондентов, лучшие врачи уходят в платные клиники, а в бесплатной медицине качество медицинских услуг оставляет желать лучшего. Вот проблемы, которые, по словам респондентов, могут возникнуть у пациентов в государственной или муниципальной поликлинике: невозможность записаться к нужному специалисту, наличие очередей, навязывание платных услуг, необходимость искать нужных специалистов в разных поликлиниках или даже ехать в Москву.

Во время пандемии беспокойство за здоровье только усилилось. Граждан волнует проблема ограниченного доступа к медицинским услугам в период обострения эпидемиологической ситуации в стране и регионе. Они боятся идти в поликлинику и заразиться, так как уже слышали о таких случаях от своих знакомых. Также людей пугает недостаточность и непрозрачность информации о пандемии и ее последствиях. Большинство участников фокус-групп шокированы случаями безответственного отношения некоторых граждан (а иногда и органов власти) к мерам безопасности.

Итак, по результатам дискуссий в фокус-группах, наиболее заметны такие изменения в структуре данной ценности:

- на первый план выходит сохранение физического здоровья;
- внешняя привлекательность и соответствие модным эстетическим стандартам отходят на второй план;
- из-за недостатка информации о новой угрозе (коронавирус) люди ощущают постоянное беспокойство.

По данным ВЦИОМ на декабрь 2019 года, около 75 % россиян назвали качество медицинских услуг недостаточным, и поэтому его необходимо контролировать. По результатам опроса, 41 % граждан за последние несколько лет перепроверяли диагноз и назначения врача. Половина респондентов (51 %) считает, что и платить надо, учитывая качество оказанных услуг. Тем не менее, по результатам опроса в 2020 году, большинство наших соотечественников россиян доверяет медицинским работникам и уверены, что они помогут справиться с коронавирусом (61 %), 49 % россиян считает профессию врача самой героической на сегодняшний момент (49 %).

Следующая важная ценность для россиян — хорошая и интересная работа. Для многих участников фокус-групп труд ценен тем, что это:

- интересная и полезная деятельность;
- источник материального благополучия;
- возможность общения с другими людьми;
- основа профессионального успеха;
- место применения своих талантов.

К сожалению, не у всех работа соответствует всем этим критериям. Некоторые жители владимирского региона вынуждены выбирать между работой по специальности и более высокооплачиваемой работой. Еще один вариант — работать по специальности и подрабатывать на стороне, или выполнять больше работы в своей организации, жертвуя временем отдыха и общения со своей семьей. Большинство участников фокус-групп приводили подобные примеры из личного опыта или опыта своих родственников, друзей или знакомых. Поэтому вполне понятны опасения граждан потерять работу, особенно если она неплохо оплачивается по меркам нашего региона. К тому же, многие респонденты высказывали мнение о том, что в нашей области не такой большой рынок труда, и поэтому найти подходящую работу нелегко. Это заставляет некоторых жителей Владимирской области пробовать силы в других регионах, чаще всего в Москве.

В период пандемии ситуация сильно обострилась из-за введенных ограничений. Некоторые организации перешли на дистанционные формы труда, в других работников отправили в отпуск, причем не всегда оплачиваемый, что, естественно, сказалось на материальном положении граждан.

В конце 2020 года многие организации вернулись к обычному режиму работы. По результатам опроса ВЦИОМ в феврале 2021 года, 75 % россиян работают преимущественно в офисе/на предприятии (до пандемии — 84 %). Относительно дистанционной формы труда половина респондентов считает, что в такой форме работы есть и плюсы, и минусы. Примерно так же высказывались участники фокус-групп, находя и положительные (безопасность, возможность больше быть с семьей и детьми, освоивание новых технологий) и негативные моменты (ограниченное общение с другими людьми, страх потери заработка). Таким образом, работа все чаще ценится, в первую очередь, с точки зрения возможности обеспечить материальное благополучие, безопасность, стабильность. И только потом с точки зрения интересной и полезной деятельности. Говоря о работе, участники фокус-групп подчеркивали важность самореализации. Самореализация, как ценность, по словам респондентов:

- связана с профессиональной деятельностью;
- зависит не только от наличия талантов, но и от других факторов;
- важна для человека независимо от социального и материального статуса.

Значительная часть участников выражали обеспокоенность, что их таланты и опыт пока не пригодились для области, хотя они, по их мнению, могли бы многое сделать. Это еще одна причина миграции в другие регионы, где возможности самореализации гораздо выше. В целом по стране большинство граждан тоже связывают самореализацию с профессией. По данным ВЦИОМ, многие наши соотечественники считают себя талантливыми в той или иной степени (43 %). Однако большая часть россиян считает, что для раскрытия и развития таланта нужны особые условия (73 %).

Еще одна ценность, ставшая для россиян, по словам участников фокус-групп, более значимой в нынешних условиях, это безопасность. И, прежде всего, безопасность для здоровья своей семьи. Респонденты рассказали, что в первое время, когда объявили карантинные меры, было очень страшно. Некоторые респонденты, кто продолжал работать, вынуждены были сократить общение со своими близкими. Они боялись случайно заразить своих пожилых родственников. Однако, как отметили участники исследования, не все жители области соблюдали все меры предосторожности. Говорили и о других сферах жизни, где жители чувствуют незащищенность: опасность на автотрассах; опасность при встрече с подозрительными людьми, особенно на улицах, где нет освещения (о таких улицах время от времени сообщают в местных СМИ). Есть беспокойство родителей за безопасность и будущее своих детей. В группе молодёжи сказали, что их пугает факт увеличения пенсионного возраста.

Семья — одна из важнейших ценностей россиян. Несмотря на то, что, по статистике, официальных браков во владимирском регионе становится меньше, люди продолжают верить в семейные ценности. Для некоторых граждан создание крепкой дружной семьи является смыслом жизни. Люди готовы многим жертвовать ради семьи. Семья тесно связана с другими ценностями. Если респонденты говорят о безопасности, то имеют в виду личную безопасность и безопасность семьи и детей, тревожатся о здоровье, имея в виду здоровье своих близких. Работа служит источником материального благополучия семьи, а качественное образование необходимо для успешного будущего детей. По данным ВЦИОМ на январь 2021 года, отношения в семье — сфера, в которой россияне испытывают наивысшую удовлетворенность (88 пунктов, на 16 пунктов выше, чем в 2005 г.). На втором и третьем месте — общение с друзьями и близкими (71 пункт) и личная безопасность (65 пунктов, +46 пунктов за 15 лет).

Качественное образование — еще одна важная ценность для россиян. Однако во время дискуссии обнаружилось, что у респондентов нет единого мнения по критериям качественного образования. Одни считают, что в советское время образование было лучше, а сегодня программы обучения упрощены, а, следовательно, более примитивны. Другие считают, что в учреждениях образования не хватает важных предметов, которые нужны в жизни. Например, как зарабатывать деньги. Вместо этого много предметов, которые не пригодятся в жизни. Участники фокус-групп поделились своими оценками дистанционного обучения, называли позитивные (получение навыков самостоятельного изучения дисциплин, работы с информацией, обучение новым технологиям) и негативные (отсутствие полноценного общения, ограниченный контроль знаний) моменты данной формы образования. Некоторые респонденты приводили примеры разного отношения преподавателей к занятиям во время дистанционного обучения. По оценкам участников исследования, система образования нуждается в улучшении. И ситуация с пандемией показала, что по многим критериям она отстает от современных стандартов. По данным опроса ВЦИОМ в январе 2021 года, большинство россиян считает, что хорошее образование необходимо. Около

трети российских граждан (31 %) оценивают на «хорошо» или «отлично» отечественную систему образования (33 % в 2016 г.). Больше респондентов считает его посредственным (42 % в 2021 г. и 41 % в 2016 г.), а пятая часть населения — неудовлетворительным (как и в 2016 году — 20 %).

По сравнению с 2016 г. уменьшилось количество граждан, которые считают, что есть прямая зависимость между уровнем образования и дальнейшим материальным благополучием человека — 32 %. Тех, кто думает иначе, гораздо больше. Не видят прямой зависимости 62 %.

Материальное благополучие тоже является ценностью для россиян. Но здесь тоже представления о том, что считать материальным благополучием, сильно различаются. Участники фокус-групп назвали такие элементы: хорошая высокооплачиваемая работа, собственное отдельное жилье, хорошая инфраструктура в месте проживания. Факторы, мешающие достижению материального благополучия: низкие доходы, несправедливое (одинаковое для богатых и бедных) налогообложение, рост цен на жизненно необходимые товары, высокие тарифы ЖКХ, недостаточно развитая система льгот для слабозащищенных категорий населения (например, пенсионеров, семей с детьми), высокие банковские проценты по кредитам. По данным на сентябрь 2020 года, больше половины россиян (60 %) оценили свое материально положение, как среднее. 26 % оценили, как плохое, а 14 % — как хорошее.

Таким образом, состав основных жизненных ценностей россиян: здоровье, безопасность, семья, хорошая работа, качественное образование, материальное благополучие — остается достаточно устойчивым. Однако социально-значимые события (такие, как пандемия) могут сместить акценты и сделать определенные ценности приоритетными в конкретный период времени.

Литература

1999 — 2019: рост уверенности в завтрашнем дне. ВЦИОМ. 30 декабря 2019 г. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/19992019-rost-uverennosti-v-zavtrashnem-dne> (дата обращения: 10.03.2021).

Евстифеев Р.В. Динамика репрезентируемой религиозности населения (по результатам исследований 2015-2019 гг. во Владимирской области) // Социология религии в обществе позднего модерна. Сборник статей. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Т.9, 2020. С.71-76.

Евстифеев Р.В. Социальное самочувствие и ожидания от будущего в общественном сознании населения региона: случай Владимирской области в сравнительной перспективе // Материалы VII международной социологической Грушинской конференции «Навстречу будущему. Прогнозирование в социологических исследованиях», 15-16 марта 2017 г. / отв. ред. А. В. Кулешова. М.: АО «ВЦИОМ», 2017. С. 624-627.

Евстифеев Р.В., Петросян Д.И. Тенденции социального самочувствия и социального согласия во Владимирской области: методологические и прикладные аспекты// Роль и значение методологии в образовательном процессе и научных исследованиях в высшей школе, ВФ РАНХиГС, Владимир, 2018.

Евстифеев Р.В. Кризис идентичности как политический вызов XXI века: теоретические подходы к изучению, оценкам и пониманию //ПОЛИТЭКС, 2019 Т. 15. № 1. С. 108-121.

Евстифеева Г.Г. Представления жителей Владимирской области о социальном согласии и социальном самочувствии граждан региона (по результатам фокус-групп 2019 года)// Российская государственность в социальном измерении: теории, идеологии, практики. материалы VII научно-практической конференции по исследованию российской государственности. Под ред. Евстифеева Р.В., Владимир, 2019. С. 114-119.

Индекс счастья — 2021. Результаты опроса ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/indeks-schastja-2021> (дата обращения: 19.03.2021).

Инглхарт Р. Культурная эволюция: как изменяется человеческая мотивация и как то меняет мир. М: Мысль, 2018. 347 с.

Социальные настроения: мониторинг. Аналитический обзор ВЦИОМ. 13 января 2021 г. URL: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/socialnye-nastroeniya-monitoring> (дата обращения: 10.03.2021).

How's Life? 2020. Measuring well-being. OECD. 2020.

ОТНОШЕНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ РАЗЛИЧНЫХ КОНФЕССИЙ К ДОБРОВОЛЬНОЙ БЕЗДЕТНОСТИ

Гараева Э.И., Костина Н.Б.

Гараева Эльнара Ильфатовна

старший преподаватель кафедры теории и социологии управления, Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Екатеринбург, Россия

Костина Наталия Борисовна

доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры теории и социологии управления, Уральский институт управления — филиал РАНХиГС, Екатеринбург, Россия, kostina-nb@ranepa.ru

Аннотация.

В статье рассматривается феномен добровольной бездетности как осознанный выбор отдельных людей и семейных пар, отказ от рождения детей посредством такого способа, как аборт, отношение к отказу от детей и абортам в трактовке различных религиозных конфессий. Приведены результаты эмпирического исследования, проведенного среди студентов УИУ-филиала РАНХиГС, считающих себя православными, с целью выявления их отношения к рождению детей, абортам как способа реализации добровольной бездетности. На основании полученных данных выявлено, что принадлежность студенчества к православию не является фактором, оказывающим значимое влияние на отказ от добровольной бездетности и аборт как способа реализации такого отказа.

Ключевые слова:

добровольная бездетность, религиозные конфессии, отношение к абортам, студенчество.

ATTITUDE OF REPRESENTATIVES OF VARIOUS FAITHS TO VOLUNTARY CHILDLESSNESS

Garaeva E.I., Kostina N.B.

Garayeva Elnara II.

senior Lecturer of the Department of Theory and Sociology of Management, Ural Institute of Management - Branch of RANePA, Yekaterinburg, Russia

Kostina Natalia B.

doctor of Sociology, Professor, Professor of the Department of Theory and Sociology of Management, Ural Institute of Management - Branch of RANePA, Yekaterinburg, Russia, kostina-nb@ranepa.ru

Abstract.

The article examines the phenomenon of voluntary childlessness as a conscious choice of individuals and couples, refusal to have children through such a method as abortion, attitude to the rejection of children and abortions in the interpretation of various religious denominations. The results of an empirical study conducted among students of the UEU branch of the RANePA, who consider themselves Orthodox, are presented in order to identify their attitude to the birth of children, abortion as a way of realizing voluntary childlessness. Based on the data obtained, it was revealed that the affiliation of students to Orthodoxy is not a factor that has a significant impact on the rejection of voluntary childlessness and abortion as a way of implementing such a refusal.

Keywords:

voluntary childlessness, religious denominations, attitude to abortions, students.

Введение

Для современного общества достаточно новым является феномен добровольной бездетности: как индивиды, так и семьи готовы проживать жизнь, не имея ребенка, отождествляя такое решение со свободой выбора и принимая его рационально, а не под воздействием эмоций. При этом принятие такого решения обосновывается устранением ограничений, связанных с выполнением родительских ролей. Сторонники выбора бездетного образа жизни считают, что отказ от рождения и воспитания детей позволяет избегать ограничений материально-экономического, финансового характера, достигать ожидаемого социального и карьерного статуса. Кроме того, подчеркивается важность такого решения для поддержания комфортного образа жизни, особенно в отношении времени, затрачиваемого на отдых и путешествия в соответствии со своими желаниями, а не «подстраиваясь» под потребности детей и их режим.

Соппротивление соблюдению родительских обязанностей и выполнению традиционных гендерных занятий, подчас их полное неприятие, также приводят к решению об отказе детей. Фактором принятия такого решения является и страх утраты личностной идентичности в сочетании с восприятием рождения и воспитания детей как тяжелого бремени.

Научные результаты и дискуссия

Обращение к истории различных обществ позволяет сделать вывод о том, что бездетность была малораспространенным феноменом, обусловленным медицинскими показаниями. Но, начиная с XX века, количество бездетных людей постоянно увеличивается, и среди них категория добровольно бездетных становится все более значимой. Как считает П. Крегер, бездетность имеет длительную историю в Северной и Западной Европе, а также в США и Австралии. Он связал это явление с распространенностью откладывания браков, особенно под влиянием экономических кризисов [Kreager : 2004, С. 38].

В научной литературе бездетность рассматривается в качестве явления, предусматривающего отсутствие детей у взрослых людей. В демографическом словаре В. М. Медкова бездетность определяется как «отсутствие детей у лица или супружеской пары вследствие отсутствия рождений или младенческой и детской смертности» (Медков). Распространенным фактом является дифференцирование бездетности на две формы: вынужденную бездетность (*involuntary childlessness*) и добровольную бездетность (*voluntary childlessness*) [Poston, Trent : 1982, С. 474]. С точки зрения социологов, бездетность возникает в связи со следующими обстоятельствами: добровольный отказ от рождения детей и антинатализм [Бичарова, Морозова : 2016, С. 8]. При этом антинатализм — это философская доктрина, зародившаяся в XVIII веке. Ее основоположником является А. Шопенгауэр, который называл беременных женщин инкубатором. С точки зрения философа, жизнь человека в конечном счете имеет отрицательное значение, так как любые положительные переживания всегда будут перевешены страданием. Исходя из этого, А. Шопенгауэр считал, что младенца можно оградить от всех проблем и переживаний посредством аборта. С позиции Д. Бенатара, потенциальные источники страданий включают в себя соматические и психические расстройства, дряхление, природные катаклизмы, войны и насилие, ежедневные неудобства (голод, жажда, усталость, головные боли), неудовлетворение потребностей высшего порядка (карьерные и романтические неудачи, скука, одиночество, сниженная самооценка, экзистенциальные кризисы) и смерть. Так, исследователь считает, что все человеческие жизни содержат значительное количество хотя бы одного из перечисленных выше видов страданий, а чаще всего — несколько. При этом оценка самими людьми своего качества жизни часто бывает завышенной из-за различных оптимистических когнитивных искажений, таких как привыкание. Эта теория близка к теории «чайлдфри» (Л. Лафайет, Э. Пек, Ш. Радл), которая подразумевает презрение к детям в силу различных причин. Но, в отличие от добровольной бездетности, антинатализм, наоборот, является призывом спасти детей, не рождая их [Dupra-Kushtaninna : 2019, С. 38].

Отношение к деторождению и спасению детей находит отражение в религиозных конфессиях. В религиозных семьях безбрачие и отказ от потомства являются крайне редкими. С точки зрения Т. Л. Белкиной,

бесплодие, бездетность и аборт для последователей ряда религиозных сообществ представляют собой серьезную социальную и личную проблему, которая часто сопровождается ухудшением женского статуса, отказом от брака или разводом с супругом [Белкина : 2016, С. 52].

Религиозные люди, независимо от конфессии, убеждены в том, что каждая сфера их жизни полностью подчинена Богу. И все происходящее на данный момент происходит исключительно по благословению Божьему, или его каре. В независимости от возможности, или невозможности зачатия и рождения детей, воцерковление предполагает полностью уповать на «волю Бога». Таким образом, можно отметить неприятие религией таких методов, как рождение детей посредством искусственного оплодотворения, или с помощью суррогатного материнства. В религиозной семье оба супруга воспринимают бездетность как важное жизненное испытание.

Рассматривая причины бездетности и бесплодия в религиозном контексте, необходимо отметить, что основной причиной их, с позиции верующих, является наличие совершенных ранее грехов: аборт, гордыня, неуважение к родителям, распутный образ жизни. Невыполнение заповедей дискредитирует человека в глазах высших сил как достойного родителя, способного воспитать здоровое потомство.

Учитывая диверсификацию личных маршрутов среди людей, живущих в рамках религиозности, мотивы, лежащие в основе принятия добровольной бездетности, подчиняются нескольким референтам. Выражение ценностей, связанных с продолжением своего рода, с приумножением человеческого рода, представляют собой первый набор основных причин, которые объясняют важность наличия ребенка в семье. Также, религиозные люди, создавая полноценную семью, соблюдают Божью заповедь, по-разному трактуемую в разных религиях. Позиция Католической Церкви в вопросе предназначения брака отражена в католическом катехизисе: «Брак и семья предназначены для блага супругов, для продолжения рода и воспитания детей. Супружеская любовь и рождение детей создают между членами одной семьи личные отношения и первичную ответственность» [Кажуков : 2019, С. 14]. Протестантизм также говорит о богоустановленности брака и о деторождении как о важнейшем его предназначении. Брак был установлен для взаимопомощи мужа и жены, для умножения человеческого рода через законное потомство, и роста Церкви — через святое потомство; и для предотвращения нечистоты. О важности деторождения для семьи повествуется и в Исламе. Основной идеей в данном случае выступает женитьба на женщине, способной к деторождению. С точки зрения В. И. Мусаева, одной из целей брака является деторождение и продолжение человеческого рода, а препятствование этому является нарушением положений шариата и указаний, содержащихся в священных текстах, призывающих к сохранению и приумножению рода человеческого [Мусаев : 2021, С. 83].

Толкователи норм иудаизма, обращаясь к теме рождения детей, отмечают, что, рождая детей, человек уподобляется Богу: как Всевышний дал

жизнь Адаму и его жене, так и человек дает жизнь последующим поколениям. Создавая человека, Бог дает ему заповедь «Плодитесь и размножайтесь, заселяйте землю, и властвуйте над нею, ибо не только отдельный человек, но — в ещё большей степени! — все человечество как единое целое являются «вершиной Творения» [Мусаев : 2021, С. 134]. Поэтому так важна заповедь рождения детей и их воспитания.

Большое внимание религиозное общество уделяет вопросу абортов. Доктрина православной Церкви постоянна: она выступает против этой практики во имя защиты жизни от ее начала до конца. Стремясь не ужесточать этот «не подлежащий обсуждению принцип» противодействия абортам в ущерб милосердию, церковь, тем не менее, стремится прислушиваться к страждущим, о чем регулярно напоминают священнослужители. Кроме того, она допускает проведение терапевтического аборта, чтобы спасти жизнь матери.

Католическая религия выступает против абортов во имя защиты права на жизнь с момента зачатия, придавая плоду статус человека. Аборт считается преступлением, убийством, и люди, которые его совершают или помогают им, могут быть наказаны вплоть до отлучения от церкви. Там, где католическая церковь обладает значительным влиянием, как во многих странах Латинской Америки, ее отношения с государством способствуют консервативному политическому климату. Она может оказать заметное влияние на политику в области сексуального и репродуктивного здоровья, особенно в вопросах контрацепции, экстренной контрацепции, абортов, репродуктивного здоровья с медицинской помощью. Церковь играет важную роль в дебатах по легализации абортов, требуя ограничить доступ к ним, даже полностью выступая против такой практики. Тем не менее, опросы католического населения показывают, что религия не должна вмешиваться в сексуальную и репродуктивную жизнь, и заявляют о своей поддержке легализации абортов при определенных обстоятельствах. Например, в Мексике в 2014 году репрезентативное исследование, проведенное с участием 2700 католиков, показало, что аборты одобряют: 80 % респондентов выступают за их легализацию, если жизни матери угрожает опасность, около 70 % — в случае изнасилования, если здоровье женщины находится под угрозой или если она является носителем ВИЧ, 57 % — в случае порока развития плода. Более половины респондентов (53 %) выступают за легализацию абортов во всех обстоятельствах [Pyankova, Runda : 2018, С. 4]. Однако аборты запрещены не во всех странах, где доминирует католическая религия, как это было, например, во Франции в 1975 году, когда она была разрешена по просьбе женщины, или в других европейских странах, таких как Португалия, Испания, Италия.

В еврейской религии различные течения варьируются от очень строгих до более либеральных позиций, придавая высшую ценность человеческой жизни. В данном случае плод считается «дочеловеческой» жизнью, приобретая права только во время рождения. Но если аборт запрещен,

еврейский закон разрешает это, если жизнь или здоровье женщины находятся под угрозой.

В рамках такой религии, как ислам, установлены определенные правила относительно аборт на благо матери, семьи и общества. Среди этих правил есть то, что аборт разрешен для спасения жизни матери при условии, что в этом есть необходимость, признанная законами шариата. Мотивацией такого решения могут быть только реальные факторы и медицинские показания. Кроме того, женщина не должна делать аборт, если существует риск причинения большего вреда, чем тот, который может возникнуть в результате данного процесса.

При этом ислам рассматривает аборт в любой другой ситуации как:

– преступление, спровоцированное вмешательством беременной женщины или другого лица. В данном случае речь идет об убийстве, что, в свою очередь, является смертным грехом, запрещенным Благородным Кораном (значение стиха): «Всякий, кто убивает человека, не виновного в убийстве или развращении на земле, выглядит так, как если бы он убил всех людей. А кто бы ни дал ему жизнь, он как бы оживляет всех людей» [Крымский : 2021, С. 67].

– действия, противоречащие воле Аллаха (значение аята): «Теперь у вас может быть отвращение к чему-то, когда это хорошо для вас. И тебе может что-то понравиться, когда тебе будет плохо. Это Аллах знает, в то время как вы не знаете» [Крымский : 2021, С. 69].

– поощрение молодых людей, мальчиков и девочек, к разврату, который пропагандируют порок и разрушает добродетели, является результатом, приводящим к краху общества. Религиозные руководители приводят в пример опыт европейских стран: «Давайте извлечем необходимые уроки. Эти страны, поддерживающие цивилизацию и современность, достигли беспрецедентного уровня коррупции и (морального) краха, потому что они пренебрегли воспитанием души и ценностей, сделав тело и свои страсти своей единственной заботой» [Крымский : 2021, С. 68].

– грех, совершенный врачом, принимавшим в этом участие. «Ибо это нападение на жизнь, которую Аллах, да пребудет Он, повелел нам сохранять и защищать. Да защитит нас, мусульман и мусульман, от явных и скрытых мерзостей Аллаха, да будет Он превознесен» [Крымский : 2021, С. 70].

Важно учесть, что в Коране аборт прямо не упоминаются, и жизнь в них считается священной. Согласно духовным школам, толерантность к аборту различается в зависимости от обстоятельств и продолжительности беременности. Проводится различие между до и после «вдоха жизни» или «вдоха души» в плод, что, в зависимости от школы, происходит через 40, 90-120 дней после зачатия. До этого срока аборт может быть разрешен, сверх этого он запрещен, если только жизнь женщины не находится в опасности. А. Е. Крымский, ссылаясь на дебаты по легализации абортов в Марокко при определенных условиях, напоминает, что в маликитской традиции прерывание беременности запрещено через 40 дней (6 недель), за исключением случаев обязательной необходимости. В странах региона

MENA (Ближний Восток и Северная Африка), где ислам является государственной религией, правовая ситуация с абортom варьируется от разрешения женщины на первый триместр по ее просьбе (Турция и Тунис) до таких конкретных причин, как физическое и/или психическое здоровье, пороки развития плода или изнасилование, но все они разрешают это для спасения жизни женщины, даже если эффективный доступ к абортu не всегда гарантирован [Крымский : 2021, С. 71].

Религиозные инстанции придерживаются различных позиций по этому вопросу: во всех религиях существуют различные возможные интерпретации текстов, что может привести к более или менее прогрессивным или консервативным взглядам. Однако принадлежность к той или иной религии не означает приверженность ценностям всех ее последователей, и на поведение людей влияет, в частности, степень их религиозности. Но в игру вступают многие другие факторы, такие как уровень образования женщин и партнеров, их экономические ресурсы и социальный капитал, не говоря уже о политических и законодательных позициях отдельных стран.

Несмотря на мнения религиозных людей, многие национальные, региональные или международные НПО также активно участвуют в дебатах и активистских действиях. Некоторые из них выступают за признание права на аборт как права женщин и осуждают наказания и ущерб, которым они подвергаются. В зависимости от обстоятельств они проводят программы по снижению материнской смертности посредством оказания помощи после аборта, предоставляют информацию о данном явлении (создание горячей линии или веб-сайта) или предлагают услуги. Для поддержания своей пропагандистской деятельности, некоторые из них собирают данные о тенденциях в области абортов, проводят опросы общественного мнения среди конкретных групп населения (медицинских работников, женщин). Такие сведения служат для защиты права на аборт. Напротив, другие ассоциации, выступающие против такого явления, очень активно защищают право на жизнь с момента зачатия путем проведения пропагандистских мероприятий (политические дебаты, демонстрации, веб-сайт) или путем ограничения права на аборт в странах, где оно является законным [Pyankova, Runda : 2018, С. 4]. Несмотря на значительное число противоположных мнений на тему абортов во всем мире, статистических данных об этом явлении по-прежнему нет из-за трудностей, связанных со сбором данных.

Для выявления мнений студенчества о рождении детей, создании семьи, добровольной бездетности нами было проведено эмпирическое исследование среди студентов, относящих себя к православной конфессии. В выборку отобраны студенты Уральского института управления РАНХиГС как типичные представители студенческой молодежи города Екатеринбурга. Объем выборки составил 350 человек. Направленный отбор респондентов осуществлялся по следующему признаку: профиль получаемой специальности. Полученные данные были обработаны с помощью программного пакета SPSS.

Анализируя мотивы отказа от рождения детей с точки зрения представителей православной молодежи, можно сказать, что неприязнь к детям с момента зарождения плода в организме матери, личная свобода, а также личностное развитие и карьерный рост являются приоритетными факторами для тех, кто идет на такой шаг, как аборт. По результатам исследования мнения опрошенных студентов, отображающих мотивы отказа от рождения детей, распределились следующим образом:

- неприязнь к маленьким детям — 61 %;
- личная несвобода, зависимость от потребностей ребенка — 49 %;
- неспособность совмещать родительство и успешную карьеру — 40 %;
- негативные воспоминания, связанные с собственным детством (невнимание родителей, финансовое неблагополучие) — 31 %;
- необходимость больше зарабатывать — 31 %;
- возможные проблемы со здоровьем — 30 %;
- разрушение брака и чувственных отношений супругов — 14 %;
- затрудняюсь ответить — 12 %.

Итак, опрошенные респонденты основными мотивами отказа от рождения детей считают неприязнь к детям, зависимость от потребностей ребенка, неспособность совмещать родительство и успешную карьеру. При этом преобладающее большинство студентов, которые отдали предпочтение данным мотивам, относятся к женскому полу. Так, 63 % опрошенных девушек и 59 % опрошенных мужчин отмечают среди основных мотивов неприязнь к детям; 59 % студентов женского пола и 26 % мужского пола отдают предпочтение зависимости от потребностей ребенка; 45 % девушек и 30 % парней отмечают неспособность совмещать родительство и успешную карьеру. Зависимость от потребностей ребенка и нежелание совмещать родительство и успешную карьеру в большинстве случаев оказывает отрицательное влияние на отношение к деторождению женской части студенчества, посредством откладывания данного процесса на длительное время, а затем и полного отказа от рождения детей. Данные показатели категорически отвергают первостепенную гендерную роль женщины, заключающуюся в деторождении и воспроизводстве рода.

Кроме того, 36 % опрошенных не согласны с утверждением: «с абортами необходимо бороться» (18 % — скорее не согласны, чем согласны, 18 % абсолютно не согласны) и 13 % студентов затрудняются при ответе на данный вопрос. При этом женская половина опрошенных в меньшей степени придерживаются данного утверждения (47%) (22 % — абсолютно не согласны, 25% — скорее не согласны, чем согласны).

Приведенные показатели свидетельствуют о признании абортотворения молодежью, относящей себя к православным. При этом студенты первых курсов гораздо чаще разделяют данную позицию (50%), чем студенты более старших курсов.

Представленные данные свидетельствуют о том, что большая осведомленность студентов 1 курса об абортах, выявленная посредством

поставленных вопросов, влияет на мировоззрение и ценностные установки данной категории молодого поколения относительно другой, сохраняющей при этом традиционные взгляды на семейные отношения и рождение детей.

Кроме того, в ходе исследования были выявлены характеристики студенческой молодежи, положительно относящейся к прерыванию беременности. По мнению опрошенных, обучающихся на первом и втором курсах, типичный представитель, готовый прервать беременность, является человеком женского пола, так считают 27 % первокурсников и 27 % второкурсников, в возрасте от 21 до 30 лет (54% — студенты первого курса, 77 % — студенты второго курса) с высшим образованием (27 % — студенты первого курса, 23 % — студенты второго курса) и исповедующий атеизм (21 % и 14 % соответственно). Кроме того, такой человек имеет средний уровень дохода (37 % и 36 % соответственно) и проживает в городской местности (72 % и 59 % соответственно).

Студенты 3 курса считают, что типичным представителем молодежи, не осуждающей аборт как способ реализации бездетного образа жизни, является человек женского пола (41%), в возрасте от 21 до 30 лет (77 %), имеющий неполное высшее образование (36 %), исповедующий православие (27 %), имеющий средний уровень дохода (45 %) и проживающий в городской местности (82 %). С точки зрения студентов 4 курса, это человек женского пола (47%), в возрасте от 21 до 30 лет (77 %), имеющий высшее образование (26 %), исповедующий атеизм (21 %), имеющий средний уровень дохода (37 %) и проживающий в городской местности (79 %). Итак, портреты такого представителя в восприятии студентов 3 и 4 курсов практически идентичны.

На основании проведенного исследования можно отметить противоречие современного общества — между людьми, принимающими религиозные ценности, в частности, относительно рождения детей и создания полноценной семьи, и людьми, которые полностью или частично выбирают бездетность, относятся к рождению детей с пренебрежением. Основной проблемой выбора бездетности в кругу молодых людей, причисляющих себя к православной конфессии, являются ранние аборт. Несмотря на то, что исследуемая категория студентов считают себя верующими и религиозными, такая процедура, как прекращение беременности, не является для них запретом ни по причине материального неустройства и финансового неблагополучия, ни по причине давления со стороны родственников. Следует отметить, что такого мнения придерживаются как девушки, так и молодые люди.

Заключение

Рассмотрев основные аспекты отношения к бездетности с позиций разных религиозных конфессий, можно сказать, что категория «бездетность» характеризуется отсутствием детей у лица или супружеской пары вследствие отсутствия рождений или младенческой и детской смертности. При этом активное распространение в условиях современного общества получает феномен «чайлдфри» (Л. Лафайет, Э. Пек, Ш. Радл), являющийся

современным общественным феноменом, последователи которого разделяют специфические мировоззренческие позиции в отношении добровольного отказа от деторождения в силу личных причин. Однако, явление бездетности также может быть рассмотрено с позиции антинатализма (А. Шопенгауэр), в рамках которого все переживания, проблемы и трудности в жизни человека можно оградить посредством аборта.

Отношение к бездетности в различных религиях сводится к отрицанию первостепенной роли женщины в условиях семейных отношений. Отказ от деторождения, а также прерывание беременности в силу удовлетворения личных потребностей считается тяжким грехом. При этом, в ходе проведения исследования было выявлено, что представители молодого поколения, относящиеся к православной конфессии, не считают необходимым препятствовать данному явлению. Кроме того, для исследуемой категории студентов такая процедура, как прекращение беременности, не является следствием запрета по причине материального неустройства, или давления со стороны родственников, а чаще всего выступает личным желанием. Более того, встречаются граждане, пропагандирующие такие мировоззренческие взгляды, как добровольный отказ от деторождения. В силу этого все чаще распространяются идеи добровольной бездетности, что непосредственно отражается в трансформации таких социальных институтов, как церковь и семья.

Литература

Белкина Т.Л. Современное православие. Учебное пособие / Т. Л. Белкина. — М.: Инфра-М, РИОР, 2016. 108 с.

Бичарова М.М., Морозова О.В. Идеология чайлдфри и её влияние на современную систему семейных ценностей // Глобальный научный потенциал. Психология и педагогика. — 2016. — №12 (69). — с. 7-9.

История мировых религий. Буддизм. Христианство. Ислам. Иудаизм. Хрестоматия. — Москва: ИЛ, 2018. — 800 с.

Кажуков А.А. Мировые религии / А.А. Кажуков. — М.: ТЕЗАУРУС, 2019. — 116 с.

Крымский А.Е. История мусульманства / А. Е. Крымский. — Москва : Издательство Юрайт, 2021. — 289 с.

Медков В.М. Демография. Словарь демографических терминов [Электронный ресурс]. URL: http://socioline.ru/_seminar/library/middle/slovar.php (дата обращения: 10.11.2021).

Мусаев В.И. Религиоведение: религия и церковь в странах Северной Европы : учебное пособие для вузов / В. И. Мусаев. — 2-е изд. — Москва : Издательство Юрайт, 2021. — 226 с.

Dupra-Kushtaninna V.V. (2019), Female childlessness and life journey scenarios // World of Russia, No. 2, PP. 98 — 100

Kneale, Joshi D.H. (2008), Postponement and childlessness: Evidence from two British cohorts // Demographic Research, 1935-1964.

Kreager P. Where are the children? // P. Kreager & E. Schröder-Butterfill (Eds.), Ageing without children: European and Asian perspectives : Oxford, UK, and New York: Berghahn Books, 2004. PP. 1- 45.

Poston D.L., Trent K. (1982), International variability in childlessness: A descriptive and analytical study // Journal of Family Issues, Vol. 3, PP. 473—491.

Pyankova L.A., Runda T.A. Family, parenthood and childhood as a phenomenon of modern life // Trends in science and education in the modern world, 2018. No. 12-4, 4-12.

State report on the status of children and families with children in the Russian Federation for 2019 [Electronic resource]. URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71725510>.

Tanturri M.L. The Determinants of Childlessness Among Men and Women in Later Adult Life in Italy: Do They Differ? New Orleans, 2012. PP. 21-25.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА: ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ

Попов Р.Е., Дерюгин П.П.

Попов Роман Евгеньевич

аспирант, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия, ropov_re@list.ru

Дерюгин Павел Петрович

доктор социологических наук, СПбГУ, СПбГЭТУ (ЛЭТИ), Санкт-Петербург, Россия, ORCID 0000-0002-5380-8498, ppd333@rambler.ru

Аннотация.

Настоящая работа посвящена актуальной проблеме в социологии — формированию социологического подхода к определению человеческого капитала, а также рассмотрению возможных методов для измерения ценностей как элемента человеческого капитала. Представлен краткий литературный обзор, в котором систематизируются подходы к определению человеческого капитала. Рассмотрены наиболее релевантные методы измерения ценностей и сделаны выводы о том, какие являются наиболее актуальными для измерения ценностей как части человеческого капитала.

Ключевые слова:

человеческий капитал, ценности, измерение ценностей, методы измерения ценностей.

SOCIOLOGICAL APPROACH TO MEASURING VALUES AS AN ELEMENT OF HUMAN CAPITAL

Popov R.E., Deryugin P.P.

Popov Roman Evgenyevich

postgraduate student, St. Petersburg State University, Russia

Deryugin Pavel Petrovich

doctor of Sociological Sciences, St. Petersburg State University, Russia; St. Petersburg State Electrotechnical University "LETI" named after V.I. Ulyanov (Lenin), St. Petersburg, Russia, ORCID 0000-0002-5380-8498, ppd333@rambler.ru

Abstract.

This paper is devoted to an actual problem in sociology — the formation of a sociological approach to the definition of human capital, as well as consideration of possible methods for measuring values as an element of human capital. A brief

literature review is presented, which systematizes the approaches to the definition of human capital. Considered the most actual methods for measuring values. In conclusion, presented which are the most relevant for measuring values as part of human capital.

Keywords:

human capital, values, measuring values, methods of measuring values.

Важной особенностью социологического анализа человеческого капитала — экономической категории — выступает обращение к комплексу социальных факторов и социальных последствий, которые сопровождают становление, развитие и функционирование этого капитала, т.е. системное его толкование.

В настоящее время современное общество активно трансформируется, подвергаясь процессу цифровизации. Вследствие этого физические товары уступают место нематериальными активам, создаваемым на основе накопленных научных знаний. Подобные изменения в экономике значимым образом оказывают влияние и на другие сферы общества. Происходят изменения в структуре общества, его институтах. По данной причине изучение человеческого капитала остается как никогда актуальным.

Традиционно принято датировать появление концепции человеческого капитала в 1960-е гг. Именно в данный период времени произошло её становление и активное развитие теоретических положений. Появление такой концепции обуславливается наращиванием темпов индустриального производства, внедрением современных технологий и повышением важности компетенций и уровня образования специалистов.

Основоположниками концепции человеческого капитала являются экономисты Г. Беккер и Т. Шульц. В своих научных трудах Т. Шульц определял роль человеческому капиталу как источнику будущих заработков для всех сфер деятельности, где основной единицей считается человек. В производстве теория человеческого капитала подразделяется на два фактора: физический капитал (средства производства) и человеческий капитал (приобретенные знания, навыки, умения, используемые в производстве) [Запольский : 2019, С. 16-17].

В работе П.В. Лемановой представлен систематический анализ определения понятия «человеческий капитал», где представлено мнение более 27 авторитетных ученых, занимающихся или занимавшихся изучением данной категории [Леманова : 2016, С. 16-24].

Здесь можно выделить определение Г. Беккера «Человеческий капитал — это имеющийся у каждого запас знаний, навыков, мотиваций. Инвестициями в него могут быть образование, накопление профессионального опыта, охрана здоровья, географическая мобильность, поиск информации» [Леманова : 2016, С. 18]. Определение Т. Шульца «Человеческий капитал представляет собой источник будущих заработков или

будущего удовлетворения, или того и другого вместе» [Леманова : 2016, С. 24]. Еще один яркий представитель концепции Л. Туроу определяет человеческий капитал как «способность индивидуума к производству товаров и услуг, его производительные способности» [Леманова : 2016, С. 23]. Более поздние авторы М. Армстронг, Т. Дэвенпорт: «Человеческий капитал — знания, умения, навыки и способности работника организации» [Леманова : 2016, С. 18].

Российские ученые также не остались в стороне от исследования сущности человеческого капитала. Наиболее известный отечественный ученый М. Критский предлагает свою эволюционную концепцию человеческого капитала, в которой он считает, что это «всеобщая форма человеческой жизнедеятельности, ассимилирующая предшествующие формы и восстанавливающая ранее нарушенное единство производителя и потребителя» [Критский : 1991, С. 4-5].

По итогам анализа 27 определений П.В. Леманова приходит к выводу о том, что человеческий капитал является частью совокупного капитала и представляет собой накопленные затраты на образование, здравоохранение, профессиональную подготовку. Как мы видим, все представленные определения носят сугубо экономический характер, относящийся к экономической теории. З.Р. Хабибулина выделяет четыре подхода ученых к исследованию человеческого капитала. Первая часть исследователей (А. Смит, Т. Мальтус и др.) определяют человеческий капитал как определенный запас навыков, способностей и умений человека [Хабибулина : 2015, С. 39-40.]

Вторая часть (Д. Рикардо, К. Маркс и др.) предлагают относить к человеческому капиталу только тот набор навыков и способностей, которые были приобретены через каналы формального обучения [Хабибулина : 2015, С. 39]. Третья часть ученых (Т. Шульц, Г. Беккер, Л. Абалакин) трактуют человеческий капитал через инвестиции и определенные целевые вложения в человеческую личность, гарантирующие формирование и генерирование определенных знаний, компетенций и профессиональных качеств [Хабибулина : 2015, С. 40]. Четвертый блок исследователей (Ф. Лист, И. Посошков, А. Шторх) включают в категорию человеческого капитала также соматические, социальные, идеологические, культурно-нравственные особенности людей [Хабибулина : 2015, С. 40].

Таким образом, представленный краткий обзор литературы показывает, что среди классиков, а также среди современных исследователей отсутствует единый подход к изучению человеческого капитала. Каждый из подходов обособлен и носит противоречивый характер. Более того, большая часть подходов рассматривается с позиции экономической теории. Лишь часть исследователей считают, что в человеческий капитал необходимо включать социальные и культурно-нравственные особенности индивидов. Однако все отмеченные авторы с данной позицией вели свою деятельность в XVIII — XIX веках.

Социологический подход к изучению человеческого капитала устойчиво не сформирован, что безусловно является научной проблемой и вызовом для социологической науки.

В период цифровизации общества, когда информационные технологии и искусственный интеллект выходят на первый план, оставляя прежние представления о профессиях позади, исследование личностных характеристик в контексте человеческого капитала начинает играть более значимую роль, чем это было ранее.

Мы предлагаем понимать под человеческим капиталом интенсивный социальный фактор развития общества, неразрывно связанный не только с самим человеком как с носителем знаний, но и с его интеллектом, предпринимательской инициативой, менталитетом, компетентностной системой, а также с мотивацией и с ценностно-смысловыми структурами личности [Человеческий капитал... : 2020, С. 172].

Актуальным остаётся развитие ценностного подхода при диагностике человеческого капитала. Измерение ценностей во многом зависит от теоретического подхода и классификационных характеристик, в зависимости от чего может варьироваться выбор методики.

Одна из наиболее популярных методик измерений ценностей принадлежит М. Рокичу. Ценности, по его мнению, имеют внутри себя три компонента: аффективная, когнитивная, поведенческая. Предполагается, что, имея определенные ценности, человек знает, какова его конечная цель, к которой нужно стремиться, и какой способ поведения нужно избрать, чтобы её достичь [Гафиятуллина : 2019, С. 170]. М. Рокич выделял терминальные и инструментальные ценности, полученные данные о которых анализировались методом парных сравнений. Данный метод анализа показывает высокую надежность. Разработанная М. Рокичем методика позволяет произвести фиксацию уровня ценностей на определенный момент времени.

Менее популярный способ измерения ценностей — метод проективных ситуаций. При использовании методики респондентам предлагается в воображаемой ситуации, которая могла бы встретиться в жизни, в соответствии с исследуемой ценностью определиться с выбором своего наиболее вероятного варианта действия и оценить уверенность в своем выборе действия. Примером проективной техники может служить методика семантического дифференциала, разработанная Ч. Осгудом [Фомичева : 2015, С. 134-139].

Ещё одна из возможностей для изучения оценки ценностей — биографический метод [Фомичева : 2015, С. 134-139].

Он реализуется с помощью изучения личных документов человека, производится реконструкция жизненного мира и окружения индивида. Этот метод позволяет оценить жизненный путь и воспроизвести систему ценностей человека.

Одним из примеров использования сетевого метода измерения ценностей выступает методика Л. Фестингера. В соответствии с данной методикой ценность одних и тех же качеств индивида по-разному оценивается

у положительного эталона личности (эталона для подражания), у самого респондента (у самого индивида) и у отрицательного эталона, на которого индивид не хотел бы быть похож [Человеческий капитал... : 2020, С. 172].

Использование методики предполагает формирование пятибалльной шкалы, в которой качества эталона для подражания, отрицательного эталона и самого респондента оцениваются как 1 — качество практически не выражено, 5 — качество выражено очень ярко. Далее процедура построения сети ценностей предполагает проведение корреляционного анализа между рядами значений каждого качества с каждым, т.е. вычисляется коэффициент корреляции, который отражает связь оценок, проставленных каждым респондентом каждому качеству и их сравнение по формуле корреляции Пирсона [Человеческий капитал... : 2020, С. 172].

Рассмотренные методы измерения ценностей можно разделить на две группы. К первой группе относится метод проективных ситуаций, а также биографический метод. Данная группа скорее направлена на изучение одного конкретного индивида. Метод проективных ситуаций в свою очередь более актуально использовать для измерения одной или нескольких ценностей в силу специфики методики. Ко второй группе относится метод парных сравнений М. Рокича, где используется ранжирование ценностей, а затем сравниваются экспериментальная и контрольная группа. К этой же группе относится сетевой метод измерения ценностей, в частности метод Л. Фестингера.

По итогам рассмотрения категории «человеческий капитал», различных методов измерения ценностей необходимо сделать следующие выводы.

Литературный обзор показывает, что отсутствует единый подход к определению человеческого капитала, каждый из них имеет свои специфические особенности и может быть противоречив по отношению друг к другу.

Подавляющее большинство подходов к определению человеческого капитала относятся к экономической теории, что несет за собой противоречие в том, что данный вид капитала относится непосредственно к человеку как части общества, и помимо экономики важен социологический подход к исследованию данной категории.

В рамках социологического подхода к определению человеческого капитала необходимо учитывать, что человеческий капитал включает в себя социальные и культурно-нравственные компоненты, которые могут выражаться в ценностно-смысловых структурах личности.

При измерении ценностей используются различные подходы, которые предполагаются: шкалирование, ранжирование, проективная методика, а также реконструирование системы ценностей индивида с помощью биографии. Наиболее подходящими методами, позволяющими измерить ценности как элемент человеческого капитала, выступают парное сравнение М. Рокича и сетевой метод. Последний имеет более выигрышную позицию и имеет ряд преимуществ. Помимо сравнения групп ценностей, сетевой метод

позволяет установить прямую или обратную связь между ценностями, а также графически продемонстрировать установленные закономерности.

Литература

Гафиятуллина К.Р. Влияние религиозных ориентаций на повседневное поведение студенческой молодёжи: социологический анализ: Диссертация. Екатеринбург, 2019. 170 с.

Запольский А.Д. Развитие человеческого капитала региона в условиях цифровизации экономики: Диссертация кандидата экономических наук. Курск, 2019. 157 с.

Критский М.М. Человеческий капитал / М.М. Критский. Л. Изд-во Ленингр. Ун-та, 1991. 120 с.

Леманова П.В. Социальная политика в управлении развитием человеческого капитала. М.: Издательский дом Академии Естествознания, 2016. 228 с.

Фомичева Т.В. Измерение дифференциации ценностей в социологии: управленческий аспект. // Социальная политика и социология. 2015. № 3. С. 134-139.

Хабибулина З.Р. Трансформация человеческого капитала в условиях развития инновационной экономики: Диссертация кандидата экономических наук. Казань, 2015. 139 с.

Человеческий капитал в фокусе современного социологического дискурса / Дерюгин П.П., Ярмак О.В., Шиляева А.С., Курапов С.В., Страшко Е.В., Лебединцева Л.А., Камышина Е.А., Ярмак В.Е. СПб.: Медиапир, 2020. 172 с.

Becker, G.S. Human Capital. N. Y.: Columbia University Press, 1964. P. 356.

Rokeach M. The measurement of values and value systems // The nature of human values. N.Y., L.: The Free Press, 1973. P. 1-13.

Schultz T. Investment in Human Capital. N. Y., 1971. P. 272.

Thurstone L.L. An Experimental Study of National Preferences // Journal of General Psychology. 1928. Vol. 1. P. 405-425.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ЗАЯВЛЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ И УРОВНЯ СОЦИАЛЬНОГО САМОЧУВСТВИЯ ЖИТЕЛЕЙ ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

Петросян Д.И.

Петросян Дмитрий Ильич

кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин, РАНХиГС при Президенте РФ (Владимирский филиал), Владимир, Россия, ilyich87@yandex.ru

Аннотация.

В статье анализируются результаты последнего этапа мониторинга социального самочувствия и социального согласия жителей Владимирской области. Отмечается отсутствие серьезной динамики в уровне социального самочувствия по таким показателям, как оценка респондентами своего личного текущего психологического состояния, уровень уверенности в завтрашнем дне, отсутствие/наличие социальных страхов или уровень тревожности в регионе и причины, являющиеся её источником, оценка стабильности социально-политической и экономической ситуации в регионе, уровень удовлетворенности социально-экономическими условиями жизни в области в целом и в своем поселении в частности. Одновременно отмечается заметное ухудшение оценки респондентами материального положения своих

семей. Один из центральных вопросов статьи — влияние религиозной самоидентификации жителей области на уровень их социального самочувствия. Исходя из ответов на вопрос, считают ли они себя верующими, респонденты делятся на три группы: «верующие», «неверующие» и «сомневающиеся». Доля назвавших себя «верующими» в 3,5 раза превышает долю «неверующих» респондентов. Результаты исследования показывают, что по всем показателям социального самочувствия «верующие» демонстрируют больший социальный оптимизм, чем «неверующие». Между тем, количественный методический инструментарий не дает возможности точно определить влияние именно религиозных чувств и установок на оценку социального самочувствия, так как сам уровень религиозности оценивается автором как весьма поверхностный.

Ключевые слова:

социальное самочувствие, социальный оптимизм, религия, верующий, неверующий, конфессия, религиозная самоидентификация, вера, конфессиональная самоидентификация.

**CORRELATION OF RELIGIOUS IDENTITY
AND SOCIAL SELF-APPRAISAL IN VLADIMIR REGION**

Petrosyan D.I.

Petrosyan Dmitry Pyich

docent, Department of social-humanitarian studies, Vladimir Branch of RANEPА, Vladimir Branch of The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Vladimir, Russian Federation, ilyich87@yandex.ru

Abstract.

The article presents the analyses of the latest step of monitoring of the social self-appraisal and social consensus in Vladimir region. The author indicates the less of vivid dynamics in such criterias of social self-appraisal as personal psychological status, hopes for the nearest future, social fears, worries and troubles in the region, the attitude to the actual socio-economic situation in the region and in the locations of the respondents. At the same time respondents feel the decrease of the material status of their families. One of the important items of the article is the interrelation between the social self-appraisal of the residents of the region and their religious identity. According to the answers to the question about their attitude to confession, the respondents were divided in three parts: “believers”, “non-believers” and “hesitaters”. The relation of the “believers” to “non-believers” is 3,5 to 1. The results show, that in all indicators of social self-appraisal “believers” show higher level of social optimism then “non-believers”. Meanwhile, the quantitative method instruments are limited to claim the exact influence of confession upon the social optimism or pessimism as the religious identity itself seems rather superficial.

Keywords:

social self-appraisal, social optimism, religion, believer, non-believer, denomination, religious identity, Confession, denomination identity.

В мае — июле 2020 г. кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала РАНХиГС при Президенте РФ проведен очередной этап мониторинга социального самочувствия и социального согласия жителей Владимирской области. Методом анкетирования по репрезентативной выборке опрошены 1048 человек во всех муниципальных образованиях региона.

Уровень социального самочувствия определялся по следующим ключевым показателям:

- оценка респондентами своего личного текущего психологического состояния;
- уровень уверенности в завтрашнем дне;
- оценка материального положения своей семьи;
- отсутствие/наличие социальных страхов или уровень тревожности в регионе и причины, являющиеся её источником;
- оценка стабильности социально-политической и экономической ситуации в регионе;
- уровень удовлетворенности социально-экономическими условиями жизни в области в целом и в своем поселении в частности;

Уровень социального согласия во Владимирской области определялся посредством оценки состояния проблем в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений, а также исходя из показателей толерантности жителей региона в отношении людей других национальностей и вероисповеданий. Это позволяет нам ставить в исследовании целый ряд вопросов, нацеленных на выявление вербальной религиозной идентичности владимирцев. В настоящей статье хотелось бы заострить внимание на выявлении степени взаимосвязи между показателями социального самочувствия жителей области и их заявленной религиозности.

На протяжении шести лет мониторинга показатели социального самочувствия жителей области демонстрируют поразительную стабильность, не реагируя заметно ни на отмечаемое экономистами падение доходов, ни на увеличение пенсионного возраста, ни на пандемию COVID-19 и связанные с ней изменения в привычном укладе жизни. Практически не меняется доля респондентов, считающих, что у них в жизни «все идет хорошо» (24,0 — 24,9 %). Удивительно, но в 2020 г. социальное самочувствие даже несколько улучшилось: произошло заметное увеличение числа считающих, что им удастся преодолеть трудности (53 % вместо 44,6 % в 2019 г.). Вернулись к значениям 2017 — 2018 гг. снизившиеся в 2019 г. показатели оптимистических ожиданий на будущее: уверенность в завтрашнем дне — 23,9 % вместо 20,4 %, надежды на будущее — 32,1 % вместо 27,3 %. Одновременно, наоборот, снизилась доля респондентов, которые ощущают

тревогу и опасения при размышлениях о будущем (с 16,6 % в 2019 г. до 10,7 %).

Стабильно на тройку по пятибалльной шкале оцениваются социально-экономическое положение как в своем поселении, так и в области в целом. В обоих случаях большинство опрошенных не обнаруживают каких-то серьезных изменений в ситуации (42 — 55 %) при примерно равном количестве отмечающих улучшение или ухудшение (20 — 22 % применительно к области в целом и 16 — 19 % применительно к поселениям в частности).

Стоит, правда, отметить почти трехкратное преобладание жителей области, чье материальное положение за последний год ухудшилось, над теми, у кого оно стало лучше (39,5 % против 13,8 %). Год назад это соотношение выглядело менее негативным («ухудшилось» — 26 %, «улучшилось» — 18,4 %).

Таким образом, несмотря на заметное ухудшение оценки динамики материального положения своей семьи, в целом уровень социального самочувствия продолжает оставаться на приемлемом среднем уровне.

Весьма стабильным является и уровень вербальной религиозности жителей области. Под вербальным уровнем религиозности мы понимаем самоопределение участвовавших в опросе респондентов в отношении к религии при ответе на вопросы о том, считают ли они себя верующими или нет, к какой конфессии, деноминации или философскому течению они относят себя. Реальный уровень религиозности мы весьма условно определяем с помощью ответов на вопросы о том, с какой интенсивностью респонденты участвуют в богослужениях и обрядах, как часто они молятся, какую роль в их жизни играет соблюдение религиозных постов и т.п.

Исходя из ответов на вопрос, считают ли они себя верующими, респонденты делятся на три группы: «верующие» — избравшие вариант ответа «Да, я верующий»; «неверующие» — избравшие вариант ответа «Нет, я неверующий»; «сомневающиеся» — избравшие такие варианты ответа, как «Скорее верующий, чем неверующий», «Скорее неверующий, чем верующий», или затруднившиеся с ответом на вопрос.

Несмотря на то, что численность определяющих себя как «верующие» за период с 2016 по 2020 год сократилась с 48,6 % до 42,1 %, а количество «неверующих» выросло в 2 раза (с 6,2 % до 12,2 %), все же «верующие» продолжают численно доминировать над «неверующими». К тому же, «сомневающиеся» в основном состоят из «Скорее верующих, чем неверующих» (32 % от общего числа опрошенных или 71 % от числа сомневающихся).

Верующими себя традиционно чаще считают женщины (48,2 % против 34,1 % мужчин) и респонденты старше 55 лет (44,6 % против 36 % среди молодёжи). Отметим, что молодёжь проявляет ничуть не менее позитивное отношение к вере, чем респонденты среднего возраста.

При определении своего отношения к различным конфессиям, деноминациям или философским течениям на протяжении нескольких лет

доля считающих себя православными не выходит за интервал 65 — 72 %. Все остальные варианты конфессиональной идентичности отмечаются крайне редко. Более или менее заметной группой являются «просто верующие в Бога», без конкретной привязанности к какому-то конкретному вероисповеданию (12,0 %). Атеисты и материалисты (3,5 %) в сумме со скептиками и агностиками (1,4 %), а также с теми, кто выбрал вариант ответа «Я сам по себе» (12,4 %), составляют долю, равную суммарному удельному весу «неверующих» и «скорее неверующих».

К сожалению, такой количественный метод исследования, как анкетирование, не обладает достаточным инструментарием для измерения специфики и глубины восприятия респондентами веры. Мы не можем достаточно достоверно определить, чем именно руководствуются отвечающие на вопрос, относя себя к верующим или неверующим, связывают они веру со следованием религиозному канону или имеют в виду, прежде всего, приверженность некому нравственному закону и этическому учению. То же самое и с причисляющими себя к православию. По всей видимости, ярко выраженная в ответах православная идентичность связана, прежде всего, с этнически гомогенным составом населения области. При этом православными себя считают не только «верующие» (88 %), но и «скорее верующие» (67,3 %), и «скорее неверующие» (35 %), и даже 4,5 % «неверующих». Можно предположить, что соотнесение себя с православием является проявлением не только (а, возможно, и не столько) религиозной идентичности, сколько идентичности этнокультурной. Не исключено, что и в случае с выбором между причислением себя к «верующим» и «неверующим», и в случае с православной самоидентификацией важную роль играет вполне конформистское стремление причислить себя к социально, культурно, духовно и политически одобряемому большинству. Поэтому переоценивать уровень религиозности населения области не следует.

Поверхностный уровень заявляемой религиозности подтверждается и ответами на другие вопросы.

На протяжении всех лет мониторинга регулярное участие в богослужениях и обрядах принимают лишь десятая часть жителей области. Доля респондентов, указывающая на то, что они вообще не ходят в храм, в 3 раза выше (31,4 % в 2020 году). Большинство традиционно составляют респонденты (в 2020 году 57,0 %), которые если и заходят в храм, то лишь иногда (поставить свечку, помолиться и т.п.).

Приведенным выше данным вполне соответствует и поведенческая стратегия жителей области относительно церковных молитв. Подавляющее большинство респондентов если и молятся, то лишь время от времени и «своими словами» (57,1 %). Регулярно читают церковные молитвы лишь 13,4 % опрошенных. Доля вообще никогда не молящихся составила 29,5 %. Так что реальный, поведенческий уровень религиозности оказался явно ниже выраженного вербально.

Подтверждается это и отношением к религиозным постам. Считается, что их соблюдение стало в последние годы довольно распространенной

практикой. Тем не менее, как показывают результаты исследования, уже пятый год подряд почти для половины опрошенных (44—46 %) религиозный пост не имеет никакого значения, и они их не соблюдают. В 2020 году таких было 45,3 %.

Другая половина респондентов действительно соблюдает посты, но лишь для явного меньшинства — 10,9 % — пост имеет обрядовое значение и связан со следованием религиозным канонам. В то же время еще большая доля жителей области, соблюдая пост, не видит в нем никакого сакрального смысла, а просто использует ограничение в питании как хороший повод контролировать процесс приема пищи и поправить здоровье (14,4 %). Справедливости ради отметим, что распространенным мнением среди сторонников соблюдения постов является представление о нем как о возможности духовного очищения и просветления (14,7 %). Таким образом, для большинства постящихся данный процесс действительно имеет большее значение, чем простое следование диете. Однако в 2020 году наметилась тенденция по сокращению численности тех, кто рассматривает пост как возможность духовного очищения и просветления, и увеличилась часть, которая рассматривает пост в первую очередь как один из вариантов ограничения приема пищи.

Получается, что об истинной приверженности религиозной вере можно говорить в отношении не более 7 — 10 % жителей области. У остальных религиозность имеет явно поверхностный характер.

Попробуем проследить, есть ли какая-то заметная корреляция между самоопределением жителей области в качестве «верующих» и «неверующих» и уровнем социального самочувствия этих двух групп респондентов. Результаты анализа показывают, что жители области, назвавшие себя «верующими», проявляют чуть более заметный оптимизм, чем отнесшие себя к «неверующим». Это выражается в следующих результатах.

«Верующие» чаще отмечают, что в их жизни «все идет хорошо» (28,1 % против 20,3 % среди «неверующих»), и реже заявляют, что «терпят текущее положение дел из последних сил» (15,9 % против 23,4 % среди «неверующих»); доли же тех, кто «уже не может терпеть», оказались равными в обеих группах (4 — 6 %). «Верующие» чаще испытывают оптимизм, уверенность в будущем (29,5 %) и надежду (30,4 %), чем «неверующие» (21,9 % и 24,2 %, соответственно). Однако такие негативные ожидания, как разочарование (5 % и 9 %), тревога и опасения (по 10 %), страх и отчаяние (1 — 4 %), распространены одинаково мало как среди «верующих», так и среди «неверующих»;

Социально-экономическое положение в своем поселении «верующие» оценили на 3,08 балла по пятибалльной шкале, а «неверующие» — на 2,82 балла; ситуация в области в целом оценивается соответственно на 3,20 «верующими» и на 2,82 балла «неверующими». Наиболее заметными являются отличия в оценке динамики изменений ситуации, как в своем поселении, так и в области в целом. Среди «верующих» примерно поровну разделились те, кто отмечает улучшение или ухудшение ситуации:

– в своем поселении в последний год ситуация улучшилась — 24,5 %, ухудшилась — 20 %;

– в области в ближайший год ситуация станет лучше — 20,9 %, станет хуже — 21,3 %.

Среди же «неверующих» явно преобладают негативные оценки:

– в своем поселении в последний год ситуация улучшилась — 6,3 %, ухудшилась — 28,9 %;

– в области в ближайший год ситуация станет лучше — 8,6 %, станет хуже — 34,4 %.

Когда речь заходит об изменениях в материальном положении своей семьи, то пессимистами выглядят уже и «верующие»: 15,3 % из них отметили улучшение материального положения и 38,5 % — ухудшение. Правда, и в этом случае у «неверующих» картина еще хуже: лишь 7 % отмечают улучшение материального положения и 55,5 % — ухудшение.

Обратим внимание и на то, что среди «верующих» явно преобладают респонденты, намеренные связать свое будущее с Владимирской областью (73 %). Среди «неверующих» таких меньше половины (46,1 %). В этой группе каждый третий хотел бы уехать в Москву (33,6 %), 3,1 % — в другой регион России и 8,6 % — за границу.

То же самое можно отметить и в отношении к будущему своих детей. Среди «верующих» почти половина (46,5 %) хотят, чтобы их дети остались жить и работать в области. Среди «неверующих» таких лишь 28,9 %. Треть «неверующих» хотели бы отправить своих детей в Москву (31,3 %), в другой регион России — 0,8 % и за границу — 7 %. Среди «верующих» подобные маршруты для своих детей рассматривают соответственно 19,7 %, 4,8 % и 2,9 % респондентов.

Таким образом, по всем показателям социального самочувствия «верующие» оказываются большими оптимистами, чем «неверующими».

Правда, не совсем очевидно, что все указанные выше отличия связаны именно с религиозностью жителей, учитывая указанный выше весьма поверхностный и условный уровень самоопределения относительно веры. Во всяком случае, как показывают результаты исследования, относительно глубокая воцерковленность отнюдь не способствует повышению уровня социального самочувствия. Так, сравнение ответов тех, для кого обрядовая сторона религии является важной составляющей повседневной жизни (регулярно посещают храм и читают церковные молитвы, соблюдают пост как неотъемлемую часть религиозной жизни) с теми, кто никогда не посещает храмов, не молится и не соблюдает постов, серьезных отличий в уровне социального самочувствия уже не обнаруживается. При таком подходе самой оптимистичной группой выглядят жители области, соблюдающие церковные ритуалы лишь время от времени, т.е. как раз те, кто в некоторой степени религиозен, но лишь поверхностно.

В любом случае, чем бы ни руководствовались жители области, определяя себя как «верующие», они демонстрируют более высокий уровень социального самочувствия, чем признавшие себя «неверующими». Не

исключено, правда, что «верующие» просто демонстрируют более высокий уровень конформизма.

Литература

Аринин Е.И., Воронцова Е.В., Петросян Д.И. Религиоведческо-терминологические аспекты социологических исследований «верующих» в постсоветской России: модели и типология. *Религиоведение*. 2017. № 4. С. 97–111.

Аринин Е. И., Доржигушаева О. В., Петросян Д.И. Ценностный мир студента (сравнительный анализ молодёжной религиозности в России и Германии) // *Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности: сб. науч. докл. / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. — Владимир: Аркаим, 2020. — Т. 36. — 407 с. — (Серия «Свеча — 2020»).* С. 13–64.

Аринин Е.И., Петросян Д.И. Концептуальный аппарат религиоведения: «религия» и «религиозность» *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*. 2016. № 10 (231). С. 99–103.

Аринин Е.И., Петросян Д.И. Особенности религиозности студентов // *Социологические исследования*, № 6, 2016. С. 71–77.

Аринин Е.И. *Религиоведение в XXI веке: “религия” как слово и термин*. Владимир: Изд-во Владим. гос. ун-та, 2014.

Евстифеев Р.В., Петросян Д.И. Тенденции социального самочувствия и социального согласия во Владимирской области: методологические и прикладные аспекты // *Роль и значение методологии в образовательном процессе и научных исследованиях в высшей школе*, ВФ РАНХиГС, Владимир, 2018.

Калмыкова М.В., Петросян Д.И., Плеханов Е.А. *Социальная сфера Владимирской области//Монография*. Владимир, 2012. 250 с.

Калмыкова М.В., Петросян Д.И., Плеханов Е.А. *Социокультурные ценности жителей Владимирской области // Монография*. Владимир, 2013. 274 с.

Образовательные проекты и конструирование религиозной толерантности в регионах России : монография / под ред. доц. Н. М. Марковой ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. — Владимир : Аркаим, 2016.

Петросян Д.И. Динамика социального самочувствия жителей Владимирской области. // *Тюменский социологический форум «Динамика социальной трансформации российского общества: региональные аспекты»*. Тюмень, 2017. С. 888–895.

Петросян Д.И. Религиозная идентичность населения Владимирской области. // *Государство. Общество. Церковь (Материалы международной научной конференции)*. Владимир, 18 ноября 2020 г. Владим. гос. ун-т им. А. г. и Н. г. Столетовых; Православ. Религиоз. Орг. Владим. Епархия Рус. Православ. Церкви; Союз краеведов Владим. обл. — Владимир : Аркаим, 2020. – 396 с.

Петросян Д.И. Социологические аспекты религиозной самоидентификации студентов. *Ученые записки ВФ РАНХиГС*, № 2 (18), 2016. С. 77–86.

Плеханов Е.А. Социокультурные параметры ценностей жителей Владимирской области. *Ученые записки ВФ РАНХиГС*, № 3 (23), 2017. С. 39–44.

Религия и молодёжь: проблемы «глокального» в международной коммуникации: коллективная монография под редакцией профессора Е. И. Аринина // Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. — Владимир : Аркаим, 2020. – 284 с.

ЗНАЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПАМЯТИ В РАМКАХ ЭТНОСА «ТУРКИ-МЕСХЕТИНЦЫ» НА ТЕРРИТОРИИ ЧЕРНОЗЕМЬЯ КОНЦА XX ВЕКА — НАЧАЛА XXI ВЕКА

Покровская Т.Ю.

Покровская Татьяна Юрьевна

аспирант, НИУ «БелГУ», Белгород, Россия, tatiana.pokrovskaya@gmail.com

Аннотация.

В материале рассматривается специфика сохранения идентичности этноса «турки-месхетинцы», получившего помимо общих социальных потрясений XX века «собственную» коллективную травму в рамках насильственных переселений. На основе глубинных интервью анализируется религиозность народности «турки-месхетинцы», проживающей с начала 1990-х годов на территории Белгородской области, а также механизмы сохранения и передачи религиозного сознания и религиозного поведения между поколениями мусульман. Дается определение термина «религиозная память».

Ключевые слова:

религиозная память, этнос, турки-месхетинцы, Белгородская область.

MEANING OF RELIGIOUS MEMORY IN FRAMES OF ETHNOS «MESKHETIAN TURKS» ON THE TERRITORY OF BLACK EARTH IN THE LATE XX CENTURY — EARLY XXI CENTURY

Pokrovskaja T.Ju.

Pokrovskaja Tatjana Ju.

postgraduate student, Belgorod State University, Belgorod, Russia, tatiana.pokrovskaya@gmail.com

Abstract.

The material examines the specifics of preserving the identity of the ethnic group «Meskhetian Turks», who, in addition to the general social upheavals of the 20th century, received "their own" collective trauma in the framework of forced relocations. On the basis of in-depth interviews, the religiosity of the ethnos «Meskhetian Turks», living in the Belgorod region since the early 1990-s, as well as mechanisms for the preservation and transmission of religious consciousness and religious behavior between generations of Muslims are analyzed. The definition of the term "religious memory" is given.

Keywords:

religious memory, ethnos, Meskhetian Turks, Belgorod region.

Введение

Феномен памяти и социальной памяти в частности изучался в трудах достаточно большого количества ученых еще со времен Аристотеля и

Платона. При этом XIX и XX века определяются разделением истории и памяти. М. Хальбвакс определяет память, как «непрерывный ход мыслей, и она сохраняет то, что еще живет и способно жить в сознании той группы, которая его поддерживает» [Хальбвакс : 2005, С. 8]. Впоследствии Алейда Ассман уточняла, что «посредством памяти нация удостоверяется в собственной истории... Прошлое является не только объектом изучения, который можно положить в архив; вкупе с опытом, воспоминаниями, чувствами и различными элементами идентичности прошлое тесно связано с настоящим и будущим...» [Ассман : 2016, С. 28-29]. Так или иначе, в своих работах ряд ученых обращались к социальной группе, которая имеет общие память и воспоминания, возможность мыслить и транслировать события прошлого.

К изучению социальной памяти в разное время обращались Э. Дюркгейм, М. Хальбвакс, Д. Локк, А. Щюц, П. Рикер, П. Бергер, Ян и Алейда Ассман и другие так же, как и ряд российских ученых. «Традиционные подходы к социальной памяти... сосредотачивали свое внимание на отдельных социальных группах, либо на обществе в целом, утверждая определенную гомогенность социальной памяти, ее возможность делать людей равными путем приобщая к общему запасу исторических и социальных знаний» [Аникин : 2008].

По словам Поля Рикера, XX век особенно отягощен памятью насилия и страдания, и этот опыт трудно выразить адекватным образом. «Мы можем говорить о верной, справедливой памяти, потому что коллективная память — это память о моральной обязанности осуществлять справедливость или допускать ее воплощение. Совершая хорошие или плохие поступки, человек является не просто индивидом, испытывающим давление обстоятельств, но мыслящим субъектом, который, сталкиваясь с препятствием, созидает собственную идентичность» [Рикер : 2004]. Исследуя проблематику сохранения идентичности, исследователи часто обращаются к памяти, при этом апеллируют только к культурной, коллективной и социальной видам памяти. Групповая идентичность основана на памяти, и группа может сохранять воспоминания о прошлом только с помощью памяти [Ассман : 2004]. Например, интересный подход к социальной идентичности описывает С.Е. Эрлих, отмечая, что первичная социализация закладывает человеку в раннем детстве его семьей и ближайшим окружением.

Методы исследования

Турки-месхетинцы (тур. Ahıska Türkleri) — этнические турки, исторически проживавшие на территории Месхетии — области на юго-западе Грузии. В течение XX века данный этнос пострадал в рамках двух насильственных переселений. В 1944 году, по постановлению ГКО СССР № 6279 от 31 июля 1944 года (в период сталинских депортаций малых народов Кавказа в Среднюю Азию), были переселены в Казахстан, Киргизию и Узбекистан. В 1989 году турки-месхетинцы, проживавшие в Ферганской

долине Узбекистана, вследствие этических погромов были переселены в соседние страны Средней Азии, а также в Россию и на территорию Украины.

В рамках постановления ВЦИК от 08.04.1929 года деятельность религиозных объединений «для удовлетворения религиозных потребностей верующих» была строго регламентирована и данные запреты касались не только православных, но и мусульман в течение почти всего XX века. Предварительный анализ глубинных интервью, приведенных в данной статье, может помочь приблизиться к пониманию особенностей сохранения религиозного сознания и религиозного поведения турок-месхетинцев в XX и начале XXI веков, проживающих на территории Белгородской области. Выборка респондентов основана на принадлежности к национальности (турок-месхетинец) и определенной конфессии, территории настоящего проживания и принадлежности к классу крестьянства. В течение XX века в насильственных переселениях участвовали как минимум пять поколений этноса. В данном исследовании принимали участие свидетели как первого переселения 1944 года, так и переселений 1990-х годов. Всего в опросе приняли участие 55 человек из 8 сел современной Белгородской области 1934 — 1989 годов рождения. С согласия участников велась аудиозапись разговора. Период проведения исследования охватил период с мая 2017 г. по сентябрь 2017 г. включительно [Покровская : 2017; полевые материалы автора].

Результаты

Белгородская (до революции 1917 г. Курская) область исторически отличалась высокой религиозностью русского православного населения. «Рассматривая травматический опыт турок-месхетинцев, мы можем говорить не только о культурной, но и о коллективной травме. Мигрант является потенциальным носителем культурной травмы, потому обладает определенным социальным опытом, не соответствующим той ситуации, в которой он в данный момент находится» [Аникин, Головашина : 2017]. «Коллективная травма — это комплекс психологических ощущений, возникающий у очевидцев или участников определенного трагического события и являющийся общим, но при этом в полной мере не передаваемым опытом не просто выживания, но и последующего переживания данной ситуации» [Аникин, Головашина : 2017]. Длительный процесс травматизации, общее прошлое, нескольких поколений турок-месхетинцев, рожденных в XX веке, обуславливает крепкую и длительную связь между представителями различных поколений данного этноса. Будучи невольными «кочевниками» XX века, турки-месхетинцы, проживающие и сегодня на территории Белгородской области, берегут и сохраняют собственную идентичность. «Языковая общность и обусловленное близостью религиозных представлений сходство ритуальной регламентации жизни представляют собой чрезвычайно мощные и действенные элементы ощущения этнической близости, особенно потому, что понимание смысла действий другого есть первейшая предпосылка существования общности» [Вебер : 1972]. Активное использование «родного»

турецкого языка в домашнем обиходе, отнесение себя к национальности «турок» (все респонденты, несмотря на год и место рождения, называют себя турками), и, конечно, принадлежность к определённой конфессии позволяет представителям этноса дифференцировать себя от окружающих жителей области. Этнос реконструирует в рамках узкого социума определённое мышление, поведение, традиции и обряды предков, в том числе и религиозные. Религиозное сознание, так или иначе, формируется еще в детском возрасте под воздействием примера членов семьи и ближайшего окружения путем принадлежности к социальным практикам религиозного характера, а также принятием религиозного поведения и опыта близких. При этом нужно учитывать, что религиозное сознание также может формироваться и вследствие пережитой травмы. Турки-месхетинцы, проживая на исторически православной территории, в узком социуме семья/деревня берегут свою религию несмотря на малочисленность представителей своей национальности и подавляющее число православных жителей территории. Регулярные религиозные практики представители данного этноса совершают либо в кругу своей семьи, либо коллективно в более широком социуме — несколько семей/представителей семей в деревне. Традиции ислама у турков-месхетинцев транслируются как в особом религиозном мировоззрении (читать Аллаха, сохранять пищевые запреты, почитать старших, не врать, не сплетничать, почитать предков и т.д.), так и в религиозном поведении: регулярное чтение молитв, соблюдение постов, в том числе и в пятницу, регулярное посещение мечети/молельного дома, совершение определенных религиозных действий при наречении имени, строительстве дома свадьбах, похоронах и др. Действие не только бережет религиозное поведение, но и передает его последующим поколениям. Также важно отметить сохранение общиной «родного» языка. Часто турки-месхетинцы используют родной турецкий язык в домашнем обиходе, нежели русский, хотя русским владеют достаточно хорошо.

Развивая теорию памяти Хальбвакса, можно говорить о религиозной памяти, которая, являясь способом сохранения и передачи религиозного сознания и религиозного поведения, использует действие и религиозный язык. Религиозная память организует и на регулярной основе повторяет прошлое в настоящем, транслируя религиозные практики и смыслы прошлого в настоящем. И здесь мы учитываем не только социальную память, которая подтверждает единство нации [Аникин : 2008], но и религиозную память, которая также определяет идентичность народа и передает особое религиозное мировоззрение и поведение определенного религиозного сообщества потомкам. Религиозная память, несмотря на запреты властей на религиозные практики в течение длительного периода XX века, насильственные и вынужденные переселения, общие социальные потрясения XX века, разрозненность проживания целого этноса, позволяет туркам-месхетинцам оставаться религиозным сообществом, которое сохраняет и активно передает ценности ислама последующим поколениям.

Литература

- Bakrač V.B. Religioznost mladih u Crnoj Gori. Doctoral Dissertation. Beograd, 2012.
- Аникин Д.А., Головашина О.В. «Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования». Вестник Томского государственного университета, 2017. № 425. С. 78-84.
- Аникин Д.А. Пространство социальной памяти. PhD Thesis. Саратов, 2008.
- Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. № 368. С. 95.
- Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М: Новое литературное обозрение, 2016.
- Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. М: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.
- Государственный архив Курской области (n. d.), Ф. 5027, Оп. 2, Д. 5, л. 14.
- Дьяченко О.Н. Риторика как философия богопознания. Аврелий Августин. Курск: Издательство Курского гос. Ун-та, 2018.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Издательство Дело, 2018.
- Месяц С.В. (Trans.) Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании». Вопросы философии. 2004. №7. С. 158-160.
- Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. М: «Алетейя», 1998.
- Покровская Т.Ю. Полевые материалы автора, 2017.
- Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
- Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. М: Неприкосновенный запас, 2005.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М: Новое издательство, 2007.
- Эрлих С.Е. Война мифов. Память о декабристах на рубеже тысячелетий. М.: Нестор-История, 2016.

«ЗАКРЫТОЕ» СООБЩЕСТВО И «ЗАКРЫТЫЙ» РЕСПОНДЕНТ: МЕТОДИЧЕСКИЕ ТРУДНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЯ ВОПРОСОВ РЕЛИГИИ И ВЕРЫ

Родионова Е.В., Коваленко В.Д.

Родионова Елизавета Валерьевна

кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии культуры и коммуникации, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, e.v.rodionova@spbu.ru

Коваленко Владимир Дмитриевич

доцент кафедры государственного и муниципального управления, Северо-западный Институт управления Российской Академии Народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, markmarkuse@yandex.ru

Аннотация.

Современные социологические исследования выходят далеко за рамки простой научно-познавательной деятельности, данные разнообразных социологических опросов являются частью повседневного принятия управленческих решений в сфере бизнеса. Не менее важны такие

исследования и для выработки государственной политики. Особое значение имеет мониторинг этнической и религиозной ситуации в стране. Междисциплинарные и, прежде, всего, социологические исследования сферы государственно-конфессиональных отношений могут стать основанием для конструктивного диалога между религиозными организациями и государством. Но социолог, входя в это поле, сталкивается с трудностями, которые связаны как с методами исследования, так и со спецификой исследовательского поля. Массовый опрос обладает своими преимуществами перед экспертным интервью, но у него также есть и недостатки. Экспертное интервью также имеет как сильные, так и слабые стороны. Значимое влияние на процесс исследования оказывает само исследуемое сообщество. Нивелировать недостатки каждого из методов и усилить их сильные стороны может сочетание количественной и качественной методик.

Ключевые слова:

религия, вера, массовый опрос, экспертное интервью, закрытые сообщества.

AN “OBSCURE” CIRCLES AND A “SHUT OUT” RESPONDENT:
METHODOLOGICAL DIFFICULTIES IN RESEARCHING ISSUES
OF RELIGION AND FAITH

Rodionova E.V., Kovalenko V.D.

Rodionova Elizaveta V.

PhD, associated professor in the department of sociology of culture and communication, St-Petersburg State University

Kovalenko Vladimir D.

associated professor in the department of federal and municipal management, North-West Institute of management Russian Presidential Academy of national economy and public administration

Abstract.

Actual sociological research goes far beyond simple scientific and cognitive activity, the data of various sociological surveys are part of everyday decision-making in the field of business. Such studies are equally important for the development of public policy. Monitoring of the ethnic and religious situation in the country is of particular importance. Interdisciplinary and, above all, sociological studies of the sphere of state-confessional relations can become the basis for a constructive dialogue between religious organizations and the state. But a sociologist entering this field faces difficulties that are related both to research methods and to the specifics of the research field. A mass survey has its advantages over an expert interview, but it also has disadvantages. Expert interviews also have both strengths and weaknesses. The researched community itself has a significant impact on the research process. A combination of quantitative and qualitative methods can neutralize the shortcomings of each of the methods and strengthen their forte.

Keywords:

religion, faith, mass survey, expert interview, obscure circles.

Введение

Современные социологические исследования выходят далеко за рамки простой научно-познавательной деятельности, данные разнообразных социологических опросов являются частью повседневного принятия управленческих решений в сфере бизнеса. Не менее важны такие исследования и для выработки государственной политики. Особое значение имеет мониторинг этнической и религиозной ситуации в стране. Подобные проекты реализуются, например, Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, который создал распределённый центр межнациональных и религиозных проблем [Межэтнические отношения... : 2018].

Для России как многонационального и поликонфессионального государства, в котором равное значение имеют религии исторического наследия, особое значение приобретает исследование государственно-конфессиональных отношений. Именно социолог выступает в этом поле как эксперт, который на основании исследования предлагает практические рекомендации для органов государственной власти. Такие исследования имеют значение не только для государства, но и для религиозных организаций. Его Святейшество Патриарх Кирилл, подчеркивал, что «будущий священнослужитель выходит из стен семинарии или Академии не в вакуум и не в прошлый век — он идет навстречу современному обществу с его вызовами, с его темпом жизни, с его скоростями передачи и обработки информации» [Святейший Патриарх... : 2013].

Тематика актуальных исследований социологии религии подчёркивает значимость этой сферы жизни для общества. Исследователи решают такие вопросы, как: откуда берутся верующие [Емельянов : 2018]; как влияет конфессиональная принадлежность на удовлетворённость жизнью [Дивисенко, Дивисенко : 2017]; каким образом структурируются и функционируют православные медиа [Гришаева, Шумкова : 2018].

Такие исследования важны и для государства. Междисциплинарные и, прежде, всего, социологические исследования сферы государственно-конфессиональных отношений могут стать основанием для конструктивного диалога между религиозными организациями и государством.

Несмотря на их особую ценность и значимость, такой акцент в них встречается нечасто. И этому есть несколько причин. Первая причина общенаучного характера. Исследования религиозной сферы сегодня являются полем для острой дискуссии между религиоведами, теологами и социологами религии. Социолог религии может восприниматься искаженно, в том числе и в научном сообществе, например, как религиовед или теолог. А.М. Прилуцкий отмечает, что «явления гносеофобии, страха перед наукой и образованностью, еще гнездятся, правда, большей части не в магистральных, но маргинальных областях религиозного дискурса» [Прилуцкий : 2015, С. 13]. А. Пелин полагает, что «необходимость выстраивания равноправного диалога между секулярными светскими и религиозными ориентированными гуманитариями не осознается как той, так и другой стороной в должной мере, об этом

свидетельствует, например, конфликт в российском научном сообществе между теологами и религиоведами» [Пелин : 2018, С. 123]. Необходимо конструктивное взаимодействие между этими науками, но пока оно не достигнуто. Существует много стереотипов и предрассудков.

Вторая причина — это спор в самом социологическом сообществе об эффективности исследовательских методов и валидности полученных данных. Сторонники количественных методов исследования убеждены, что такие качественные методы исследования, как глубинное интервью или наблюдение, слишком субъективны, и данные, полученные такими способами, не могут стать основанием для обобщения и выводов по исследуемой сфере в целом. Сторонники качественных методов социологического исследования, напротив, убеждены в поверхностности данных, полученных в ходе массовых опросов. Такие данные дают некую «среднюю температуру по больнице» и какие-то важные глубинные тенденции остаются незамеченными. Также для сенситивного поля (каким является исследование религии) возможно либо появление большой доли отказов от опроса, либо стремление респондентов дать социально одобряемые ответы. В массовых социологических опросах респондент не всегда готов отвечать на такие глубоко личные вопросы, а в рамках интервью информант может не доверять интервьюеру.

Ещё нельзя не учитывать общественное мнение в отношении объекта нашего исследования. По мнению исследователей, существует определенное противоречие в отношении к религиозным, особенно православным организациям. С одной стороны, социологические исследования фиксируют высокий уровень одобрения деятельности РПЦ, с другой стороны, средства массовой информации в новостийном ряду конструируют конфликтный образ публичного восприятия РПЦ [Лебедев, Складорова : 2019; Родионова, Коваленко : 2020; Родионова : 2018].

Список подобных полемических вопросов может быть продолжен.

Каждый из вопросов, поднимаемых участниками дискуссии, важен и должен учитываться при разработке инструментария исследования.

Рассмотрим исследовательский потенциал разных методов исследования религиозных проблем на материалах нескольких исследований, реализованных авторами в период с 2017 по 2021 гг. В статье приведены некоторые результаты двух телефонных опросов, реализованных на базе Центра Интернет и социологических исследований СПбГУ в 2017 и 2020 гг. и данные экспертных интервью, реализованных в рамках проекта «Религия и государство на Северо-Западе» по заказу СЗИУ РАНХИГС в 2020 году.

Массовый социологический опрос — специфика и трудности реализации

Проведение телефонного опроса в современных условиях не представляет трудностей. В социологических центрах он реализуется с помощью системы САТІ высококвалифицированными интервьюерами. Традиционно выборка балансируется по полу и возрасту. Если говорить об исследованиях религиозности в целом, то этих двух параметров достаточно. Подобные исследования проводились Ю.Ю. Синелиной и

В.Ф. Чесноковой [Синелина : 2013; Чеснокова : 2005]. Классическим инструментом социологического исследования религиозности является индекс воцерковленности В.Ф. Чесноковой. В различных модификациях его используют большинство исследователей, признавая его методическую надежность.

Респонденты в таком массовом опросе не являются закрытым сообществом, но специфика религиозного исследовательского поля даёт о себе знать уже на полевом этапе исследования. Традиционно телефонный опрос жителей Санкт-Петербурга реализуется Центром Интернет и социологических исследований в течение 7—10 дней. В первые три дня набирается основной массив выборочной совокупности, а дальше идёт её добор в соответствии с выделенными критериями. Телефонный опрос в исследованиях религиозности, реализованных нами в 2017 и 2020 годах, занимал от двух до трёх недель. Это было связано как с добором выборки, так и с высокой чувствительностью темы опроса. Многие респонденты, отказывались от участия либо сразу после озвучивания темы исследования, либо после пары вопросов, которые, по их мнению, имели слишком личный характер. Таким образом, респондент может «закрыться» как только услышит слишком «чувствительные»/личные вопросы. Такая реакция приводит к тому, что проведение телефонного опроса, добор выборки затягивается.

Количественные социологические данные дают представление об уровне религиозности и позволяют дать характеристику разным группам верующих. Например, полученные данные в 2017 году позволили сделать вывод о том, что «уровень религиозности достаточно высок, но эта религиозность носит метафизический характер исходя из аристотелевского понимания категории это физика. Несмотря на то, что верующими назвали себя почти 60% респондентов, доля практикующих верующих меньше. Причем здесь можно выделить ядро активных практикующих верующих, которое составляет по данным исследования около 6%, а также пассивных практикующих верующих, которые реже посещают церковь, реже читают религиозные тексты и иногда соблюдают посты. Это около 15%» [Родионова : 2019, С. 63].

При анализе простых распределений данные количественного опроса дают общее распределение по группам «верующие-неверующие». Анализ двумерных распределений позволяет выявить возрастное распределение в различных группах верующих. Так результаты исследования 2017 года показали, что в группе «религиозных ревнителёв» представлены старшие возраста. Если в среднем 6,6 % ответивших полагают истинной только ту религию, которую они исповедуют, то среди респондентов 50-59 лет эта доля составляет 9,2 % ответивших, а среди респондентов 40-49 лет — всего 2,4 %. В самой старшей возрастной группе (60 лет и старше) доля выбравших этот ответ также выше, чем в среднем среди всех респондентов (8,7 %). А молодёжь честно признаётся, что религия ей не интересна [Родионова : 2018; Родионова : 2019].

Результаты количественных социологических опросов особенно интересны в динамике.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком и если да, то к какому вероисповеданию Вы себя относите?»

	2017 (N=800)	2020 (N=1229)
Считаю себя атеистом	22,8%	21,7%
В Бога верю, но никакую религию не исповедую	15,1%	16,8%
православие	51,1%	46,9%
ислам	1,1%	1,2%
иудаизм	0,4%	0,2%
буддизм	0,5%	0,5%
Другое	6,8%	9,0%
Затрудняюсь ответить	2,3%	1,9%
Всего	100%	100%

В таблице 1 представлено распределение ответов на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком и если да, то к какому вероисповеданию Вы себя относите?» в 2017 и 2020 гг. Исследование религиозности в Петербурге в 2017 и в 2020 гг. показало изменение в религиозных установках жителей Санкт-Петербурга. За три года сократилась на 4% доля респондентов, считающих себя православными, с 51,1% до 46,9%. Именно анализ динамических тенденций позволяет сделать интересные выводы по результатам массовых опросов. Но это достоинство оборачивается недостатком, связанным, прежде всего, со временем исследования. Массовый опрос позволяет достаточно быстро собрать эмпирический материал, но без динамики он не так интересен и глубок, а отслеживание динамики возможно только на длительном отрезке времени. Во многих случаях у социолога-исследователя этого времени нет, он ограничен рамками научной отчётности или технического задания от заказчика.

Таким образом, основная специфика массового опроса (прежде всего по телефону) заключается в том, что он может быть реализован в короткие сроки, может быть собрана общая информация по разным социальным группам и рассмотрен срез по социуму в целом. Основными недостатками такого метода, особенно в религиозной сфере, являются его поверхностность, большой

процент отказов в силу сенситивности тематики опроса, риск получить социально одобряемые ответы.

Экспертное интервью — специфика и трудности реализации

Далее рассмотрим качественные методы, а именно экспертное интервью. В.А. Ядов при характеристике этого метода выделяет его специфические моменты: «опрос специалистов особая разновидность метода, где многие требования, применимые в массовых опросах, неприемлемы. Отбор экспертов прежде всего по уровню компетентности (численность и представительность группы экспертов здесь оценивается не столько статистическими сколько качественными показателями) и предоставление возможности эксперту достаточно свободно высказать свои мнения и аргументы в их пользу» [Ядов : 2009, С. 245].

Если мы говорим об экспертах в сфере государственно-конфессиональных отношений, то в качестве таковых традиционно выступают религиозные служители, главы религиозных организаций, государственные служащие соответствующих правительственных комитетов, представители научного сообщества, представители различных общественных организаций. И здесь проявляется специфика полевого этапа экспертного интервью или опроса: закрытость религиозного сообщества и сообщества государственных служащих.

Если строго следовать процедуре экспертного опроса или интервью, то после определения списка экспертов в адрес каждого из них отправляется официальное письмо от организации с просьбой принять участие в исследовании. Так при реализации исследовательского проекта «Религия и государство на Северо-Западе» при патронаже Северо-Западного Института Управления РАНХИГС были отобраны эксперты для участия в исследовании и в их адрес были направлены соответствующие официальные письма за подписью ректора. Но обратная связь по официальным каналам почти отсутствовала, и это не позволяло даже начать исследование. Решением вопроса доступа к полю стало использование метода снежного кома. В.А. Ядов охарактеризовал его таким образом: «важно заручиться согласием на интервью хотя бы одного члена группы, который в дальнейшем после установления с ним контакта и проведение интервью мог бы порекомендовать вам 2-3 знакомых а они в свою очередь передадут нас дальше» [Ядов : 2009, С. 374]. Такой формат взаимодействия с экспертами существенно повышает доверие к исследователю, интервьюеру, позволяет информанту чувствовать себя свободно и соответственно выражать своё мнение без опаски.

В этом случае согласимся с Е.А. Островской, которая объясняет эту закрытость «откровенным нежеланием грубого вмешательства СМИ, социологов, журналистов в их отчетливо отстроенную повседневность. Они не стремятся привлечь общественное внимание, мягко, но неизменно уклоняются от контактов с внешним миром. И, как показывает наше исследование католических и старообрядческих общин, религиозных евреев и

буддистов, это уклонение обусловлено стремлением не смешиваться с иначе устроенной повседневностью секулярного мира» [Островская : 2016, С. 112].

Государственные служащие также могут быть названы закрытым сообществом. Нежелание контактировать с исследователем, журналистом связано во многом с пристальным вниманием общественности к словам и действиям представителей государственной власти. Причём это внимание концентрируется на негативных моментах, ошибках. Чиновник во всех случаях в общественном мнении представляет государство и любые ошибки, неточности в объяснении позиции, негативные эмоции будут интерпретированы как неэффективные действия государства. По этой причине поиск информантов из числа государственных служащих также проходил методом снежного кома. Рекомендации других информантов формировали первичное доверие к интервьюеру, что является важным условием для успешного интервью.

Необходимо отметить, что ограничения, связанные с пандемией ковид-19, создали определённые трудности для очных интервью. Многие информанты предпочитали не встречаться лично из-за риска распространения инфекции. Ключевым фактором успешных интервью стала гибкость интервьюеров и готовность выбрать любой удобный для информанта формат. Такой альтернативой очному интервью стали ZOOM- или Skype- интервью.

Ключевым моментом для успешного интервью являются доверительные отношения между интервьюером и информантом. В.А. Ядов следующим образом описывает идеальное интервью — «оно напоминает оживлённую и непринуждённую беседу двух равных заинтересованных в ней людей. Однако один из участников — интервьюер — помнит, что в данной ситуации он выступает как профессиональный исследователь, имитирующий роль равноправного собеседника. Прямой контакт с опрашиваемым и психологические отношения, которые устанавливаются между интервьюером и респондентом, создают немало преимуществ для получения информации малодоступной путём анкетного опроса» [Ядов : 2009, С. 246].

Качественный метод интервью даёт очень много материала, который потом нуждается в обработке и систематизации, и на этом этапе очень важно избежать излишней субъективности в интерпретации данных. Для этого может быть использована, например, перекрёстная триангуляция.

Таким образом, качественный метод интервью может дать очень много интересных данных, но он связан с разными трудностями. Это и сложности поиска информантов, установления доверительного контакта с ними для интервью, и затянутость по времени полевого и аналитического этапов, и риск субъективизации данных на аналитическом этапе.

Перспективным представляется использование комбинированных стратегий, сочетающих в себе количественные и качественные методы исследования. Эту тенденцию отмечает Е.А. Островская: «В последнее десятилетие много внимания уделяется исследованиям религиозности с помощью комбинированных стратегий, то есть исследованиям,

предполагающим сочетание количественных и качественных методов исследования» [Островская : 2018, С. 124].

Опыт исследовательской, экспертной работы Сети этномониторинга РАН говорит о том, что использование комбинированной стратегии исследования может быть перспективным.

Подобная стратегия была реализована в рамках проекта «Религия и государство на Северо-Западе». Его особенность заключалась в очень сжатых сроках, отведённых на реализацию проекта — три месяца. В течение этого времени нужно было разработать инструментарий, провести само исследование, проанализировать основные результаты и подготовить отчёт. В рамках всего проекта было реализовано несколько исследований: контент-анализ медиа, ивент-анализ и экспертные интервью.

Как уже было отмечено выше, количественные показатели, позволяют дать обобщающие данные и затем следить за изменениями этих количественных параметров в динамике. Основным недостатком количественным показателей и индексов является их усреднённость и слепота в отношении небольших изменений в объекте исследования. Качественные методики позволяют выявить и описать даже незначительные специфические черты и свойства исследуемого объекта, выявить какие-то характеристики, которые не поддаются количественному анализу. Основным недостатком качественных методик является их сложность в обработке и интерпретации.

По этой причине в гайд интервью был включён ряд количественных показателей, по которым эксперты давали подробные разъяснения. Таким образом удалось добиться сочетания количественных и качественных параметров, хрупкого равновесия между ними. Количественные показатели были разработаны по схеме семантического дифференциала Ч. Осгуда. Экспертам предлагалось оценить состояние каждой из сфер жизни общества как в России в целом, так и в своём регионе. Оценивать нужно было по шкале от 1 до 7, где 1 самая низкая оценка, а 7 — высшая оценка. В формулировке вопроса сознательно не давалось пояснение или разделение на какие-либо конкретные показатели. Такая провокативность и обобщённость вопроса подталкивала информанта к размышлениям и рассуждениям. После выставления оценок эксперты обосновывали каждую из них. Хотя нужно признать, что в этом конкретном случае в силу ограниченности исследования количество экспертов было невелико — всего 25 человек. Но в перспективе возможна реализация такого исследования с привлечением более значимого числа информантов, и такое комбинированное интервью действительно будет сочетать в себе значимые количественные и качественные показатели.

Как Вы оцениваете ситуацию в религиозной сфере жизни общества в Вашем регионе? Оцените ситуацию по шкале от 1 до 7, где 1 самая низкая оценка, а 7 — высшая оценка.

Территории	Средняя оценка по регионам
Санкт-Петербург	4,8
Ленинградская область	5,4
Архангельская область	5,2
Псковская область	5,6
Новгородская область	5,2

В таблице 2 представлены средние оценки состояния религиозной сферы жизни общества в каждом из регионов исследования. Красочным дополнением к этим количественным показателям стали подробные объяснения экспертов, которые стало возможным получить именно благодаря очному интервью.

Таким образом, в ходе исследования были выделены индексы благополучия в каждом из регионов. Так как везде экспертам задавались одни и те же вопросы, то эти индексы можно сравнивать. Открытые вопросы, которые объясняли оценки экспертов, давали много материала о состоянии государственно-конфессиональных отношений в регионе, экономическом благополучии, отношении к власти.

Подводя итог, необходимо отметить, что и количественные, и качественные методы социологического исследования могут дать интересный материал для социолога религии. Этот выбор во многом зависит от целей и задач исследования, ресурсов (материальных, временных, людских) и теоретико-методологической позиции исследователя. Но теоретико-методологические предпочтения мы сознательно не рассматривали здесь, так как это очень большое поле для дискуссий. Мы остановились лишь на практических сложностях, нюансах, с которыми можно столкнуться уже при реализации исследования.

Литература

Гришаева Е.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования. Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291-308.

Дивисенко К.С., Дивисенко О.В. Влияние конфессиональной принадлежности и воцерковлённости на удовлетворённость жизнью верующих. Вестник СПбГУ. Серия: Социология. 2017. Т. 10. Вып. 1. С. 99-114.

Емельянов Н.Н. Парадокс религиозности: откуда берутся верующие? Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 32-48.

Лебедев С.Д., Складорова В.А. Социальный запрос на знание о религии в современном российском обществе в оценках экспертов. Научный результат. Социология и управление. 2019. № 5 (2). С. 25-36.

Межэтнические отношения и религиозная ситуация в регионах Центра, Северо-Запада, Сибири и Дальнего Востока России. Экспертный доклад за 2018 г. / Ред. Тишков В. А., Степанов В. В., Старченко Р. А. — М. ; Омск: Издательский Центр КАН, 2018. 111 с.

Островская Е.А. Религиозное «еврейство»: опыт биографического нарратива в закрытой группе // Социологические исследования. 2016. №2. С. 110-118.

Островская Е.А. Социология религии: введение. СПб.: издательство «Петербургское востоковедение», 2018. 320 с.

Пелин А.А. Концепты «секуляризма/секуляризации» в дискурсе православно-ориентированных учёных и публицистов современной России // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований. 2018. №2 (10). С. 117-126.

Прилуцкий А.М. Институционализация теологии: проблемы и перспективы (вместо предисловия) // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2015. № 4. С. 11-18.

Родионова Е.В., Коваленко В.Д. Восприятие православных медиа студентами Санкт-Петербурга: «потерянное поколение или заблудшие овцы». Концепт: философия, религия, культура. 2020. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2020-3-15-105-119>

Родионова Е.В. Конфликтогенный потенциал религиозных установок жителей мегаполиса: по материалам исследования в Санкт-Петербурге//Мониторинг общественного мнения : Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 209-224. DOI: 10.14515/monitoring.2018.2.12.

Родионова Е.В. «Религиозность в Санкт-Петербурге: социологический срез» // Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований 2019. № 1-2 (11-12). С. 50-67.

Святейший Патриарх Кирилл: Духовные школы должны быть признаны государством и обществом как научно-интеллектуальные гуманитарные центры // <http://www.patriarchia.ru/db/text/3057757.html>

Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. 2013. № 10. С. 104-115. URL: https://www.isras.ru/files/File/Socis/2013_10/Sinelina.pdf (дата обращения: 07.12.2020).

Теология в светском образовательном пространстве // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4439149.html>

Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М., 2005.

Ядов В.А. Стратегия социологического исследования: описание, объяснение, понимание социальной реальности: учебное пособие / В.А. Ядов. 4-е изд., стер. М.: Издательство «Омега-Л», 2009. 567 с.

МОТИВЫ ПОСЕЩЕНИЯ ХРАМОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ФАКТОРНЫЙ АНАЛИЗ

Пруцкова Е.В.

Пруцкова Елена Викторовна

научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии», старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва, Россия, evprutskova@gmail.com

Аннотация.

В большинстве социологических исследований при анализе связи религиозности с ценностями, нормами и поведением одним из важнейших предикторов оказывается частота посещения религиозных служб, однако

люди посещают церковь по разным причинам — как религиозного, так и нерелигиозного характера. В статье предлагается расширить круг показателей для описания и интерпретации связей религиозности и ее ценностно-нормативных и поведенческих коррелятов и рассматриваются мотивы посещения церкви. Анализ проводится на основании исследований «Ортодокс Монитор» и «Религия и Церковь», включавших репрезентативные всероссийские опросы по выборке населения в целом и выборке воцерковленных православных россиян. Выделяется шесть ключевых мотивационных факторов: социальное служение, интеллектуальный, эмоциональный, социальный фактор, этнодоксия и общая религиозность.

Ключевые слова:

мотивы посещения церкви, религиозность, воцерковленность, «Ортодокс Монитор», «Религия и Церковь».

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта «Социальная работа Русской Православной Церкви: факторы развития и проблема институционализации» при поддержке гранта Президента Российской Федерации на развитие гражданского общества, проект № 20-1-037307.

MOTIVES TO VISIT RUSSIAN ORTHODOX CHURCHES:
A FACTOR ANALYSIS

Prutskova E.

Prutskova Elena

research fellow at “Sociology of Religion” research laboratory, lecturer, St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow, Russia, evprutskova@gmail.com

Abstract.

When analyzing the relationship of religiosity with values, norms, and behavior, one of the most important predictors in most sociological research is the frequency of attendance of religious services. At the same time people go church for various reasons, both religious and non-religious. The article proposes to expand the range of indicators for describing and interpreting the links between religiosity and its value-normative and behavioral correlates and examines the motives for attending church. The analysis is based on the data of two research projects: “Orthodox Monitor” and “Religion and Church”, which included national representative samples of the general population and samples of churched Orthodox Russians. Six key motivational factors are identified using factor analysis: social service, intellectual factor, emotional factor, social factor, ethnodoxy and general religiosity.

Keywords:

church attendance motives, religiosity, churching, “Orthodox Monitor” survey, “Religion and Church” survey.

Введение

В большинстве социологических исследований при анализе связи религиозности с ценностями, нормами и поведением одним из важнейших предикторов оказывается частота посещения религиозных служб, однако люди посещают церковь по разным причинам — как религиозного, так и нерелигиозного характера. В статье предлагается расширить круг показателей для описания и интерпретации связей религиозности и ее ценностно-нормативных и поведенческих коррелятов. При помощи факторного анализа выделяются шесть ключевых аспектов мотивации посещения церкви.

Операционализация понятий

Чаще всего вопрос мотивации посещения церкви обсуждается в терминах разных типов религиозной ориентации, предложенных Г. Олпортом и Дж. Россом. Внутренне ориентированный человек «живет» религией: «Приняв веру, индивид старается усвоить ее и следовать ей до конца» [Allport, Ross 1967: 434]. Примером, иллюстрирующим внутреннюю религиозную ориентацию, является суждение «Мои религиозные убеждения — это то, что действительно лежит в основе моего подхода к жизни в целом» [Allport, Ross 1967: 436]. Внешне ориентированный человек использует религию как средство для достижения каких-либо внерелигиозных целей, например: более высокий статус, общение, безопасность, получение поддержки и т.д., в то время как для внутренне ориентированного человека религия — это ценность сама по себе. Результаты эмпирических исследований показали, что эти ориентации не являются взаимоисключающими, они могут присутствовать / быть значительно выраженными (такой тип Олпорт и Росс называют «неизбирательно про-религиозным» *indiscriminately pro-religious*), или отсутствовать / быть слабо выраженными одновременно.

Л. Киркпатрик в 1989 г. показал, что внешняя религиозная ориентация также может быть разделена на два основных типа [Measures of Religiosity 1999: 154]: персональная внешняя религиозная ориентация, когда религия рассматривается как источник утешения в скорбях и страдании, и социальная внешняя религиозная ориентация, когда религия становится источником социальных связей, социального капитала, позволяет человеку находиться в кругу единомышленников, чувствовать принадлежность к общине. Существование этих двух независимых составляющих внешней религиозной ориентации подтверждается и в других, более поздних исследованиях [Brewczynski, MacDonald 2006; Cohen et al. 2005, 2017; Genia 1993; Gorsuch, McPherson 1989; Kirkpatrick, Hood 1990; Leong, Zachar 1990; Maltby 1999, 2002; McGrath 2009]. В частности, наряду с другими, в состав внешней социальной ориентации Леонг и Захар включают высказывание: «Церковь наиболее важна как место, где можно устанавливать социальные отношения», примером личной внешней ориентации является суждение «Религия дает мне утешение, когда на меня обрушиваются печаль и неудачи» [Leong, Zachar 1990: 362]. Р. Горсуч и С. МакФерсон предлагают следующие два суждения для измерения этих составляющих: «В первую очередь религия предлагает мне

утешение во времена бед и печали» для внешней персональной религиозности и «Я хожу в церковь в основном потому, что мне нравится видеть там людей, которых я знаю» [Gorsuch, McPherson 1989: 352].

При разработке списка мотивов мы также ориентировались на методику оценки мотивации членства в церкви, использовавшуюся в «Опросе по членству в Евангелической Церкви Германии» [Kirche empirisch... 2008]. В этом исследовании респондентам предлагалось оценить по 7-балльной шкале, насколько важна для них каждая из предложенных 17-ти причин посещения церкви. По результатам этого исследования, наиболее распространенными в Германии являются три группы мотивов участия в церковной жизни: нежелание отказываться от церковных обрядов в значимые моменты жизни («Поскольку я не хочу отказываться от церковного венчания или погребения»), согласие с христианской доктриной («Поскольку я разделяю христианское учение», «Поскольку она дает мне внутреннюю опору», «Поскольку церковь дает мне ответ на вопрос о смысле жизни», «Поскольку я религиозен» и «Поскольку она приоткрывает завесу над не-повседневными вопросами»), а также социальная вовлеченность, социальная деятельность церкви («Она делает много хорошего», «Потому что она кое-что делает для бедных, старых и больных», «Поскольку она заботится о справедливости мира и будущем человечества») [Kirche empirisch... 2008: 22].

Источники данных

Анализ проводится на основании репрезентативных всероссийских опросов «Ортодокс Монитор» и «Религия и Церковь».

Всероссийский опрос «Ортодокс Монитор» — это инициативный проект Исследовательского семинара «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Опрос проходил по многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке. Исследование включало в себя опрос по репрезентативной выборке взрослого (18+) городского и сельского населения РФ (1500 респондентов, 2011 г.) и опрос по репрезентативной выборке православного воцерковленного взрослого населения — людей, относящих себя к православному вероисповеданию и причащающихся не реже 3-4 раза в год (806 респондентов, 2012 г.). Полевой этап исследования проведен Институтом фонда «Общественное мнение».

Всероссийский опрос «Религия и Церковь» проходил в рамках проекта «Социальная работа Русской Православной Церкви: факторы развития и проблема институционализации». Организация выполнения проекта — Свято-Тихоновский Богословский Институт. Использовалась многоступенчатая стратифицированная территориальная случайная выборка взрослого (18+) городского и сельского населения РФ. Опрос проходил по многоступенчатой стратифицированной территориальной случайной выборке (1549 человек). Полевой этап исследования проведен Институтом фонда «Общественное мнение» в декабре 2020 г. Проект также включал два опроса по выборке воцерковленных православных: всероссийский онлайн-опрос по выборке

активных прихожан (474 респондента, рекрутировались через социальных работников приходов более 70 епархий РПЦ) и опрос по выборке прихожан методом основного массива (470 респондентов, прихожане шести московских приходов опрашивались на выходе после литургии). Опросы прихожан проводились в 2020-2021 гг.

Респондентов, посещающих церковь, просили указать основные мотивы посещения: В 2011-2012 гг. вопрос задавался в формулировке: «Я хожу в церковь (храм Русской Православной Церкви), потому что...». В 2020-2021 гг. задавался вопрос «Почему Вы ходите в церковь? Выберите мотивы, важные для Вас лично». Список вариантов ответа состоял из 18 пунктов в 2011-2012 гг. и 21 пункта в 2020-2021 гг. Респонденты могли указать любое число ответов.

Результаты

Анализ проводится на основании объединенного массива всех указанных исследований. Для определения структуры и размерности феномена мотивации посещения церкви на основании переменных, закодированных в дихотомическом формате («1» — причина указана / «0» — причина не указана), применялся факторный анализ (метод главных компонент), для улучшения интерпретируемости полученного решения было проведено вращение методом Варимакс. Для обеспечения сравнимости, анализ проводился на основании вариантов ответа, присутствовавших как в опросе «Ортодокс Монитор», так и в опросе «Религия и Церковь», при этом из анализа были удалены три высказывания, затруднявшие интерпретацию факторов (с перекрестными нагрузками), итоговый список мотивов состоит из 15 пунктов. Результаты анализа представлены в таблице. Общий процент объясненной дисперсии составил 65%. Все исходные переменные достаточно хорошо описываются полученным факторным решением (значение общностей для каждой из включенных в анализ переменных составляет не менее 0,55). Итоговое количество факторов (6) было выбрано по критерию хорошей интерпретируемости полученных результатов. Индивидуальные значения факторов рассчитывались регрессионным методом.

Первый фактор (13% объясненной дисперсии) связан с церковным *социальным служением* — социальной работой, благотворительной деятельностью. Он включает в себя высказывания, характеризующие церковь как место, где совершаются «добрые дела»: «Церковь делает много хорошего», «Церковь делает что-то для бедных, стариков и больных», «Церковь — за справедливость в мире».

Второй фактор (13% дисперсии) отражает *интеллектуальный* аспект мотивации посещения церкви и включает высказывания, связанные с осмыслением отношения респондента к вероучению. Как видно из матрицы факторных нагрузок, представленной в таблице 1, этот фактор характеризуется согласием с церковным учением, размышлением респондента о жизни после смерти, поиском и обретением в Церкви и церковном учении ответа на вопрос о смысле жизни.

Таблица

Результаты факторного анализа мотивов посещения церкви

	социальное служение	интеллек- туальный фактор	эмоцио- нальный фактор	соци- альный фактор	этно- доксия	общая религи- озность
Я христианин						0,87
Я религиозен(-на)						0,60
Так положено					0,83	
Потому что я живу в России					0,72	
Церковь даёт мне утешение и помощь в трудное время			0,78			
Чувствую в церкви благодатную атмосферу			0,73			
Церковь даёт мне внутреннюю опору			0,64			
Церковь делает много хорошего	0,74					
Церковь делает что- то для бедных, стариков и больных	0,78					
Церковь — за справедливость в мире	0,67					
Я согласен(-а) с церковным учением		0,62				
Я думаю о том, что будет после смерти		0,78				
Церковь даёт мне ответ на вопрос о смысле жизни		0,75				
Мои родители ходят или ходили в церковь				0,83		
Члены моей семьи (супруг, дети, другие родственники) или друзья ходят, ходили в церковь				0,75		
<i>% объясненной дисперсии</i>	<i>13</i>	<i>13</i>	<i>13</i>	<i>9</i>	<i>9</i>	<i>8</i>

Этот фактор может быть сопоставлен с интеллектуальным измерением религиозности, предложенным Глоком [Glock 1962; Stark, Glock 1968] и обсуждавшимся в рамках многомерного подхода к изучению индивидуальной религиозности [Huber 2009; Huber, Huber 2012]. Интересно, что важность этого фактора подчеркивалась еще Цицероном, который определял религию, отличая ее от суеверия, как осмысление предания о богах, размышление о природе божественного: «А те, которые над всем, что относится к почитанию богов, усердно размышляли и как бы перечитывали (relegerent), были названы религиозными (religiosi) (от relegere...)» [Цицерон 1985: 124, 2.28.72], однако до настоящего времени этот компонент остается недооцененным в эмпирических исследованиях религиозности.

Третий фактор (13%) представляет собой *эмоциональный* аспект мотивации и включает в себя следующие высказывания: «Церковь даёт мне утешение и помощь в трудное время», «Чувствую в Церкви благодатную атмосферу» и «Церковь даёт мне внутреннюю опору». Это фактор можно соотнести по содержанию с внешней личной религиозной ориентацией.

Четвертый фактор (9%) отражает *социальный* аспект мотивации — посещение храма совместно, «за компанию» с членами семьи или друзьями, то есть наличие в близком окружении респондента людей, оказавших религиозно-социализирующее влияние на респондента: «Мои родители ходят / ходили в Церковь», «Члены моей семьи (супруг, дети, другие родственники) или друзья ходят / ходили в Церковь». Этот фактор можно в определенной мере соотнести с социальной внешней религиозной ориентацией.

Пятый фактор (9%) отражает феномен «*этнodoxy*» [Kargov, Lisovskaya, Barry 2012] — смешения этнический и религиозной *идентичности*. Он характеризуется высказываниями, связанными с принадлежностью к определенной культурной традиции: «Так положено» и «Потому что я живу в России». Указанный аспект активно обсуждается в российской социологии религии [Зоркая 2009; Маркин 2018; Филатов, Лункин 2005], для анализа вводятся различные понятия, в том числе «проправославный консенсус» [Лебедев 2015; Фурман, Каарияйнен 2007a, 2007b].

Шестой фактор (8%) связан уровнем *общей религиозности*, отражает самоидентификацию с вероисповеданием «Я христианин (христианка)», «Я религиозен(-а)». О важности различения общей (диспозиционной) и функциональной религиозности в рамках иерархического подхода к изучению религии пишет П. Хилл [Hill 2005; Hood, Hill, and Spilka 2009]. Этот фактор можно по содержанию соотнести с внутренней религиозной ориентацией Олпорта и Росса, когда религиозность оказывается важна для человека сама по себе.

Литература

Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65—85.

Лебедев С.Д. Проправославный консенсус в России начала XXI века как феномен религиозной ситуации // Научный результат. Серия: Социология и управление. 2015. Т. 1. № 1. С. 14—21.

Маркин К.В. Между верой и неверием: непрaktикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 274—290.

Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35—45.

Фурман Д.Е., Каарийнен К. Религиозность в России рубеже XX—XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007а. № 2. С. 78—95.

Фурман Д.Е., Каарийнен К. Религиозность в России рубеже XX—XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007б. № 1. С. 103—119.

Цицерон М.Т. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / под ред. Г. Г. Майорова. М.: Издательство «Наука», 1985. С. 60—190.

Allport G.W., Ross M.J. Personal religious orientation and prejudice // Journal of Personality and Social Psychology. 1967. Vol. 5. No. 4. P. 432—443.

Brewczynski J., MacDonald D.A. Confirmatory Factor Analysis of the Allport and Ross Religious Orientation Scale With a Polish Sample // International Journal for the Psychology of Religion. 2006. Vol. 16. No. 1. P. 63—76.

Cohen A.B. et. al. Social Versus Individual Motivation: Implications for Normative Definitions of Religious Orientation / Cohen A. B., Hall D. E., Koenig H. E., Meador K. G. // Personality and Social Psychology Review. 2005. Vol. 9. No. 1. P. 48—61.

Cohen A.B. et. al. Theorizing and Measuring Religiosity Across Cultures / Cohen A. B., Mazza G. L., Johnson K. A., Enders C. K., Warner C. M., Pasek M. H., Cook J. E. // Personality and Social Psychology Bulletin. 2017. Vol. 43. No. 12. P. 1724—1736.

Genia V.A. Psychometric Evaluation of the Allport-Ross I/E Scales in a Religiously Heterogeneous Sample // Journal for the Scientific Study of Religion. 1993. Vol. 32. No. 3. P. 284-290.

Glock Ch.Y. On the study of religious commitment // Religious Education. 1962. Vol. 57. Sup. 4. P. 98—110.

Gorsuch R.L., McPherson S.E. Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E-Revised and Single-Item Scales // Journal for the Scientific Study of Religion. 1989. Vol. 28. No. 3. P. 348.

Hill P.C. Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation // Handbook of the psychology of religion and spirituality / ed. by R. F. Paloutzian, C. L. Park. New York, NY, US: Guilford Press, 2005. P. 43—61.

Hood R.W., Hill P.C., Spilka B. The Psychology of Religion: An Empirical Approach. New York: The Guilford Press, 2009. Fourth edition. 636 p.

Huber S. Religion Monitor 2008: Structuring Principles, Operational Constructs, Interpretive Strategies // What the world believes: analyses and commentary on the Religion Monitor 2008 / ed. by M. Rieger. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2009. P. 17—51.

Huber S., Huber O.W. The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religions. 2012. Vol. 3. No. 3. P. 710—724.

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.

Kirkpatrick L.A., Hood R.W. Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation: The Boon or Bane of Contemporary Psychology of Religion? // Journal for the Scientific Study of Religion. 1990. Vol. 29. No. 4. P. 442.

Leong F. T.L., Zachar P. An Evaluation of Allport's Religious Orientation Scale Across One Australian and Two United States Samples // Educational and Psychological Measurement. 1990. Vol. 50. No. 2. P. 359—368.

Maltby J. The internal structure of a derived, revised, and amended measure of the religious orientation scale: The «age-universal» I-E scale - 12 // Social Behavior and Personality. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 407—412.

Maltby J. The Age Universal I-E Scale-12 and Orientation Toward Religion: Confirmatory Factor Analysis // The Journal of Psychology. 2002. Vol. 136. No. 5. P. 555—560.

McGrath J. Congregations as Consumers: Using Marketing Research to Study Church Attendance Motivations // Marketing Management Journal. 2009. Vol. 19. No. 2. P. 130—138.

Stark R., Glock C.Y. American Piety: The Nature of Religious Commitment. Berkeley: University of California Press, 1968. 250 p.

Measures of Religiosity / ed. by P.C. Hill, R.W. Hood. Birmingham, AL: Religious Education Press, 1999. 531 p.

Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien / ed. by J. Hermelink, T. Latzel. Gütersloh, München: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Романович Н.А.

Романович Нелли Александровна

доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры политологии и политического управления, РАНХиГС при Президенте РФ (Воронежский филиал), генеральный директор, Институт общественного мнения «Квалитас», Воронеж, Россия, nelly@qualitas.ru

Аннотация.

Постсоветское время характеризуется окончанием противостояния идей как в религиозном, так и в политическом плане. Лидирующее социально-политическое направление исторического контекста — строительство общества потребления. Прагматизм вытеснил ценность идеологии из сознания современных людей, ценностью сегодня является то, что может принести практическую пользу, материальную выгоду, облегчить земные заботы, умножить благосостояние. Такой прагматичный подход не миновал и отношения к религии, которая рассматривается населением как ещё одно средство для улучшения условий жизни. В контексте подобного религиозного сознания представляют интерес ответы населения о степени пользы или вреда от распространения религиозных убеждений. В процессе социологического исследования, проведенного Институтом общественного мнения «Квалитас», были получены сравнительные данные при ответах на вопросы с разницей в пять лет. Исследование проводилось в Воронеже — крупном российском городе, мнение жителей которого зачастую близко коррелирует с мнением среднестатистического россиянина. Нарастание индифферентности является тенденцией религиозного сознания на протяжении последних лет.

Ключевые слова:

религиозность, идентичность, польза и вред, социологическое исследование, общественное мнение, прагматизм.

DISTINCTIVE FEATURES OF MODERN RELIGIOUSNESS

Romanovich N.A.

Romanovich Nelly A.

doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute for Research on Problems of the South of Russia and the Caspian Region, Astrakhan State University, Russian Federation, aromanova_mail@mail.ru

Abstract.

The post-Soviet era is characterized by the end of the ideas confrontation, both in religion and politics. The leading socio-political direction of the historical context is the construction of consumerist society. Pragmatism has supplanted the ideology value from the consciousness of modern people. Today the value is something that can bring practical and material benefits, alleviate earthly worries and increase prosperity. Such a pragmatic approach has also affected the attitude towards religion, which is viewed by the population as another means to improve living conditions. In the context of such a religious consciousness, the population responses about the degree of benefit or harm from religious beliefs spread are of interest. Comparative data were obtained in the course of a sociological study conducted by the Institute of Public Opinion "Qualitas" when answering questions with a difference of five years. The study was conducted in the city of Voronezh, a large Russian city, the opinion of whose residents often closely correlates with the opinion of an average Russian citizen. The growth of indifference has been a tendency in religious consciousness over the past years.

Keywords:

religiosity, identity, benefit and harm, sociological research, public opinion, practicality.

Многие мыслители пытаются понять характер времени, классифицируя так или иначе минувшие эпохи, чтобы разгадать их закономерности, определить социальные ожидания. Поскольку речь идет о религии, уместно обратиться к Откровению Иоанна Богослова, который выводит множество образов для характеристики эпох. Некоторые мыслители рассматривают их как архетипы, описывающие причины и последствия социально-политической жизни, указывающие на взаимосвязь и последовательность тех или иных исторических периодов. Расшифровывая образы четырех всадников, толкователи полагают, что они характеризуют сменяющие друг друга детерминанты социально-политических явлений. Первый белый всадник символизирует собой господство идеи. Второй всадник на рыжем коне предвещает войну (и не просто войну, а войну по идейным соображениям). Третий черный всадник являет собой дух практического расчета, дух торговли и поиска выгоды. «Какое, милые, у нас, тысячелетие на дворе?» — вопрошал Борис Пастернак. Попробуем ответить на этот вопрос.

Прошла эпоха борьбы идей. Философы назвали это концом идеологии (Дэниел Белл) [Bell] или даже концом истории (Фрэнсис Фукуяма) [Фукуяма : 1990]. Отгремели войны по религиозным убеждениям. Конечно, до сих пор гибнут люди за свою веру, но уже локально, не в мировых масштабах... Закончилось противостояние коммунистической и капиталистической идеологий. Сегодня — век практического подхода к любым вещам, в том числе и вещам религиозного плана. Если проектировать Откровение Иоанна Богослова на происходящее сегодня, то это эпоха черного коня: «Я взглянул, и вот, конь вороной, и на нем всадник, имеющий меру в руке своей...» [Новый завет...]. Черный всадник символизирует собой дух практического расчета, дух торговли и поиска выгоды: «хиникс пшеницы за динарий, и три хиникса ячменя за динарий...». Человеческий дух как бы приник к земле, утратив свою устремленность ввысь, полностью погрузившись в земные заботы и попечения.

В таком контексте человек зачастую рассматривает религию с точки зрения практической пользы, сравнивая между собой те или иные конфессии в этом плане, занимаясь поисками «эффективной» религии (такие термины появляются в обиходе). Сегодняшнее количество «верующих» и ещё большее количество «православных» (как показывают социологические опросы) далеко не всегда свидетельствует о принятии религиозных убеждений как ценностных установок и ещё менее — как мотивов поведения. Религиозность индивида является дискуссионным вопросом и зависит от критериев отношения к религиозной вере, «степени ее экзистенциальной значимости для индивида, ее влияния на аксиологические установки, мотивацию и поведенческие характеристики человека» [Чеснокова : 2005, С. 37]. Во времена атеистической пропаганды быть верующим было «невыгодно», несмотря на это, в советском обществе сохранялось «неистребимое ядро» — около 10 % стойких носителей религиозного сознания, которые ни при каких условиях не готовы были изменить свою религиозную идентичность. Именно это меньшинство (этот «священный остаток») оказался носителем той непрерывающейся религиозно-культурной традиции, в рамках которой основы православного вероучения усваиваются с самого детства, а принадлежность к вероучению не определяется получаемыми взамен благами, реальной или предполагаемой пользой. Но в начале 2000-х годов ситуация изменилась, социальное одобрение религиозной идентичности привело к тому, что православная религиозность постепенно стала таким же идеологическим клише, каким раньше был атеизм. Из «общества, свободного от религии» современная Россия постепенно превращается в «общество всеобщего православия». Собственно, не только Россия, но и сопредельные государства — чего стоит заявление А.Г. Лукашенко: «я — православный атеист». Подобная идентификация перестаёт быть нонсенсом и свидетельствует лишь о новых формах мимикрии к переменчивым обстоятельствам социальной жизни.

Рассматривание религии с точки зрения пользы или вреда может предопределить её дальнейшую судьбу, поэтому представляет интерес

выявление мнения населения по этому вопросу. Институт общественного мнения «Квалитас» в ноябре 2020 года провел социологическое исследование по этой теме (было опрошено 600 жителей города Воронежа старше 18 лет по репрезентативной выборке). Воронежцы попытались ответить на вопрос: «Чего больше — пользы или вреда — может принести распространение религиозных убеждений для нашего общества в целом?» [Ежемесячный Бюллетень... : 2020].

Оказалось, что мнение населения не однозначно: 34 % жителей города опасаются вреда от экспансии религии, а 28 % горожан верят в пользу проникновения религии в сознание граждан. В то же время почти каждый четвертый опрошенный не усматривал особого значения для нашего общества от распространения религиозных убеждений (24 %) и отрицал влияние религии на общественную жизнь. На этот же вопрос воронежцы отвечали пять лет назад (см. рис. 1).

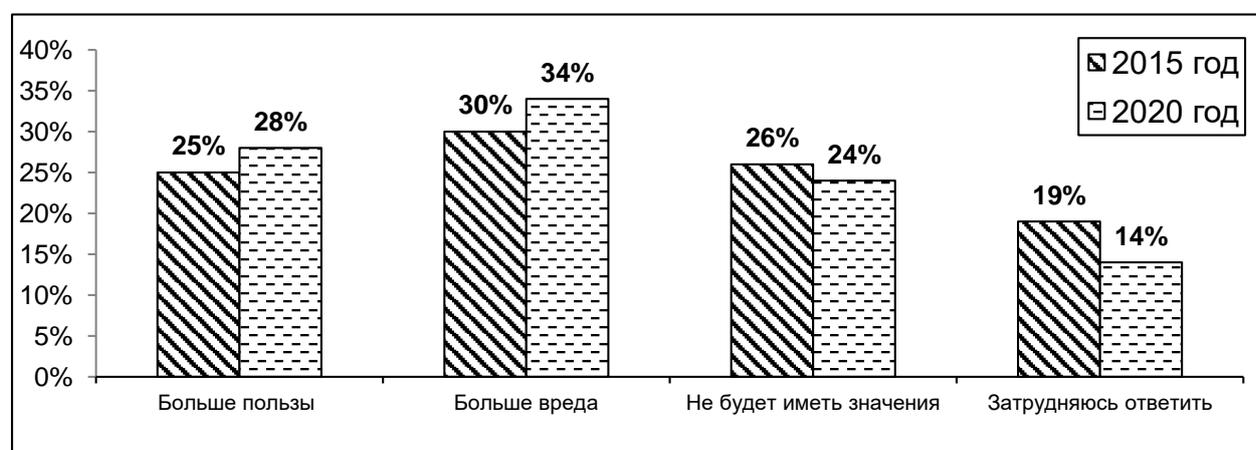


Рисунок 1. Чего больше — пользы или вреда — может принести распространение религиозных убеждений для нашего общества в целом?

За прошедшую пятилетку уменьшилось число затрудняющихся с ответом (с 19 % до 14 %) и, соответственно, увеличилось количество содержательных ответов [Ежемесячный Бюллетень... : 2015].

Русская пословица гласит: «Своя рубашка ближе к телу», — поэтому логично предположить изменение ответов на этот вопрос, если он будет сформулирован иначе: «Чего больше — пользы или вреда — может принести распространение религиозных убеждений для Вас лично?».

Как ни странно, данная формулировка существенно увеличила количество индифферентных ответов (с 24 % до 56 %) по сравнению с предыдущим вопросом. Получается, что для большинства жителей Воронежа экспансия религиозных убеждений не будет иметь значения в личном плане. Таким образом, выявилось число активно заинтересованных в распространении (23 %) или же подавлении (16 %) религии. Женщины чаще убеждены, что лично им распространение религии принесет пользу (28 %), чем мужчины (17 %).

Сравнивая ответы на этот вопрос с разницей в пять лет, можно убедиться, что содержательные показатели не претерпели особых изменений (см. рис. 2).

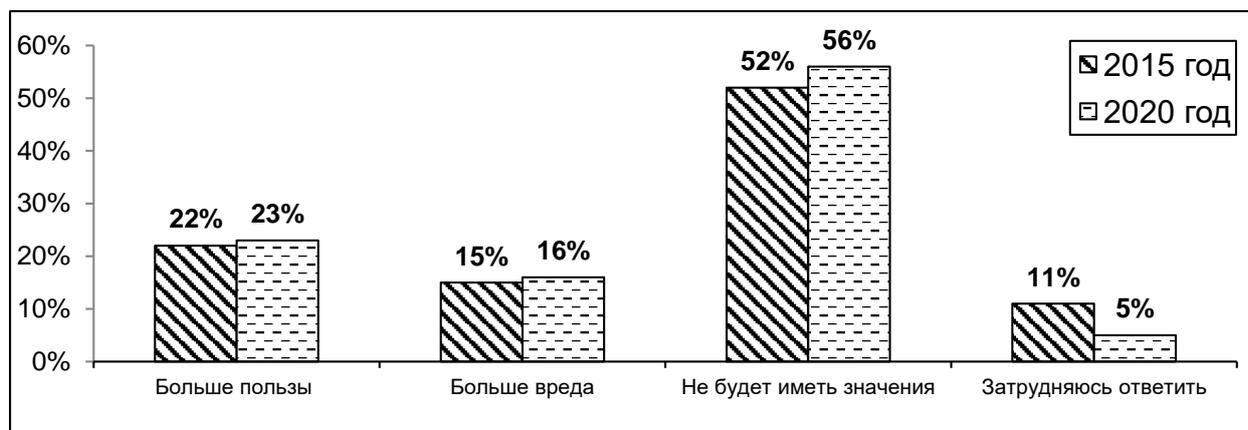


Рисунок 2. Чего больше — пользы или вреда — может принести распространение религиозных убеждений для Вас лично?

Единственное изменение за последние пять лет — некоторое увеличение числа граждан, которые утверждают, что на их личной жизни распространение в стране религиозных убеждений никак не отразится (с 52 % до 56 %) [Ежемесячный Бюллетень... : 2015].

Российские власти зачастую сталкиваются с противодействием строительства новых храмов, особенно если они расположены в парковой зоне (предполагается вырубка деревьев) или других знаковых местах городского центра (например, протесты против строительства Храма Св. Екатерины в Екатеринбурге). Резонно изучить отношение населения к строительству храмов до того, как планировать подобное строительство. В процессе опроса выяснилось, что почти половина воронежцев (46 %) являются противниками открытия рядом с их местом жительства религиозных заведений чуждой им веры, будь то церковь, мечеть или молельный дом. Кто-то из них активно бы выразил свой протест, стараясь этому воспрепятствовать (19 %), кто-то бы негодовал молча, ничего не предпринимая (27 %).

Однако более трети горожан отнеслись бы к факту открытия объекта чуждого им религиозного культа довольно безразлично (35 %). А некоторые воронежцы даже обрадовались бы подобному факту — все-таки религия напоминает о моральных нормах и пытается держать в узде буйные общественные нравы (12 %). На этот же вопрос воронежцы отвечали пять лет назад (см. рис. 3).



Рисунок 3. Как бы Вы отнеслись к тому, чтобы рядом с Вашим домом открыли церковь, молельный дом чуждой для Вас веры?

Пятилетка изменила общественное мнение в сторону индифферентности — число равнодушных к объектам чуждого религиозного культа респондентов выросло с 28 % до 35 %. А число пассивных противников сократилось с 35 % до 27 % [Ежемесячный Бюллетень... : 2015].

Как изменится общественное мнение в том случае, если предполагается открыть рядом с местом жительства респондентов церковь или молельный дом близкой для них веры? В результате почти половина воронежцев (44 %) одобрили бы факт открытия рядом с их домом церкви близкой для них веры. По мере повышения возрастной планки уровень одобрения возрастает от 29 % до 51 %. Женщины значительно чаще радовались бы храму (52 %), чем мужчины (34 %). В то же время почти треть опрошенных (32 %) отнеслись бы к этому безразлично.

Некоторые из воронежцев (20 %) являются принципиальными противниками открытия объектов религиозного культа вне зависимости от содержания вероисповедания. При этом если 13 % из них хотя бы не будут препятствовать их строительству, то 7 % горожан в любом случае попытаются выразить свой протест.

Изменение позиции горожан по этому вопросу за последние пять лет отражено на рис. 4.

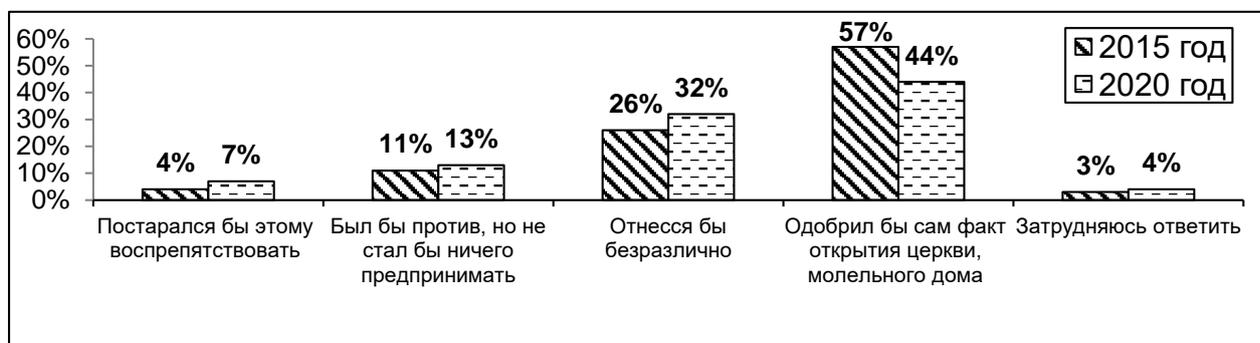


Рисунок 4. Как бы Вы отнеслись к тому, чтобы рядом с Вашим домом открыли церковь, молельный дом близкой для Вас веры?

Последняя пятилетка уменьшила уровень одобрения по отношению к открытию объектов религиозного культа (с 57 % до 44 %), увеличила индифферентность и протестные настроения.

Можно убедиться, что растет принципиальное равнодушие к открытию объектов религиозного культа. Но только не в том случае, когда строительство храмов касается понятий «пользы» или «вреда» в представлениях горожан. Например, когда речь идет о застройке храмами городских парков и скверов, равнодушных насчитывается совсем немного — всего 6 % (ответы на вопрос: «Как Вы считаете, в какой степени допустимо или недопустимо такое строительство?»). А возражений и неприятия гораздо больше — 39 % горожан считают застройку парков и скверов храмами в той или иной степени недопустимой. Причем за последние пять лет уровень неодобрения увеличился с 33 % до 39 % [Ежемесячный Бюллетень... : 2020]. В то же время 35 % воронежцев рассуждают рационально и считают, что все зависит от конкретного местоположения.

Будут рады открытым храмам только 18 % горожан вне зависимости от того, где они построены. С их точки зрения, городские парки и скверы — допустимое место строительства.

Удивительно, что при преобладающем негативном отношении к строительству церквей достаточно много горожан утвердительно ответили на вопрос: «Помогает ли Вам религия в повседневной жизни?». При этом 27 % воронежцев убеждены, что религия оказывает перманентно положительное влияние на их жизнь, тогда как каждый третий опрошенный просто вспомнил отдельные случаи помощи свыше (33 %). В целом женщины чаще получают такую помощь (69 %), чем мужчины (47 %), возможно потому, что чаще о ней просят.

Вместе с тем 37 % опрошенных не прибегают к помощи религии. Молодые люди чаще других отвечали, что не помнят таких случаев (55 %) — либо мало пожилы, либо пока не нуждались в помощи религии.

Следует отметить, что за последние пять лет снизилось общее число свидетельств о помощи свыше с 66 % до 60 % (см. рис. 5).



Рисунок 5. Помогает ли Вам религия в повседневной жизни?

Надо сказать, что помощь современные люди готовы искать не только в церкви, но и в сомнительных оккультных практиках. Например, на вопрос:

«Обращались ли Вы когда-либо к услугам гадалки, ворожее, мага, народного целителя для снятия сглаза, порчи, венца безбрачия, для приворота или в иных оккультных целях, и, если да, то как часто?» — 17 % горожан ответили утвердительно. Правда, большинство из них признались в том, что подобное обращение не решило их проблему (10 %). Но 4 % опрошенных засвидетельствовали, что иногда это им помогало. А 3 % горожан верят в постоянную помощь оккультных сил.

Дело в том, что фрагментарные и несистематизированные христианские представления легко уживаются в массовом сознании с астрологией, оккультизмом, суевериями. Астрологическим прогнозам и гороскопам доверяют 42 % верующих, а в возможности колдовства убеждены 47 % современных представителей православия (и только 25 % «атеистов») [Старые церкви... : 2000, С. 17-18]. Хотя некоторые исследователи религии оценивают подобный эклектизм современных верующих как верный вектор движения от атеизма, который рано или поздно приведет к подлинной религиозности, с этим едва ли можно согласиться [Синелина : 2001]. На самом деле конструируется та самая индивидуальная субъективная религиозность, оторванная от укорененной религиозной традиции, на которую в свое время обратили внимание П. Бергер и Т. Лукман [Бергер, Лукман : 1995].

Выводы

Немецкий философ и социолог А.Н. Крылов, который немало работ посвятил исследованию религиозной идентичности в постиндустриальном обществе, отметил также, что у современного человека отношение к религии и церкви формируется, прежде всего, в рамках религиозного субъективизма [Крылов : 2014]. Эта парадигма обусловлена отчуждением от церковных традиций и соответствующих им ценностей и жизненных ориентиров. Контаминационные конструкции религиозного сознания служат катализатором создания собственной эклектичной системы воззрений у современных верующих, которая сочетает в себе элементы различных религий, свойственных мифологическому сознанию. В такой парадигме понятие «пользы» занимает ключевое место, и формируется магическое восприятие сакрального, когда церковные таинства воспринимаются как механическое проявление закона партиципации. Например, «освящение» автомобиля должно автоматически уберечь его от угона, а окропление «святой водой» офиса должно принести успех в работе... В такой парадигме является нормой разделение «святых» по потребностям человека: кому и каким образом молиться для избавления от зубной или головной боли, от бессонницы или для обнаружения пропаж. Священнослужители тоже замечают этот уклон прихожан в поиски материальной пользы от церкви и печалются по поводу недолжного состояния умов своей паствы: «Они совершенно не пытаются понять ее как Церковь Христову. Многие из них всего лишь надеются, что плохо работающее здравоохранение, соцобеспечение, правоохранительные органы Бог компенсирует им через «шаманов-священников», способных оказывать соответствующую помощь» [Митрофанов : 2012].

В публицистической журналистике внешний характер современной религиозности получил выразительное название «православие-лайт». Это нечто легковесное, заточенное на рассматривание религии как средства, но не цели. Очевидно, что это направление противоположно аскетизму первых христиан, которые уходили в пустыни, оказываясь от всех мирских благ. Поскольку нынешняя цель — это всестороннее улучшение собственной жизни, все прочее может восприниматься как способствующее или препятствующее высшей цели. Согласно Иоанну Богослову, подобная добровольная приниженность человеческого духа предвещает социально-политическое унижение, а, возможно и появление четвёртого всадника на бледном коне...

Литература

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.

Ежемесячный Бюллетень социологических сообщений по г. Воронежу под ред. Н.А.Романович. Воронеж: ИОМ «Квалитас», 2015-10. URL: <http://qualitas.ru/ru/publications/bulletin/2015/October> (дата обращения 11.03.2021).

Ежемесячный Бюллетень социологических сообщений по г. Воронежу под ред. Н.А.Романович. Воронеж: ИОМ «Квалитас», 2020-11.. URL: <http://qualitas.ru/ru/publications/bulletin/2020/November> (дата обращения 12.03.2021).

Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. М.: Изд-во ИКАР, 2014. 356 с.

Митрофанов, 2012 — Россияне о религии и Церкви. Комментарии экспертов. URL: <http://www.pravmir.ru/rossiyane-o-religii-i-cerkvi-opros-ob-oprose/> (дата обращения: 10.03.2021).

Новый завет, Откровение Иоанна Богослова, Глава 6, ст. 5-6.

Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социол. исслед. 2001. № 7. С. 89-96.

Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. К. Каарияйна, Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2000. 248 с.

Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 84-118.

Чеснокова В.Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX в. М.: Акад. проект, 2005. 304 с.

Bell D. The End of Ideology. New York, 2nd ed. 1962.

ОТНОШЕНИЕ ОБЩЕСТВА К РАДИКАЛИЗАЦИИ ИСЛАМА

Соколова Л.Ю.

Соколова Лира Юрьевна

директор социологического отдела АС-Холдинг, Россия, Москва, lirasok@mail.ru

Аннотация.

В статье рассматривается такой аспект межконфессиональных отношений, как радикальный ислам и отношение граждан к его представителям. Статья основана на данных исследования, проведённого в Челябинской области в 2021 году. Исследование посвящено проблемам межнациональных и

межконфессиональных отношений. Проанализированы оценки жителей г. Челябинска по данному вопросу. Выявлены основные «конструкты», с которыми связывают понятие «радикальный ислам».

Ключевые слова:

православие, ислам, мусульмане, радикализм.

SOCIETY'S ATTITUDE TO THE RADICALIZATION OF ISLAM

Sokolova L.Yu.

Sokolova Lyra Yuryevna

general manager of AS-Holding, Russia, Moscow, lirasok@mail.ru

Abstract.

The article examines such an aspect of interfaith relations as radical Islam and the attitude of citizens to its representatives. The article is based on data from a study conducted in the Chelyabinsk region in 2021. The research is devoted to the problems of interethnic and interfaith relations. The estimates of the residents of Chelyabinsk on this issue are analyzed. The main "constructs" with which the concept of radical Islam is associated are identified.

Keywords:

Orthodoxy, Islam, Muslims, radicalism.

Введение

Методология и методы

Исследование строилось на основании Методических рекомендаций по проведению социологических исследований в субъектах Российской Федерации, утверждённых Федеральным агентством по делам национальностей.

Объект исследования: сфера межнациональных и межконфессиональных отношений

Предмет исследования: общественное мнение населения Челябинского городского округа по вопросам оценки деятельности социально ориентированных некоммерческих организаций города Челябинска, а также общего состояния этноконфессионального и общественного пространства города.

Цель исследования: сбор, анализ и обобщение информации, отражающей состояние общественного мнения населения Челябинского городского округа по вопросам оценки деятельности социально ориентированных некоммерческих организаций города Челябинска, а также общего состояния этноконфессионального и общественного пространства города.

Исследование проводилось путем выборочного опроса населения методом интервью с использованием анкеты с использованием системы САРІ.

Метод количественного опроса — это способ выявления мнения людей о различных проблемах, мотивах поведения, оценках окружающей действительности, их информированность с использованием опросников, содержащих закрытые ответы на вопрос анкеты. Это метод сбора первичной информации посредством обращения с вопросами к определенной группе людей. Суть количественного опроса заключается в том, что выявленные в результате опроса количественные результаты логически переносятся с выборочной совокупности на генеральную. Это обуславливает предъявление высоких требований к выборке методике проведения опроса.

Технология САРІ (Computer Assisted Personal Interview) представляет собой опрос на планшетных компьютерах. Преимуществом САРІ является отсутствие необходимости во вводе заполненных анкет в компьютер для последующего анализа, т.к. это происходит автоматически в ходе интервью. Соответственно, исчезает и возможность появления ошибок ввода. При использовании компьютеров с модулем беспроводной связи также возможно достичь моментального попадания каждой заполненной анкеты в центральную базу данных (например, для визуального контроля хода опроса или для проведения предварительного анализа нашими специалистами).

Генеральной совокупностью является население Челябинского городского округа в возрасте 18 лет и старше.

Характеристики выборочной совокупности: количество опрашиваемых — 1000 респондентов. Предполагаемая ошибка выборки должна составлять не более 5% при доверительной вероятности не менее 95%.

В выборку опроса должны входить все районы Челябинского городского округа.

Научные результаты и дискуссия

В настоящей статье мы рассмотрели такой аспект исследования, как восприятие респондентами радикального Ислама. Сегодня мы наблюдаем такой процесс, как радикализация ислама в России. Те регионы, населённые мусульманами, которые изначально были светскими, сегодня живут по религиозным укладам. Там, где женщины раньше ходили на пляж, теперь редкая девушка решится выйти без хиджаба. Пока данные процессы затрагивают внешний вид и некоторые правила поведения, это может быть чревато только культурным конфликтом. Однако радикализация в крайних проявлениях влечёт за собой вовлечение в группы экстремистов и террористов [Васильченко : 2021, С. 65-72].

Специалисты сегодня отмечают, что власти пока не в состоянии эффективно бороться с радикализацией. В качестве одной из наиболее важных причин называют неподготовленность мулл к работе с угрозой [Сеидова : 2021, С. 133-140].

Второй фактор, который влияет на радикализацию, это создание так называемых «зелёных зон». Именно там происходит распространение радикальных идеологий [Осипова : 2017, С. 93-97].

Причины попадания под влияние экстремистских идей, по мнению опрошенных, разнообразны — большинство причин из списка отметили более половины респондентов. Но одна из трёх наиболее актуальных причин — это попадание под влияние радикальных религиозных течений, наряду с финансовыми проблемами и психическими отклонениями. Наименее актуальна такая причина, как желание отомстить за что-то властям.

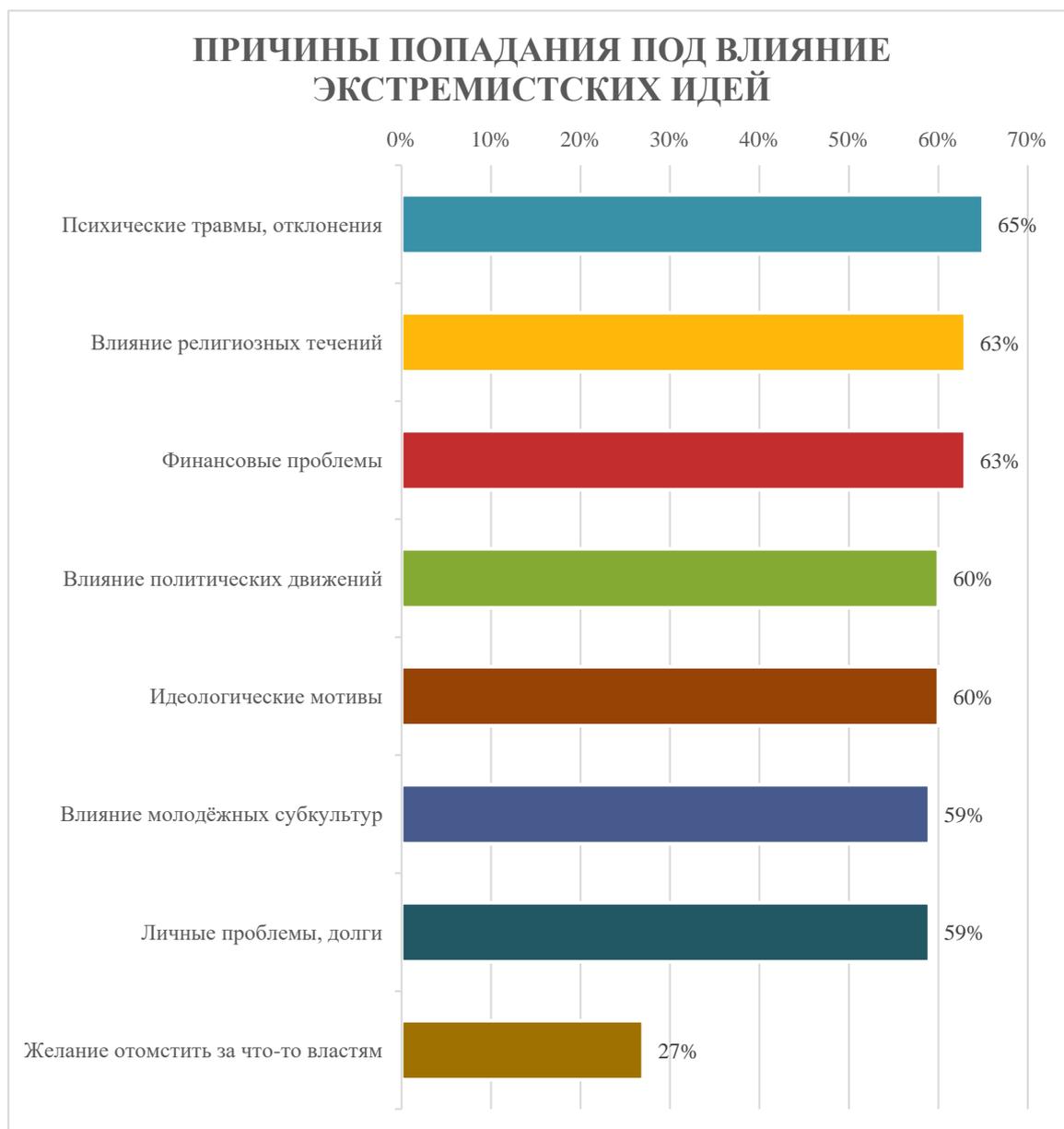


Рисунок 1

С точки зрения респондентов, наиболее эффективно смогут противодействовать распространению идеологии терроризма региональные и местные власти (69%), сами граждане (62%) и учителя школ (60%). Меньше всего надежд в этом отношении возлагают на политиков.



Рисунок 2

Проблема распространения взглядов радикального ислама в обществе сегодня стоит достаточно остро. На прямой вопрос об одобрении радикального ислама, положительный ответ дали только 3% опрошенных. Однако показательно, что наиболее высокий уровень одобрения радикальных исламских взглядов отмечается среди православных: 5%. В представлениях респондентов, основными отличиями традиционных мусульман от радикальных исламистов являются миролюбие, ориентация на традиционные моральные ценности, лояльное отношение к другим религиям.

СОГЛАСИЕ С УТВЕРЖДЕНИЯМИ О ТРАДИЦИОННОМ И РАДИКАЛЬНОМ ИСЛАМЕ



Рисунок 3

Косвенным образом, через согласие с различными утверждениями, около 20% опрошенных одобряли такие высказывания, как: «Представители радикального ислама являются глубоко верующими, а традиционные мусульмане верят поверхностно». Такая же часть респондентов одобряла

высказывания, негативно характеризующие всех мусульман и не делающие различия между традиционными и радикальными мусульманами. Из этого следует, что несмотря на достаточно лояльные отношения к представителям других религий, возможна тенденция к их обострению.

Заключение

Таким образом, проведённое исследование выявило тенденцию к радикализации религиозных взглядов, причём не только в традиционных регионах, где преобладают мусульмане, но и в таких регионах, как Челябинская область. На прямой вопрос об одобрении радикального ислама, положительный ответ дали только 3% опрошенных. Однако показательно, что наиболее высокий уровень одобрения радикальных исламских взглядов отмечается среди православных: 6%. В последнее время в различных регионах России активизируются группы православных активистов, которые по своим взглядам почти так же радикальны, как и исламисты: они придерживаются радикально патриархальных взглядов на роль мужчины и женщины в семье и обществе. Косвенным образом, через согласие с различными утверждениями, около 20% опрошенных одобряли такие высказывания, как: «Представители радикального ислама являются глубоко верующими, а традиционные мусульмане верят поверхностно». Такая же часть респондентов одобряла высказывания, негативно характеризующие всех мусульман и не делающие различия между традиционными и радикальными мусульманами. Из этого следует, что несмотря на достаточно лояльные отношения к представителям других религий, возможна тенденция к их обострению.

Литература

Васильченко А.А. К вопросу о мерах по противодействию радикализации молодежи / А. А. Васильченко // Право и образование. 2021. № 1. С. 65-72.

Осипова Н.В. Психологические особенности молодёжи, вовлечённой в радикальные религиозные течения / Н. В. Осипова, Р. М. Дудов // Психологическая безопасность личности в поликультурной среде жизнедеятельности : сборник научных трудов по материалам V-й ежегодной научно-практической конференции преподавателей, студентов и молодых ученых Северо-Кавказского федерального университета, Ставрополь, 17 апреля 2017 года. Ставрополь: Северо-Кавказский федеральный университет, 2017. С. 93-97.

Сеидова Г.Н. Современное исламское образование как фактор стабильности России в условиях глобализации / Г. Н. Сеидова // Духовное наследие мусульманских богословов в контексте проблем XXI века : Материалы II Международной научно-образовательной конференции, Махачкала, 24-28 ноября 2020 года. Махачкала: Общество с ограниченной ответственностью "АЛЕФ", 2021. С. 133-140.

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ (ПО ДАННЫМ МОНИТОРИНГОВЫХ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2012—2018 гг.)

Сухотский Н.Н.

Сухотский Николай Николаевич

главный советник отдела социологических исследований Белорусского института стратегических исследований (БИСИ), Минск, Республика Беларусь

Аннотация.

В статье рассматриваются аспекты динамики религиозной ситуации в республике Беларусь. Статья основана на данных социологического мониторинга Белорусского института стратегических исследований, проведённого в 2012—2018 гг. Исследование делает акценты на динамику ключевых показателей религиозности населения Беларуси, отношения его к религиозным организациям, отношения его к священнослужителям, межконфессиональных отношений. Проанализированы и выявлены основные тенденции развития религиозной ситуации в республике, в частности, устойчивость конфессиональной самоидентификации основной части населения, тренд на снижение уровня религиозной самоидентификации, возрастание неоднозначности отношения к религиозной вере, сохранение авторитета института церкви и высокой степени его общественной поддержки, приоритет для граждан светского характера государства, преобладающая оценка межконфессиональных отношений в Беларуси как спокойных, отсутствия в стране дискриминации по религиозному признаку.

Ключевые слова:

религиозная ситуация в Беларуси, религиозность населения, отношение к религиозным организациям, отношение к священнослужителям, межконфессиональные отношения.

DYNAMICS OF THE RELIGIOUS SITUATION IN THE REPUBLIC OF BELARUS (ACCORDING TO THE DATA OF MONITORING SOCIOLOGICAL RESEARCH IN 2012—2018)

Sukhotsky N.N.

Sukhotsky Nikolay Nikolaevich

Chief Advisor, Department of Sociological Research, Belarusian Institute for Strategic Studies (BISI), Minsk, Republic of Belarus

Abstract.

The article deals with aspects of the dynamics of the religious situation in the Republic of Belarus. The article is based on the data of sociological monitoring of the Belarusian Institute for Strategic Studies, conducted in 2012—2018. The study focuses on the dynamics of key indicators of the religiosity of the population of

Belarus, its attitude to religious organizations, its attitude to the clergy, interfaith relations. The main trends in the development of the religious situation in the republic are analyzed and identified, in particular, the stability of confessional self-identification of the main part of the population, the trend towards a decrease in the level of religious self-identification, an increase in the ambiguity of attitudes towards religious faith, the preservation of the authority of the church institution and a high degree of its public support, priority for citizens of secular the nature of the state, the prevailing assessment of interfaith relations in Belarus as calm, the absence of religious discrimination in the country.

Keywords:

religious situation in Belarus, religiosity of the population, attitude towards religious organizations, attitude towards clergy, interfaith relations.

В последние десятилетия в религиозной жизни Республики Беларусь произошли значительные изменения. Повышение интереса к религии во многом объясняется духовным возрождением страны, изменением религиозного сознания населения. Церковь перестала восприниматься как рудиментарное явление и превратилась в важный социальный институт. Религия в целом и отдельные церковные институты стали важным фактором общественно-политической жизни страны. Заметно потеплели отношения государства с религиозными организациями, в первую очередь с Белорусской православной церковью (БПЦ). Так, по данным социологического мониторинга, проводимого Институтом социологии НАН Беларуси с 1990 г., православная церковь стабильно занимает второе место в рейтинге доверия граждан страны основным социальным институтам после Президента Республики Беларусь [Котляров : 2012, С. 118]. По утверждению Н.С. Щекина «православие исторически существовало в Беларуси как системообразующий социокультурный институт, являющийся основой воспроизводства и трансляции из поколения в поколение менталитета и гештальта — субстрата духовной идентичности восточнославянских этносов, и, в частности, белорусского народа. Именно на базе православия создавались и воспроизводились ценностно-нормативные характеристики белорусской культурной традиции» [Щекин : 2014, С. 27].

Следовательно, можно утверждать, что религия является существенной частью духовной культуры и социальных ориентаций нашего народа, символизирует собой традицию и преемственность, играет важнейшую роль в жизни многих людей.

В Республике Беларусь отношения государства и религиозных организаций строятся на принципах свободы совести и вероисповеданий, невмешательства государственных органов в деятельность религиозных организаций и в то же время на основе признания государством значительного вклада Белорусской православной церкви и Римско-католической церкви в становление национальной культуры и в утверждение духовно-нравственных

ценностей в обществе. Эти идеи составляют фундамент светского государства и имеют особое значение для Республики Беларусь, страны многонациональной и поликонфессиональной.

На сегодняшний день религиозный фактор стоит в ряду основных факторов, оказывающих влияние на общественно-политическую ситуацию в стране, а также способствующих формированию рисков межконфессиональной стабильности. Использование религии как инструмента для достижения политических, экономических, корпоративных целей влияет на социальную интеграцию, политическую стабильность, порождает ряд угроз и вызовов национальной безопасности.

Для понимания динамики религиозной ситуации важнейшим инструментом являются тематические социологические исследования, которые проводятся в стране. Так, Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь (ИАЦ) в рамках социологического мониторинга «Общественное мнение о социально-политической ситуации в Республике Беларусь» в IV квартале 2018 г. был проведен очередной этап исследования ситуации в конфессиональной сфере. Всего по республиканской выборке методом интервью «лицом к лицу» по месту жительства опрошено 1 679 респондентов во всех областных центрах страны и г.Минске, ряде районных городов и сельских населенных пунктов. К сожалению, после ликвидации в апреле 2019 года ИАЦ, ежегодные социологические исследования по конфессиональной тематике прервались. Вместе с тем, представляется важным проанализировать имеющиеся данные мониторинга за несколько лет, чтобы понять основные тренды религиозной ситуации в Республике Беларусь. При этом также попытаемся зафиксировать региональную специфику.

Уровень религиозности населения

В современной Беларуси население отождествляет себя в первую очередь с христианством. Так, согласно результатам социологического исследования, к православию относят себя 85,5% респондентов, к католицизму — 7%. На другие конфессии (протестантизм, ислам, иудаизм) указал 1% граждан. Не считают себя приверженцами ни одного из вероисповеданий 6,5% белорусов.

Несмотря на то, что абсолютное большинство населения страны по-прежнему относит себя к различным конфессиям, продолжается многолетний тренд на постепенное снижение числа верующих граждан. Так, в сравнении с 2017 годом на 4 процентных пункта снизилось число граждан, отмечающих свою религиозность (ответ «Да, я верю в Бога» — 58%). По сравнению с 2012 годом этот показатель потерял на 13,5 п. п. При этом значительно увеличилась доля ответов о неоднозначности отношения к вере (на 12 п. п.).

Следует отметить, что снижение многолетних показателей религиозности в большей степени произошло за счет молодежи (на 21,5 п. п.) и мужской половины населения (на 16 п. п.). Среди лиц, имеющих высшее образование, доля ответов о вере в Бога также заметно снизилась (на 20 п. п.).

Соответственно, представители названных выше категорий стали чаще отмечать свое неоднозначное отношение к религии.

Как особая форма мировоззрения, религия не только может объяснить верующему человеку смысл жизни, но и управляет его поведением через систему моральных установок и запретов. Для большинства белорусов (64%) религия играет важную роль в их жизни. Отрицают ее значимость для себя треть респондентов (33%). Доля ответов граждан о низком влиянии религиозного фактора на их жизнь за год несколько увеличилась (на 4,5 п. п.).

Обычно религиозность человека проявляется через его вовлеченность в соответствующие практики. Говоря о реализуемом культовом поведении, две трети респондентов, считающих себя приверженцами какой-либо религии (66%), следуют общепринятой традиции отмечать отдельные религиозные праздники. Разделяют убеждения своей конфессии, но в отправлении обрядов и таинств не участвуют, 14,5% опрошенных, практикуют некоторые культовые действия 10,5% граждан. По сравнению с предыдущим годом эти показатели принципиально не изменились.

Анализ полученных данных в очередной раз подтвердил вывод о преобладании у большинства респондентов пассивной культовой практики. Так, активно ведут себя в религиозном плане только 8% опрошенных, отнесших себя к какой-либо религии: постоянно принимают участие в богослужениях — 5%, отправлении всех обрядов и таинств — 3%.

Согласно полученным данным, религиозные практики представителей, как православной, так и католической конфессий заключаются в основном в традиции отмечать отдельные религиозные праздники (68% и 52% соответственно). Однако доля активно участвующих в культовой деятельности (богослужениях, обрядах и таинствах) среди православных значительно ниже, чем у католиков — 6% и 30% соответственно.

Согласно результатам исследования, к православным чаще относят себя жители Гомельской и Брестской областей (в среднем по 93%), к католикам — население Гродненского региона (23%). Не причисляют себя ни к какой конфессии в большей степени минчане (13%).

Выше доля респондентов, заявляющих о своей вере, в Брестской и Гродненской областях (в среднем по 70,5%). Они же дают наиболее высокую оценку роли религии в своей жизни (в среднем по 76,5%). Чаще называют себя верующими сельчане, чем горожане (64,5% и 56% соответственно).

Отношение к церкви и священнослужителям

Для населения Беларуси религиозные организации являются одними из авторитетных социальных институтов. Так, согласно полученным данным, церкви доверяет большинство жителей страны (68% — сумма ответов «полностью доверяю» и «скорее доверяю»). Четверть граждан (24,5%) высказывает ей недоверие (ответы «скорее не доверяю» и «не доверяю»).

Результаты опроса подтвердили прямую связь степени религиозности человека с уровнем доверия к церкви. Так, подавляющее большинство верующих респондентов (79,5%) доверяют данному институту, не доверяют

ему 15%. Среди неопределившихся в отношении веры граждан (вариант ответа «не могу ответить однозначно») заявили о доверии церкви 58,5%, о недоверии — каждый третий (31%). Неверующие респонденты чаще не доверяют религиозной организации, чем доверяют ей (55,5% и 27% соответственно).

За год уровень доверия церкви среди белорусов не изменился. Однако за более длительный период наблюдается определенная негативная динамика. Так, в сравнении с 2012 годом число высказавших недоверие увеличилось на 8,5 п. п., а доля ответов «полностью доверяю» уменьшилась на 9 п. п.

В разрезе регионов чаще высказывают доверие церкви жители Брестской и Гродненской областей (в среднем по 81,5%), реже — минчане (49%). Выше уровень доверия среди сельских жителей, чем горожан (80% и 64% соответственно), женщин, чем мужчин (72% и 62,5% соответственно). Среди молодых людей до 30 лет большинство (61%) доверяет церкви, высказывают недоверие 29%.

Высоко оценивая институт религии в целом, значительная часть населения достаточно скептически относится к конкретным представителям культа. Образ священнослужителя в глазах граждан неоднозначен и далек от идеального. Так, на вопрос *«Как Вы считаете, являются ли примером нравственной жизни священнослужители конфессии, к которой Вы себя относите?»* утвердительно ответила треть опрошенных (33%) (респонденты, не относящие себя к какой-либо конфессии, давали оценку духовенству в целом). Доминирующим мнением является то, что в основном священники не отличаются от обычных граждан (42%). Считают, что представители культа в большинстве не являются образцом нравственности, 16% респондентов.

Отметили, что сталкивались за последний год с примерами некорректных действий священнослужителей (отказ от исполнения церковных услуг, грубость и т.д.), всего 7% белорусов. Конкретные проявления социально неодобряемого («негативного») поведения работников культа раскрываются в уточнениях респондентов, высказанных ими в свободной форме (*«Священник сделал замечание матери за то, что ребенок не снял шапку в церкви», «При отпевании в доме священник прервался, чтобы ответить по телефону», «Священник сказал, что я не такая, как надо. Некорректное и даже унижительное нравоучение», «Священнослужитель отказался отпеть умершего мужчину, при жизни бывшего алкоголиком», «Батюшка отказался проводить службу во время отпевания, так как был мороз -27С», «Батюшка не захотел отпевать покойника, так как при жизни человек не ходил в церковь»*).

Следует отметить, что приведенные выше высказывания фиксируют отдельные ситуации и в силу их недостаточного количества выделение конкретных регионов с более напряженной обстановкой не представляется возможным.

Опрос выявил поддержку белорусами закрепленного в Конституции светского характера нашей республики. Большинство респондентов (60%)

высказалось против того, чтобы церковь оказывала влияние на принятие государственных решений. Треть граждан (33,5%) поддерживают эту идею.

Согласно результатам исследования, чаще высказываются о необходимости участия церкви в выработке управленческих решений жители Гродненщины (49%) и сельчане (42,5%).

Оценка межконфессиональных отношений

Абсолютное большинство опрошенного населения (92%) считает, что межконфессиональные отношения в Беларуси в настоящее время носят спокойный характер (ответы «спокойные» и «скорее спокойные»). Называют их напряженными только 2,5% респондентов. Как и год назад, по мнению подавляющего большинства граждан (86%), в стране нет дискриминации по религиозному признаку. Полагают, что в этой сфере случаи ущемления прав граждан бывают, 9% респондентов (в том числе ответы «да, часто» — 0,5%, «иногда» — 8,5%).

В разрезе регионов чаще отмечают, что случаи дискриминации по религиозному признаку встречаются, жители Гродненской области (15%).

Полностью исключают возможность в Беларуси конфликтов на религиозной почве 53% опрошенных. Считают данный прогноз в ближайшие годы маловероятным 39%. Допускают проявление межконфессиональной вражды в республике только 3% граждан. В сравнении с 2017 годом увеличилось число респондентов, отрицающих возможность конфликтов (на 7 п. п.). Это произошло за счет некоторого снижения доли ответивших «маловероятно, но не исключено» (на 6 п. п.).

Вместе с тем примерно четверть опрошенных (26,5%) в открытой форме назвали религиозные течения, которые они считают деструктивными, наносящими вред жизни и здоровью граждан. Чаще всего традиционно указывались просто «секты» — структуры без конкретизации их конфессиональной принадлежности. В разных вариантах назывались течения, связанные с исламом (в том числе «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ), ваххабизм). Далее по упоминаниям следуют свидетели Иеговы, баптисты, другие протестантские течения (пятидесятники, адвентисты седьмого дня, евангелисты), сатанисты и кришнаиты.

За год уменьшилось количество ответов о направлениях ислама (со 115 до 79), увеличилось — о религиозных сектах (со 145 до 204) и конкретно о свидетелях Иеговы (с 41 до 67).

Четверть опрошенных граждан заявили, что сталкивались с ситуацией, когда их самих или членов семьи, друзей приглашали в религиозные организации, представляющие опасность и угрозу.

В региональном разрезе более часто говорят попытках их вовлечения (членов семьи, друзей), в деструктивные религиозные культы жители Гродненской и Гомельской областей — по 31%.

Таким образом, по результатам проведенного этапа социологического мониторинга можно сделать определенные

Выводы

Религиозная ситуация в стране за год существенно не поменялась. Абсолютное большинство жителей Беларуси, как и в предыдущие периоды, причисляет себя к определенной конфессии.

Социологический мониторинг зафиксировал тот факт, что число респондентов, относящихся к конкретной религиозной организации, значительно больше, чем считающих себя верующими. Более четверти граждан не могут четко обозначить отношение к вере. В определенной степени это объясняется тем, что для части белорусов конфессиональный выбор является не проявлением религиозности, а фактором преемственности поколений, традицией («номинальное православие»).

Характерной особенностью динамики религиозности населения страны в последние несколько лет (2012 — 2018 годы) является тренд на снижение числа граждан, называющих себя верующими. При этом за тот же период заметно выросла доля ответов о неоднозначности отношения к вере.

Церковь в белорусском обществе остается одним из авторитетных социальных институтов с высокой степенью поддержки. Вместе с тем светский характер государства, обязательность его отделения от церкви, являются для большинства граждан приоритетными. Значительная часть населения достаточно индифферентно (без идеализации) относится к представителям культа и не видит в их лице пример нравственной жизни. Указываются и отдельные претензии к священнослужителям — некорректный стиль общения и поведения, не соответствующие представлениям граждан.

Абсолютное большинство населения оценивает межконфессиональные отношения в Беларуси как спокойные, констатирует отсутствие в стране дискриминации по религиозному признаку. К латентному фактору напряженности можно отнести деятельность представителей деструктивных религиозных организаций и течений, с которыми сталкивалась четверть опрошенных граждан. К данным религиозным направлениям респонденты относят, прежде всего, абстрактные изолированные структуры — секты. Также среди белорусов недоверие чаще проявляется к течениям, связанным с исламом, и отдельным представителям христианства (свидетели Иеговы, баптисты и др.).

Литература

Котляров И.В. Социологическая модель современного верующего / И.В. Котляров // Проблемы упр. 2012. № 2. С. 118-121.

Щекин Н.С. Традиции и новации в современной доктрине православной церкви / Н.С. Щекин // Философия и соц. науки. 2014. № 1. С. 26-31.

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПОДХОДЫ INTERDISCIPLINARY APPROACHES

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ НРД В БАШКОРТОСТАНЕ: АКСИОЛОГИЯ И ЕЕ СОЦИАЛЬНЫЕ СЛЕДСТВИЯ

Бигнова М.Р.

Бигнова Марина Ринатовна

кандидат философских наук, заместитель директора по научно-методической работе, Лицей № 106 «Содружество», ikcufa@mail.ru

Аннотация.

Республика Башкортостан — регион этноконфессионального разнообразия. Интернет-пространство позволяет формировать принципиально новое явление — религиозные группы, развивающиеся в индивидуальном диалоге. В центре группы фигура пророка-целителя, который провозглашает процветание отдельного этноса, осуществляемое через раскрытие родовых связей с собственным подсознанием. Поскольку сакральные переживания субъекта вполне реальны для него самого и претендуют на воплощение в реальность для всех окружающих его лиц, то данная мифопоэтическая концепция может иметь весьма реальные последствия для этноконфессиональной ситуации в отдельном регионе. Космология и космогония Урала Валишина сформирована в соответствии с примитивными представлениями шаманистических культов, но ее субстратом является национальный эпос башкир «Урал-батыр». Аксиологический фундамент учения, основанный на превосходстве и ценности одного этноса, перспективе его возрождения, автоматически возвращает нас к идее постколониалистского реваншизма в религиозном воплощении.

Ключевые слова:

Башкортостан, пророк-целитель, этнос, род, Урал-Батыр, Урал Валишин, Йяншишма.

ETHNOCONFESSIONAL NRM IN BASHKORTOSTAN: AXIOLOGY AND ITS SOCIAL CONSEQUENCES

Bignova M.R.

Bignova Marina Rinatovna

PhD, deputy director, Lyceum № 106 «Commonwealth», ikcufa@mail.ru

Abstract.

The Republic of Bashkortostan is a region of ethno-confessional diversity. The Internet space allows the formation of a fundamentally new phenomenon — religious groups developing in individual dialogue. In the center of the group is the figure of the prophet-healer, who proclaims the prosperity of a separate ethnic group, carried out through the disclosure of generic ties with his own subconscious. Since the subject's sacred experiences are quite real for him and claim to be embodied in reality for all those around him, this mythopoetic concept can have very real consequences for the ethno-confessional situation in a particular region. The cosmology and cosmogony of Ural Valishin is formed in accordance with the primitive ideas of shamanistic cults, but its substrate is the national epic of the Bashkirs “Ural-Batyr”. The axiological foundation of the doctrine, based on the superiority and value of one ethnic group, the prospect of its revival automatically brings us back to the idea of postcolonialist revanchism in religious embodiment.

Keywords:

Bashkortostan, prophet-healer, ethnos, genus, Ural-Batyr, Ural Valishin, Yanshishma.

Республика Башкортостан — регион этноконфессионального разнообразия. По данным последней переписи, здесь проживает около 300 национальностей и функционирует более 200 различных религиозных объединений. Одной из форм религиозности, развивающейся сегодня чрезвычайно активно, можно считать формирование новых религиозных движений, сконцентрировавших свое присутствие в социальных сетях. Интернет-пространство позволяет формировать принципиально новое явление — религиозные группы, развивающиеся в индивидуальном диалоге. Иногда такие группы, помимо мистико-эзотерических идей, радикально-гендерной идеологии, формируются в русле постколониального реваншизма с трайбалистскими акцентами. Группа Урала Валишина в социальных сетях (Фейсбук, ВКонтакте) размещает посты о башкирской душе и целительских способностях ее руководителя. На основе знаний, которые преподаются онлайн в целительской академии, сформирована идеология данного НРД.

В центре группы фигура пророка-целителя, который провозглашает процветание отдельного этноса, осуществляемое через раскрытие родовых связей с собственным подсознанием. Нарратив подобных текстов не способен выделить их сущностные характеристики, необходимо описание отнологических и аксиологических оснований. Это позволяет определить, во-первых, характер самой идеологии (религиозный, философский или политический), во-вторых, праксиологические перспективы такого учения. Анализ отнологии Башкирской духовной целительской академии основывается на выявлении границ сакрального пространства данного учения через дихотомию «я и не я», поскольку Абсолют в учении Урала Валишина проявляется через трансформацию собственной души, через особые

ритуальные практики, проявляющиеся только в душах одной нации. Отсюда происходит отнологизация понятия архе как безусловно присущего только этой нации и обеспечивающего ей особый статус не только в сакральном, но и реальном пространстве. Аксиологическими следствиями такого подхода становятся безусловная ценность Йяншишма — башкирской души, ее истинного проявления, и онтологическая избранность, присущая этой нации, проявляющаяся в связи с родным краем и дифференцирующая саму возможность жить в этой реальности. Поскольку сакральные переживания субъекта вполне реальны для него самого и претендуют на воплощение в реальность для всех окружающих его лиц, то данная мифопоэтическая концепция может иметь весьма реальные последствия для этноконфессиональной ситуации в отдельном регионе. Урал Валишин в событиях лета 2020 г. на Куштау претендовал на статус духовного вождя нации, а в отношении других этносов его высказывания чрезвычайно характерны: «Татары — это монголы, а казанские татары — это чувашаи, это знает даже ребенок».

Космология и космогония Урала Валишина сформирована в соответствии с примитивными представлениями шаманистических культов, но ее субстратом является национальный эпос башкир «Урал-батыр». Сюжет эпоса довольно сложен и построен на описании борьбы Урал-батыра за счастье людей со злыми силами природы, воплощёнными в образах драконов (аждаха), дивов, змей и т.д. Персонажи сказания — богатыри и простые жители земли, небесные божества (небесный царь птиц — Самрау), злые силы природы, мифические существа. Здесь изображена судьба героев трёх поколений (старик Янбирде и старуха Янбика, их дети — Урал и Шульген, внуки — Яик, Идель, Нугуш, Сакмар) и, соответственно этому, состоит из трёх частей и сам эпос. Архетипический характер сказания очевиден, и он символически воспроизводится и в личности самого целителя, ассоциирующего себя с лидером светлых сил, перевоплощением души Урал-батыра. Валишин утверждает, что основной ценностью башкир должна является душа народа, воплощенная в башкирской земле, и призывает охранять ее как святыню: «Пещера Шульган Таш она связана с башкирской духовной наукой эпосом Урал Батыр, и это главная святыня башкир, никаких временных пришлых чуждых голов там нам не надо, это тоже самое что установить христианский еврейский крест перед входом в мечеть».

Уважаемые башкиры, обороняйтесь, сопротивляйтесь, не позволяйте и дальше глумиться над собой, будьте едины, защищайте свою святую землю и святыне места что нам предки свою кровь проливая нам в дар оставили» (<https://www.facebook.com/groups/1895287470549196>).

Аксиологический фундамент учения, основанный на превосходстве и ценности одного этноса, перспективе его возрождения, автоматически возвращает нас к идее постколониалистского реваншизма в религиозном воплощении. В постах Урала Валишина нет открытых призывов к такого рода действиям, но мировоззрение, сформированное через мистико-эзотерические положения этой веры, достаточно легко преодолевает барьеры

конвенциональных ценностей. Таким образом, националистический дискурс легко может быть перенесен на этномагическую почву и символизирован в практике нерелигиозного типа: «Урал Валишин: Я принимаю вас за йян который спит и дрыхнет и бредит во сне и еще мне что то указывает. я йян который вернулся в Йяншишма. я знаю куда вести остальные башкирские йян, или слушайте меня или катитесь своей дорогой, арабской дорогой или дорогой еврейской, только не отвлекайте меня раз не слушаете меня и я для вас если не авторитет» (<https://www.facebook.com/groups/1895287470549196>).

В поддержку своей версии существования древних магических сверхспособностей пробужденной души башкир (Йяншишма) Валишин не стесняется использовать фейковые публикации. Так, в записи от 10 марта 2020 г. утверждается, что на раскопках одна из археологических экспедиций в Башкирии столкнулась с магией древних предметов, в то время как археологи всего лишь утверждали, что нашли несколько предметов магического назначения (<https://www.facebook.com/groups/1895287470549196>).

В настоящее время в группе движения в Фейсбуке состоит 1,5 тыс. человек, группа создана 5.09.2018. Нельзя утверждать, что все подписчики являются активными членами группы и разделяют взгляды Урала Валишина, комментарии к его постам крайне скудны и с частотой 1 к 5 встречаются только под постами, связанными с изучением национального вопроса. Тем не менее, сама тема целительства, связанного с внутренними силами башкирской души, встречает одобрение читателей в 75 % случаев. Отметим, что логика развития данного дискурса вполне сопрягается с понятием «Восполнения», потому у Валишина нет описаний «йяншишма», его восприятие дается через свойства души самого субъекта и соотносится с женской красотой.

Основной целью и ценностью данного дискурса в нашем понимании выступает деконструкция европоцентричности, выраженной в русской версии истории башкирского этноса с помощью информации, полученной как путем национально-ангажированных исследований, так и мистического просветления, связанного с происхождением самого Валишина, с пробуждением его души. Такого рода констукты представляют собой весьма неоднозначное явление, которое при активизации социально-экономических конфликтов в регионе вполне способно сыграть роль национальной идеи и стремится к этому, как показали события лета 2020 г. на Куштау. В них Валишин позиционировал себя как духовного вождя нации и даже подкрепил пост об этом соответствующими фотографиями.

Изучение НРД данного типа — одна из важнейших проблем социальных наук, рост их числа вполне закономерен, поскольку рассеянная религиозность, «бедная вера» (по определению М. Эпштейна) доминанта современного культурного пространства, и для ее изучения необходима разработка специфического инструментария анализа креолизованных текстов.

Литература

Башкирская целительская академия // <https://www.facebook.com/groups/1895287470549196/posts>

Бердин А.Т. Традиционализм в современной историософии Башкортостана как альтернатива национализму // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2-2. С. 604.

Груссман Я.В., Новые религиозные практики горожан как особая форма коммуникации //Сб. ст. Религия и коммуникация Материалы VI Международной научно-практической конференции. Под редакцией С.И. Шатравского. 2019. С. 204-210.

Джупсусбеков А.К., Илебаева А.К., Специфика субэтнических отношений постномадов. // Высшая школа. 2016. Выпуск 15. С. 32-35.

Мухаметзянова-Дуггал Р. М., Хабибуллина З. Р., Надыршин Т. М., Кляшев А. Н. Религиозное поле Республики Башкортостан: конфликтогенность и толерантность (по данным полевых исследований)// Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2019. №2. С. 34-37.

Поспелова А. И. Куда идет шаман? Шаманизм и неошаманизм как поиски выхода в эпоху реформирования общества и человека// Мчедлова М.М., Букин О.А., Гузельбаева Г.Я., Де Лука Г.Г., Демиденко С.В., Лункин Р.Н., Казаринова Д.Б., Комаров С.С., Кутузова А.А., Пархоменко Г.И., Поспелова А.И., Почта Ю.М., Сарайкина Я.И., Сардарян Г.Т., Таишева В.В. Религия в современной России: события и дискурсы пандемии. М.: 2021. С. 122-143.

Рыжова С.В. Религиозность, этноконфессиональная идентичность и проблемы межэтнического согласия. //Социологические исследования. 2019. № 2. С. 49-58.

Рыжова С.В. Этноконфессиональная идентичность и формирование религиозных политических ориентаций// Социологические исследования. 2015. № 10 (378). С. 136-144.

Сафин Ф.Г., Сиразетдинов К.О., Халиулина А.И. Процесс реисламизации башкир и татар в постсоветском Башкортостане// Исламоведение. 2020. Т. 11. № 2 (44). С. 30-43.

Фархитдинова О.М. Социология религии: эзотерические учения. — М.: Юрайт, 2017.

Цветкова О.Л. Трайбализм эпохи цифровых медиа //Материалы конференции «Чтения Ушинского». Ярославль, 2020. С. 62-65.

Цибенко В.В. Турецкое религиозное влияние в Республике Башкортостан в контексте этнополитических процессов // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 1. С. 27-40.

Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: 2013. 416 с.

ЭНЕРГИЙНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СОЦИАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ (К ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИМ ИНИЦИАТИВАМ С.С. ХОРУЖЕГО)

Гончаренко И.В.

Гончаренко Игорь Викторович
аспирант НИУ «БелГУ», *eigor1@yandex.ru*

Аннотация.

В статье актуализируется вопрос о внутренней дискурсивности религиозного (философско-теологического) мышления в междисциплинарном контексте исследований С.С. Хоружего, одного из крупнейших отечественных мыслителей второй половины XX — начала XXI вв. Предпринимается содержательная контекстуализация понятия «энергийная антропология», междисциплинарного конструкта С.С. Хоружего; уточняется специфика подхода С.С. Хоружего к осмыслению внутренней дискурсивности базисной

философской теологии Аристотеля (в отношении понятий возможности (δύναμις), энергии (ἐνέργεια), актуализованности (ἐντελέχεια)). Пример С.С. Хоружего, как обосновывается в статье, позволяет уточнить направления и перспективы поиска междисциплинарных познавательных структур социально-религиоведческих исследований. Предполагается, что исследование внутренней дискурсивности религиозного мышления способствует герменевтическому расширению предметной перспективы социологического поиска в области религии как целостной познавательной и жизненной практики.

Ключевые слова:

социология религии, дискурсивность религиозного мышления, философская теология, энергетическая антропология, С.С. Хоружий.

ENERGETIC ANTHROPOLOGY IN THE RUSSIAN SOCIO-RELIGIOUS
TRADITION (TO THE TERMINOLOGICAL INITIATIVES
OF S.S. HORUZHIY)

Goncharenko I.V.

Goncharenko Igor Viktorovich

postgraduate student of the National Research University "BelSU", eigor1@yandex.ru

Abstract.

The article actualizes the question of the internal discursiveness of religious (philosophical and theological) thinking in the interdisciplinary context of research by one of the largest Russian thinkers S.S. Khoruzhy. The author contextualizes the concept of "energy anthropology" (an interdisciplinary construct by S.S. Khoruzhy) and specifies S.S. Horuzhiy' way to comprehend the internal discursiveness of the basic philosophical theology of Aristotle (in relation to the concepts of possibility (δύναμις), energy (ἐνέργεια), actualization (ἐντελέχεια)). Example S.S. Khoruzhy, as substantiated in the article, makes it possible to clarify the directions and prospects for the search for interdisciplinary cognitive structures of socio-religious studies. It is assumed that the study of the internal discursiveness of religious thinking contributes to the hermeneutical expansion of the subject perspective of sociological research in the field of religion as a holistic cognitive and life practice.

Keywords:

sociology of religion, discursiveness of religious thinking, philosophical theology, energy anthropology, S.S. Horuzhy

Введение

Междисциплинарный характер социальных исследований в области религии актуализирует вопрос о дискурсивном субстрате — концептуальном языке, который позволил бы согласовывать разнородные исследовательские

данные, приводить их в предметное познавательное единство. В ситуации кризиса «реляционных» языков социологических описаний религиозных действий «после постмодернизма», возникает потребность обратиться к этому вопросу, обращая внимание на первичную *внутреннюю дискурсивность* социально-религиозной традиции. Этот вопрос нельзя назвать совершенно новым; онтологические его контуры были намечены крупными социальными мыслителями XX столетия. Общее описание условий познавательного поворота к единству, в котором религия понималась бы в границах целостного познавательного и жизненного опыта, с характерной отчетливостью предлагал П.А. Сорокин, трактуя человека «как воплощение надорганической энергии, мысли, совести, сознания, рациональной воли» [Сорокин, 1992: 504]. Следствием этого является необходимость выхода «за границы понимания религии как вторичного социального убеждения» [Сорокин, 1992: 472], «исследования различных типов религиозного мышления» [Сорокин, 1992: 479] и т.д. Потребность в таком познавательном повороте социального знания к онтологическим основаниям возникает тогда, когда человек «чувственного общества» (понятие Сорокина, синонимичное понятиям «индивидуализированного общества», «общества спектакля» и т.п.) «разрушает свой чувственный дом», переходит к «идеациональной этике и праву», новой «универсализации ценностей» [Сорокин, 1992: 504].

В обстановке преодоления установок «индивидуализированного общества» (в т.ч. и в области социального знания) исследование граничных условий религиозного опыта все теснее связывается с необходимостью «реформы мышления», возобновления дискурсивного единства социального знания. Эта реформа уже из предельных позиций общей теории систем и современной теории самоорганизации предполагает выработку методологии «сложного мышления», показателем которого является метафорическая дискурсивность [Морено, 2005: 464]. С еще большей тщательностью вопрос о языке социологических описаний прорабатывается в области социальной онтологии и антропологии социального действия, в которой разрабатываются герменевтико-диалогические и феноменологические установки на «пути к другому» (Э. Левинас), или тогда, когда «Бог заставляет нас говорить» (О. Розеншток-Хюсси) [Мотовникова, Ольхов, 2022: 87-110].

Уникальным, в этой связи, является опыт С.С. Хоружего, известного российского ученого, крупнейшего специалиста в области христианского мышления, исихастской православной традиции и, вместе с тем, знатока того дискурсивно зыбкого «культа перемен» [Derrick, Christopher, 1967: 154], который отразился в социально-литературных зеркалах Дж. Джойса, его переводах на русский язык и т.д. Выходя на границы дискурсивной плюральности нашего времени, С.С. Хоружий реконструирует сложную топику дискурсивных практик религиозного мышления, концептуально стабилизирует его в междисциплинарной рефлексии внутренней дискурсивности христианской религии. В нижеследующей статье предлагается анализ одного из ключевых конструкторов С.С. Хоружего —

понятия энергийной антропологии и его ближайших герменевтических контекстов.

Основная часть

Конструкт «энергийная антропология» предложен С.С. Хоружим как некоторая переходная дискурсивная форма, ориентированная на познавательную традицию, восходящую к Аристотелю. В своем известном и схоластически закреплённом учении о форме и материи Аристотель вводит триаду понятий, диалектически соотнося «возможность» (*δύναμις*) [Аристотель, 1976: 243], «энергию» (*ἐνέργεια*) [Аристотель, 1976: 238], «энтелехию», или форму (*ἐντελέχεια*) [Аристотель, 1976: 246]. Как показывает С.С. Хоружий, триада *δύναμις* — *ἐνέργεια* — *ἐντελέχεια* изначально не имеет окончательных определений и вследствие этого не позволяет четко определить границы введенных им понятий: «То, что мы хотим сказать, становится в отдельных случаях ясным с помощью наведения, и не следует для каждой вещи искать определения» [Аристотель, 1976: 241].

Историко-философская и филологическая разработка этих понятий отличается характерной герменевтической сдержанностью. Согласно Т.В. Васильевой, эти понятия остаются исследовательски открытыми, не завершёнными: «Аристотель ввел в философский лексикон им самим придуманные, до сих пор остающиеся загадкой слова “энергия”, “энтелехия”» [Васильева, 2008: 197]. До настоящего времени не существует закрытых тематических моделей, в которых исчерпывалось бы смысловое наполнение этих концептов, особенно это касается понятия энергия. В понимании С.С. Хоружего смысловое значение этих понятий раскрывается следующим образом: «Приемлемые русские термины для первого — возможность, потенциальность, потенция; для второго — энергия, деятельность, действие, актуализация, осуществление; для третьего — энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность» [Хоружий, 2000: 165]. Сематическая полнота и концептуальная открытость триады понятий, подчеркиваемые таким образом С.С. Хоружим, исторически вполне согласуются между собою.

Т.В. Васильева, обращаясь к первому концепту из представленной триады, *δύναμις*, отмечает, что «по-русски ее пытаются переводить двумя словами: «возможность» и «способность» [Васильева, 2008: 198]. По мысли Аристотеля, развивающему понятие в сторону философской теологии, *δύναμις* в смысле возможности следует вынести за границы самого меняющегося: «Возможностью, позволяющей дому строиться, Аристотель называет искусство строителя: оно есть начало движения или изменения, помещенное вне движущегося или меняющегося» [Васильева, 2008: 198]. Рассуждая же о понятии *δύναμις* как способности, оказывается невозможным вынести это понятие за пределы меняющегося; напротив, понятие помещается внутри того, что претерпевает изменения. Для уяснения этого умозаключения Т.В. Васильева приводит пример о человеческих способностях слышать, говорить и ходить: «... когда мы слышим: человек может говорить или ходить,

то подразумевается, что у него есть соответствующие способности, или свойства» [Васильева, 2008: 198].

Для раскрытия понятия «энергия» (ἐνέργεια), Аристотель обращается к аналогиям: «Всякому очевидна разница между строящим и строителем, ... между отделанной вещью и необработанным материалом. Так пусть в этом различии одна сторона служит определением для «энергии», а другая — для возможности» (Васильева, 2008: 198). Согласно Аристотелю, не оконченные действия могут в одно и тоже время нести в себе и законченность и завершенность. Вследствие такой трактовки событий могут стираться границы между концептами энергии и энтелехии и эти понятия могут быть отнесены одновременно как к энергии, так и к энтелехии. Например, слушающий, уже что-то услышал (законченность), но при этом он еще продолжает слушать (незавершенность). А с другой стороны если я играю, то это не означает, что я уже сыграл. В таком случае в процессе игры отсутствует завершенность. И такого рода энергии Аристотель называет движениями.

Вследствие отсутствия четкого определения и смешения границ понятия энергии у Аристотеля, а также размытого перевода этого термина с греческого на латынь, европейская интеллектуальная история во многом потеряла значение этого термина. В латинском переводе термин энергия стал рассматриваться как *actus*. Значение *actus* ближе к таким понятиям, как дело, движение, действие. Согласно С.С. Хоружему латинский термин *actus* далеко не эквивалентен греческому ἐνέργεια: «Философски, с термином **actus** связывалось скорей содержание, соответствующее греческому **εργον** (действие, дело), далеко не эквивалентному **ἐνέργεια**; и специфический смысл греческой "энергии" вообще утрачивался, выпадал из латинской — а следом за нею, и новоевропейской философской речи» [Хоружий, 2000]. В классической европейской метафизике постепенно произошло забвение термина. В дальнейшем недооценка концепта энергии вышла за границы онтологии, и в свою очередь оказала негативное влияние на западно-европейскую антропологию: «...в классической европейской метафизике как энергия, так и личность не находили внимания и понимания» [Хоружий]. Возрождение этого понятия в его исходной живой полноте и открытости началось только на некоторой экзистенциальной волне: «Как особое понятие, энергия появляется и внедряется на Западе лишь весьма поздно. Роль этих родственных и коррелятивных начал — таких как воля, стремление, желание, деятельность, экзистенция и др. — со временем возрастала и в современную эпоху стала видной и важной; и, однако, сама энергия как таковая до сего дня так и не вошла заметным образом в европейскую философию» [Хоружий, 2000: 57].

Чтобы лучше понять значение концепта «энергия» у Аристотеля, требуется, согласно С.С. Хоружему, обращение к фундаментальным теологическим основам древнегреческой космогонии и космологии, в которой вселенная понималась как единое целое, когда все многообразие космоса, вселенной происходит и развивается из одной сущности. Вполне контекстуализируют размышления С.С. Хоружего дисциплинарно различные

суждения С.С. Аверинцева, А.Ф. Лосева и митр. Иоанна Зизиуласа. Как пишет С.С. Аверинцев, принципиальное отличие теизма от язычества состоит в онтологической значимости и первичной роли идеи космоса, которое нивелирует в себе идею личностного: «В отличие от теизма, ставящего над природой трансцендентную личность Бога, язычество есть религия самодовлеющего космоса. Все специфически человеческое, все социальное, личностное или «духовное» для язычества в принципе приравнено к природному и составляет лишь его магическую эманацию» [Аверинцев]. А.Ф. Лосев также отмечает неотделимость бесконечного с конечным: «В греческой мифологии вселенная созерцается как природа... Характер природы заключается в нераздельном единстве бесконечного с конечным» [Лосев]. Современный православный греческий богослов митр. Иоанн Зизиулас размышляет в этом же русле: «Древнегреческое мышление осталось привязанным к основному принципу, который оно само установило, принципу, что бытие составляет, в конце концов, единство несмотря на многообразие существующих вещей, потому что конкретные существующие вещи в конечном итоге прослеживают свое бытие в их необходимых отношениях и «родстве» с «одним» бытием» [Иоанн Зизиулас].

Вся введенная Аристотелем триада понятий $\deltaύναμις$ — $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$ — $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\iota\alpha$ кажется сущностно единообразной, неразличимой на онтологическом уровне, и её изменение можно выделить на более поверхностном уровне, «физически», уточняя изменения в качестве сущего, при переходе вещества от материи к форме, или от возможности к цели, посредством энергии. Согласно С.С. Хоружему, речь следует вести, скорее, о внутренней дискурсивности его понятия, его жизненно-диалектической топике: «в данном порядке следования, эта триада образует прочное смысловое единство: она описывает, как произвольное сущее переходит из своей возможности, из пребывания в потенции — в действительность, посредством энергии как осуществляющей силы или действия, актуализующего или оформляющего начала» [Хоружий, 2000].

В своей терминологической системе С.С. Хоружий герменевтически продлевает концепцию Аристотеля, коренящейся в идее единой онтологической значимости космоса, и размышляет над возможностью герменевтической динамики концепта $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$: «...как связаны между собою энергия и сущность, и каким образом возможно построить философский дискурс так, чтобы энергия в нем служила определяющим началом?» [Хоружий, 2000]. С.С. Хоружий указывает на то, что в аристотелевской триаде $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$ направлена к $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\iota\alpha$ и в каких-то событиях сливается с ней: «Стагирит же с самого начала связал и предельно сблизил энергию с осуществлением, ... разумеется, осуществления некоторой сущности» [Хоружий]. Заметим, что Т.В. Васильева, анализируя философскую концепцию Аристотеля, приходит к такому же выводу: «..., пожалуй, невозможно уловить разницу между энтелехией и энергией» [Васильева, 2008: 202]. Аристотелевское слияние $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$ и $\acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\iota\alpha$ зафиксировано и как общее место в современном словаре: «Энтелехия, по Аристотелю, во многом

тождественна энергии и есть реализация заложенных в данном сущем способностей и возможностей (в первую очередь — способности к бытию; у живого существа — к жизни); и энтелехия, и энергия противопоставляются потенции ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) и могут означать, во-первых, процесс реализации, во-вторых, состояние реализованности ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu$ — действительно сущее), в-третьих, реализующее начало, форму («материя есть потенция, а форма — энтелехия» [Бородай, 2000-2001]).

Примечательно, что В.В. Бибихин связывает понятие энергии с энтелехией, которую он называет полнотой: «...энергия это полнота; что напрасно ловить ее помимо нашей полноты, ведь только в нашей полноте (осуществленности), только через нашу полноту она и может нас коснуться» [Бибихин, 2010: 269]. Или, в другом месте: «Энергия покоя нам не понятна ... ясно, что полнота должна быть в смысле своей завершенности покоем» [Бибихин, 2010: 409]. В своих философских изысканиях В.В. Бибихин не отстывает от Аристотеля и энергию мыслит в соединении с энтелехией, в некоторой из смысловой слитности, переставая быть осуществлением, и становится близким к осуществленности. Сопоставляя энергию с возможностью у Аристотеля, В.В. Бибихин заключает: «...аристотелевская энергия совсем о другом, она противоположность способности, силе как возможности, она осуществившаяся, исполнившаяся, достигшая последнего завершения, полноты возможность, то что получилось от возможности, способности, достигшей цели» [Бибихин, 2010: 320-321]. Понимая энергию как осуществленность, В.В. Бибихин не останавливается на этом, а закономерно идет дальше и отождествляет ее с действительностью: «От аристотелевской энергии, у нас два слова: ... энергия и более частое действительность. Обычно “энергия” переводится как “действительность”» [Бибихин, 2010: 59]. Такая цепочка отождествлений у В.В. Бибихина придает энергии эссенциальный характер: «аристотелевская энергия, она же сущность» [Бибихин, 2010: 303]. С.С. Хоружий, продляет рассуждение В.В. Бибихина, предельно историзует его дискурсивный момент: «...философия Аристотеля представляет собою сущностный, эссенциальный дискурс. Следом за ней, разновидностями такого дискурса оказываются и все многочисленные системы европейской мысли, усваивающие ее концептуальные структуры и парадигмы» [Хоружий, 2000]. Исторически, западная христианская философско-богословская традиция, унаследовавшая идеи Аристотеля о единой сущности, стала рассматривать и опираться на сущность как на фундаментальный принцип своей онтологии. Восточное же христианство пошло в своем развитии в принципиально ином русле. Для Восточной традиции всегда было важно подчеркнуть различие и не преодолимую дистанцию между сущностями Инобытия Божественного и Бытия сотворенного. При этом, не смотря на бесконечную раздельность двух сущностей; тварной сущности всего космоса и нетварной Божественной природой, есть между ними и связующее звено, которым в христианской традиции Востока становится Божественная Энергия. Тяготеющий в своих рассуждениях к Восточной христианской традиции, С.С. Хоружий стремится

к тому, чтобы освободить понятие ἐνέργεια от тварной сущности. Для этого он максимально сближает понятие не с энтелехией, а с потенцией: «Служа в универсальной триаде онтического события серединным, посредствующим звеном, энергия априори может сближаться как с одним, так равно и с другим из остающихся “крайних” начал триады: вообще говоря, ее можно трактовать как начало, по смыслу и содержанию более близкое к энтелехии — или же более близкое к потенции» (Хоружий). Отодвинув ἐνέργεια от ἐντελέχεια и приблизив ее к δύναμις, С.С. Хоружий характеризует ἐνέργεια иными предикатами: «...она означает не оформление в некую законченную сущность-форму (энтелехию), но скорее исходный импульс, усилие, направляющееся к актуализации некоторой потенции» (Хоружий). И если у Аристотеля форма является доминирующим началом («ибо дело — цель, а деятельность — дело, почему и "деятельность" (energeia) производно от "дела" (ergon) и нацелена на "осуществленность" (entelecheia)» [Аристотель, 1976: 246], то сближение энергии с потенцией лишает энтелехию-форму финальной завершенности и предоставляет энергии творить форму по своему усмотрению. Другими словами, энергия приобретает онтологический статус, а энтелехия отпускается в некое онтологически свободное плавание.

Если пойти по этому пути вслед за С.С. Хоружим дальше и завершенность события бытия вывести за границы данной реальности или бытия материального мира, то завершенностью события окажется уже не ἐντελέχεια, а «трансцензус». Трансцензус характеризуется не просто изменением от потенциального к осуществленности в рамках одной сущностной парадигмы в горизонте здешней реальности, он меняет потенциальное кардинально, приводя его к инобытию. В понимании С.С. Хоружего трансцензус наделяет событие не онтической, а онтологической динамикой: «Событие, когда оно надделено трансцензусом, означает актуальное бытийное превращение: является онтологическим событием, каковым могло отнюдь и не быть произвольное аристотелево событие, являющееся, вообще говоря, лишь троичным онтическим образованием» [Хоружий, 2000].

Герменевтическое раскрытие и историзация внутренней дискурсивности, триадичности аристотелевских понятий позволяет С.С. Хоружему дать понятию энергии новую, философско-теологическую или предельную для христианского, православного мышления перспективу: «Не имея для себя никакой, вообще говоря, предзаданной цели, формы и сущности, событие оказывается также открытым. И главная роль в этой открытой картине реальности принадлежит именно энергии — ибо в отсутствие энтелехии, энергия становится определяющим элементом в структуре события, собравшим в себе все существенное содержание последнего. При этом, сама энергия тоже становится иной: приблизившись к δύναμις, она теперь является динамическим началом или принципом, определяющим скорее чистую динамику реальности, нежели становление реальности в некоторую систему форм» [Хоружий, 2000].

В вопросе об энергии В.В. Биbihин и С.С. Хоружий так и не пришли к общему триадически целостному пониманию роли аристотелевского концепта ἐνέργεια. В.В. Биbihин, который соблюдает некоторую схоластико-рационалистическую верность аристотелевской парадигме энергии, выступает против наделения завершенности события трансцензусом; у него потенциальное может преобразовываться только лишь троичным онтическим образованием: «Аристотелевская энергия, она же сущность, она же эйдос, полнота, осуществленность — не «там», не в «трансцендентности», которая мы думаем, что знаем, что она такое, а для Аристотеля это вопрос вопросов; Аристотелевская энергия здесь так же, как мир и вещи здесь, и еще ближе гораздо к нам, чем любые вещи» [Биbihин, 2010: 303].

Разница в парадигмах здесь, как и повсюду в истории построения С.С. Хоружим конструкта энергийной антропологии и оппонирующих этой истории контекстах, принципиальна. Следуя С.С. Хоружему и осмысляя результаты его исследований, в междисциплинарном пространстве исследования, уместно говорить о герменевтически открытом характере внутренней дискурсивности философско-теологического мышления Аристотеля — о традиции передаваемых и при этом не завершаемых и незавершимых смыслах строго и живого опыта рефлексии концептуального историзма религиозного мышления, в котором понимать ее и высказываться встречным по отношению к ней образом является ее герменевтическим *sine qua non*.

Выводы

1. Обращение к междисциплинарному поиску оснований анализа и реконструкции религиозного (философско-богословского) мышления в общем социальном и социально-познавательном контексте «после постмодернизма» (или, по слову П.А. Сорокина, кризиса «чувственного общества») актуализирует вопрос о дискурсивном субстрате — концептуальном языке, исследовательски перспективном для множественных парадигмально различных исследовательских подходов. Выявление этого субстрата в религиозном мышлении предполагает внимание к его исторической событийности — активное понимающее отношение к исторической востребованности и герменевтической диалогической пластике концептуального ядра религиозной мысли. Смыслообразующие характеристики дискурсивного философско-теологического субстрата несводимы к его формальным параметрам, поскольку формально непротиворечивые исследования осуществляются в рамках одной, предзаданной парадигмы и, как правило, сплачивают в непротиворечивое целое внешние моменты религиозного мышления, его «социальную поверхность». Перспективными здесь являются герменевтические установки на терминологическую преемственность и открытость дискурсивного целого, обращение к исторической топике общих мест. Представленные в герменевтическом наследии классической философии (прежде всего в «первой философии» или «теологии» Аристотеля), эти установки нуждаются

в некоторой дефрагментации, выведению за скобки присвоившей их схоластико-рациональной традиции западного христианства, католического в истоке историзма и социологизма.

2. Пример С.С. Хоружего, современного ученого, оставившего труды в уникальной позиции встречного понимания и передачи различных социально-познавательных традиций, показывает, что терминологические инициативы — усилия по формированию междисциплинарных конструктов, обеспечивающих понимание внутренней дискурсивности религиозного мышления, — являются успешными в ситуации возвратного понимания, возвращения к их первичной смысловой реальности. Это возвращение, являясь историческим (а не формальным) исследовательским смысловым откликом, не может не учитывать ситуации новых синтезов или вновь возникающих доминант религиозного мышления. Разыскания С.С. Хоружего в области философской теологии (как классической аристотелевской, так и преемствующих, откликающихся на нее дискурсов христианского теологического мышления, католического и православного) особенно показательны в отношении предлагаемого им герменевтического конструкта «энергийная антропология».

3. Раскрытие дискурсивного субстрата понятия энергийной антропологии предпринимается через первичное уточнение триадичности аристотелевских понятий *δύναμις*, *ἐνέργεια* и *ἐντελέχεια*. Контекстуализация этих понятий (в их отношении к языку аристотелевской традиции и различным интерпретациям, предложенным Т.В. Васильевой, С.С. Аверинцевым, А.Ф. Лосевым, В.В. Библихиным, митр. Иоанном Зизиуласом и др.) позволяет уточнить как их дискурсивную связность, так и прояснить концептуальную перспективу предметно ориентированного религиозного (философско-теологического) мышления — его событийность, познавательную открытость, открытую семантическую картину реальности энергийной антропологии, в структуре которой основным является понятие познаваемой энергии, чья субстанциальность умеряется её присутствием в познавательном опыте соучаствующих в познании исторических акторов религиозной мысли.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С.С., проф. София-Логос. Словарь. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Averincev/sofija-logos-slovar/209 (дата обращения — 10.12.2021).

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. — М: Мысль, 1976. — 550 с.

Библихин В.В. Энергия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 488 с.

Бородай Т.Ю. Энтелехия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2000-2001. [Электронный ресурс]. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (дата обращения - 14.01.2022).

Васильева Т.В. Поэтика античной философии. — М.: Трикта, 2008. — 737 с.

Иоанн Зизиулас, митр. Бытие как общение исследование о личности и Церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Ziziulas/bytie-kak-obshenie-issledovanie-o-lichnosti-i-tserkvi/2 (дата обращения - 14.12.2021).

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. [Электронный ресурс]. URL:<https://www.psyoffice.ru/9/lose000/txt002.html> (дата обращения — 14.12.2021).

Морено Э. Метод. Природа Природы. — М.: Прогресс, 2005. — 464 с.

Мотовникова Е.Н., Ольхов П.А. Субъект науки как языковая личность: культурно-исторические аспекты // Культурно-историческое измерение современной науки / Под ред. Б.И. Пружинина, Т.Г. Щедриной. — М.; СПб.; Белгород : Центр гуманитарных инициатив, 2022. — С. 87-110.

Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. — М.: Издательство политической литературы, 1992. — 504 с.

Хоружий С.С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской антропологии // Библиотека Веб-Центра «Омега», 2000. [Электронный ресурс]. URL: <https://eparhia-aratov.ru/Content/Books/103/23.html> (дата обращения - 10.12.2021).

Хоружий С.С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/biblioteka-horuzhij/#H> (дата обращения - 10.12.2021).

Хоружий С.С. Православная аскеза — ключ к новому видению человека//Библиотека Веб-центра «Омега», 2000. — 165 с.

Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/103/27.html> (дата обращения - 10.12.2021).

Derrick, Christopher. Trimming the Ark: Catholic Attitudes and the Cult of Change. — New York: P.J. Kennedy & Sons. vi, 1967. — 154 p.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ ЦЕННОСТНОГО РЯДА В ПОЗДНЕМ СССР

Крупкин П.Л.

Крупкин Павел Ливерьевич

к.ф.-м.н., с.н.с., научный руководитель, Центр изучения Современности, Москва, Россия, kooorkin@mail.ru

Аннотация.

Рассмотрены типовые фреймы, аналогичные религиозным принципам спасения, в гражданском обиходе жителей городов позднего СССР. Концептуализированы гражданские сотериология и эсхатология, аналогичные соответствующим традиционно-религиозным концепциям, но для вне-религиозных контекстов общественной жизни.

Ключевые слова:

сотериология, эсхатология, гражданская религия, поздний СССР.

SOTERIOLOGICAL PART OF SOCIAL VALUES IN LATE USSR

Krupkin P.L.

Krupkin Pavel L.

PhD, Research Director, Center for Modernity Studies, Moscow, kroopkin@mail.ru

Abstract.

Analysing typical frames, which are similar to the principles of salvation in traditional religions, for urban population in the late USSR. Proposing concepts for civil soteriology and eschatology, which are similar to traditional religious ones, however, actual for secular contexts of social life.

Keywords:

soteriology, eschatology, civil religion, USSR.

Введение

Сотериология, как учение о спасении человека и мира, существует во многих религиях [Сотериология]. Сотериология тесно связана с эсхатологией [Эсхатология], учением о том, что будет там, в конце, за пределами актуальной жизни человека и мира.

В работе [Крупкин, Лебедев : 2013] была предложена концепция, что человеческие религии связаны с существующим в головах людей центром сакральности — универсальной генетически обусловленной ментальной структурой, которая отвечает за общие религиозные аффекты, и по мере социализации заполняется каким-то конкретным контентом, вызывающим у человека данные аффекты — собственно религиозными взглядами и практиками.¹

В свете предположения об универсальности данной структуры, следует ожидать, что какой-то контент, вызывающий сакральные аффекты, существует как у каждого человека, так и у всех сложившихся сообществ, даже когда они анонсируют собственную нерелигиозность. Для контента последних был предложен термин «гражданские религии» [Уолтер : 2004; Белла : 2014].

Следует также ожидать, что и у нерелигиозных людей и сообществ существуют взгляды / идеи, которые можно отнести к «гражданским сотериологии и эсхатологии» — аналогов соответствующих взглядов традиционных религий, но вне традиционно-религиозных контекстов.

Целью настоящего исследования является вычленение и рассмотрение гражданско-сотериологических взглядов городских жителей позднего СССР.

Предмет исследования

Для ограничивания желаемого, рассмотрим кратко искомое в ближней исторической перспективе. В христианских учениях концепция спасения заняла значимое место будучи сродственной раннехристианскому пониманию времени, которое (временнЫе года подлунного мира) течет от сотворения мира до страшного суда, где завершается распределением всех живших душ по двум регистрам — раю и аду. Будущего в те времена не было: люди брели за своими предками (т.е. теми, кто шел впереди) по временнЫм годам желая в

¹ Такие структуры, расширяя интуицию К. Юнга, иногда называют архетипами [Крупкин : 2012; Крупкин : 2013]. Типовой пример подобных структур-архетипов — родная речь человека.

конечном итоге оказаться в раю, и их горизонт ожиданий слабо отличался от того, что определялось их пространством опыта.¹

«Возникновение» будущего, особенно когда горизонт ожиданий оторвался от определяемого пространством опыта, и развитие науки вынесло сотворение мира за пределы непосредственно данного, привело к вопрошанию непосредственной данности и страшного суда. Время стало многими мыслиться бесконечным, добавив к «эсхато-пессимистам», т.е. тем, кто жил / живет в платоновском времени общественного регресса, и тем, кто воспринимает мир во времени неизменным, «эсхато-оптимистов», тех, кто видит мир улучшающимся, прогрессирующим. Притом практически у всех можно разглядеть то, что связано с само-оцениванием своей жизни «в конечном итоге». Соответственно, можно разглядеть и связанные с «в конечном итоге» жизненные принципы, от которых ожидается улучшение этой самой своей «конечной позиции». Притом все это, несмотря на свою достаточную очевидность, было вытеснено из говоримого большинством.

Таким образом, опираясь на вышесказанное, ограничим исследование жизненными принципами взаимодействия индивида с «большим временем»², с тем, как ему/ей сохраниться и преуспеть в этом самом «большом времени», в «конечном итоге». Именно это можно отнести к предмету гражданской сотериологии, которая естественно обобщает частные сотериологии традиционных религий.

Результаты исследования

1. Гражданская эсхатология. Анализируя соответствующее поведение нерелигиозных людей Нового времени, можно заключить, что рай христианской эсхатологии трансформировался в их понимании в «сохраниться в памяти народной», и это мыслится в качестве главного приза человеческой жизни в ее «конечном итоге».

Желательность данного приза можно разглядеть и в более ранние периоды времени — несмотря на его противоречие с ценностями христианства.

Для сохранения в общественной памяти для положительных героев наряду с обще-современными

- Жизнеописаниями (биографическими справками музейных экспозиций и энциклопедий, книгами, упоминаниями в учебниках);
- Памятниками в публичных местах;
- Отражениями в топонимике городов (названия улиц и площадей);
- Атрибутами к наименованию общественных зданий и ассоциаций (что-то имени такого-то);
- Персональными музеями;

¹ «Горизонт ожиданий», «Пространство опыта» — см. теорию Р. Козеллека перехода Традиция => Модернити / Современность [Крупкин : 2010].

² «Большое время» — понятие, вводимое для рассмотрения событий изменения того, чьи изменения не замечаемы в обычном времени, т.е. событиями обычного времени не являющимися (рост гор, опустынивание ландшафта, урбанизация, изменение доминирующих в обществе систем взглядов и т.д.) Более подробно концепция большого времени обсуждена, например, в работе [Крылов : 2010].

- в СССР были введены
- Мумификация наиглавнейших «героев»;
- Переименования городов и регионов;
- Иерархия кладбищ — с кремлевской стеной и Новодевичьим во главе списка.

Любопытно отметить некоторую амбивалентность итоговой позиции человека, ибо в общественно памяти сохраняются как положительные, так и отрицательные герои. Однако для отрицательных героев были доступны лишь биографические справки и упоминания в учебниках, и отбор на меморизацию был куда жестче.

2. Гражданская сотериология городских жителей позднего СССР.
Для представления полученных результатов воспользуемся самой общей социальной стратификацией общества типа «верхи» и «низы».

В «*верхах*» основным мотивом гражданского «спасения» было преследование целей «сделать карьеру», «войти в круг» с сильным воздействием аспекта «доступ к загранице / заграничному / импорту». Индикаторами успеха были:

- Доступ к малодоступным престижным благам, их распределению;
- Включение в элитные сети / сообщества.
- Для «*низов*» основным мотивом было «стать справным хозяином».

В качестве индикаторов успеха можно выделить:

- «У нас все есть» (Квартира/дом, дача, машина, гарнитур, ковры, хрусталь, мельхиор, золотишко, «зубы», импорт).
- Включение в сервисные / снабженческие сети (парикмахер, портной, заведующий магазином / товаровед, зубной протезист, аборт под наркозом, и т.д.).
- «Обеспечить / пристроить детей».

Заключение

Можно заметить, что принципы «гражданского спасения» в позднем СССР во многом совпадают с характерным для развитых стран, живущих в Современности. Среди факторов, формирующих основные отличия, можно разглядеть:

- Дефицит качественных потребительских благ;
- Актуальность перспективы насильственной маргинализации, попадания в тюрьму / лагерь, дополненная памятью о политических репрессиях и ГУЛаге;
- Сверх-ценность всего, связанного с «заграницей»;
- Отсутствие страт / сообществ / групп, мотивированных «счастьем».

«Включение» сотериологических и эсхатологических фреймов позволяет также разглядеть дополнительные моменты в активизировавшихся в последнее время «войнах памяти», переформатированиях общественных пантеонов героев, «стираниях из памяти» / cancel culture, и прочем подобном.

Литература

Белла Р.Н. Гражданская религия в Америке // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т.15. №3. С.162-182.

Крупкин П.Л. Архетип сакральности // Публичное управление: теория и практика. Специальный выпуск. Харьков.: Изд-во “ДокНаукаДержУпр”, 2013. С.222-226.

Крупкин П.Л. Архетипы социальности // Публичное управление: теория и практика. Специальный выпуск. Харьков.: Изд-во “ДокНаукаДержУпр”, 2012. С.272-275.

Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа // Социологический журнал. 2013. №4. С.35-48.

Крупкин П.Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления / П.Л. Крупкин. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.

Крылов К.А. Нация как субъект конфликта // Вопросы национализма. 2010. № 3. С. 23.

Сотериология // Большая Российская Энциклопедия (сайт). М.: Министерство Культуры РФ. URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/3638251 (Дата обращения: 08.03.2022)

Уолтер Э. Гражданская религия // Теологический энциклопедический словарь. 2004. С. 377.

Эсхатология // Большая Российская Энциклопедия (сайт). М.: Министерство Культуры РФ. URL: https://bigenc.ru/religious_studies/text/4916547 (Дата обращения: 08.03.2022)

«ГРАЖДАНСКАЯ РЕЛИГИЯ»: ОПЫТ ИЗРАИЛЬСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Рыжков Н.А., Самир А.Ф., Зарипов Н.А.

Рыжков Никита Антонович

студент 3 курса ОП «Политология», НИУ «ВШЭ», Москва, Россия.

Самир Ахмад Фаим

студент 4 курса ОП «Социология», НИУ «ВШЭ», Москва, Россия.

Зарипов Никита Андреевич

студент 3 курса ОП «Политология», НИУ «ВШЭ», Москва, Россия.

Аннотация.

Государство Израиль представляется таким политическим образованием, о котором можно дискутировать и штудировать сколь угодно много. Однако фундаментальная проблема таких штудий видится в том, что дискуссия о юридических или международных аспектах создания еврейского независимого государства волей-неволей затмевает дискуссию о внутривнутриполитическом характере общественных сношений. И разговор об этой самой внутренней повестке также видится мероприятием весьма нужным, хотя и довольно сложным.

Очень точно подмечаемая Дэниэлом Элазаром специфичность мировосприятия гражданами Израиля своей собственной государственности «сталкивает» секулярное и сакральное начало таким образом, что в «моменте» рождает некоторый общественный консенсус, который мы можем выразить максимой: «Израиль — государство еврейского народа». Иными словами,

декларируя безусловное право евреев на политическое управление конкретными территориями, данная формулировка «выносит за скобки» дискуссию, являющуюся едва ли не более многогранной, чем правовой анализ легитимности создания современного Израиля: «Кто такие евреи?» — данная формулировка удачно «вскрывает» исходные точки этой самой дискуссии. Конечно, формулируя вопрос именно таким образом, автор не рассчитывает на то, что ему будут предоставлены «готовые формы» уместных ответов на данный вопрос, и это в конечном счете хорошо. Гораздо более ценно то, что сами интуитивно обнаруживаемые причины дискуссий являют собой актуализирующую составляющую едва ли не любой будущей работы, посвященной исследованию современного еврейского государства.

Авторы данной статьи предпримут попытку «вскрытия» способов сопряжения сакрального и профанного контекстов в политической жизни современного еврейского государства. Данная интенция будет, как надеются авторы, воплощена при помощи гражданско-религиозных категорий. Данный подход, фундированный работами Роберта Беллы, откроет путь к «малому поясу» исследовательских работ, посвященных сопряжению политического и религиозного нарративов, что позволит проблематизировать взаимное и подчас неделимое сосуществование религиозного и профанного контекстов в современном еврейском государстве.

Ключевые слова:

гражданская религия, сакральность, политический центр.

**«CIVIL RELIGION»: THE EXPERIENCE
OF ISRAELI DEMOCRACY**

Ryzhkov N., Samir A.F., Zaripov N.

Ryzhkov Nikita

student of Pol. Sci in HSE (Moscow), Russia.

Samir Akhmad Faim

student of Soc. Sci in HSE (Moscow), Russia.

Zaripov Nikita

student of Pol. Sci. in HSE (Moscow), Russia.

Abstract.

The State of Israel appears to be a political entity that can be debated and taught as much as possible. However, the fundamental problem with such schemes is that the debate on the legal or international aspects of the establishment of a Jewish independent State is not obscured by the debate on the internal political nature of public relations so talking about this very internal agenda is also seen as a very necessary, albeit rather complex, exercise.

Very accurately noted by Daniel Elazar specificity of the world outlook of the citizens of Israel of their own statehood «collides» secular and sacral beginnings in such a way that in «moment» gives rise to some public consensus, which we can

express by maximum: «Israel is the state of the Jewish people». In other words, while declaring the unconditional right of Jews to the political administration of specific territories, this formulation «puts beyond brackets» a discussion that is almost no more multifaceted than the legal analysis of the legitimacy of the creation of modern Israel: «Who are Jews?» — this formulation successfully «opens» the starting points of this discussion. Of course, when formulating a question in this way, the author does not expect to be provided with «ready forms» of relevant answers to this question, and this is ultimately good. It is much more valuable that the very intuitive reasons for the debate are a relevant part of almost any future work devoted to the study of the modern Jewish State.

The authors of this article will attempt to «open» ways of interacting sacral and profane contexts in the political life of the modern Jewish state. This intension will, as the authors hope, be embodied by means of civil-religious categories. This approach, financed by the works of Robert Bell, will open the way to «small belt» research works devoted to the interface of political and religious narratives, which will make it difficult to reconcile the sometimes-indivisible coexistence of religious and profane contexts in the modern Jewish State.

Keywords:

civil religion, sacral, political center.

**Теоретические основания исследования взаимосвязи сакрального
и политического**

В центре нашего внимания — государство, возникшее в сложной и широко, постоянно обсуждаемой религиозной обстановке; специфичность его в том, что рождение его относится к эпохе уже зрелого модерна, и в этом смысле его политогенез может рассматриваться как насмешка в адрес позитивистских представлений о секуляризации. Религиозная ситуация в Израиле будет проанализирована нами с двух точек зрения.

С одной стороны, мы будем говорить об антропологической оптике: в её основе — концепция Бронислава Малиновского и идея «учредительного мифа», хартии, именно таким образом конституирующей актуальное «социальное воображаемое» и легитимирующее его. Дихотомия профанного и сакрального требует чёткой демаркации границ, поскольку лишь в совершении сакрального действия находят свое основание институты, структурирующие жизнь сообщества. Здесь Малиновский вводит магию: она служит инструментом, который в глазах «непосвященного большинства» обретает не только мистический (поскольку выходит за границы обычного, профанного понимания), но также и практический смысл, так как от времени, места, последовательности претворения той или иной процедуры в жизнь, по мнению непосвященных, зависит материальное благополучие общества. Именно на пересечении двух этих контекстов обретает смысл понятие института, который, по мысли польского антрополога, представляет собой не что иное, как иерархично устроенную элементарную единицу общества, объединенную, в том числе, политической деятельностью.

Другой описательный язык, широко используемый авторами, — это язык структурного функционализма, который был применён относительно религиоведения, в первую очередь, Робертом Белла, популяризатором понятия «гражданская религия». Для Белла витально важно следующее положение: гражданская религия не культ, отпускаемый жреческим сословием. Ей не требуется некоторый «пласт» общества для инспирации самой себя — напротив: она прямо апеллирует ко всему обществу в целом, равно как и учредительная хартия. Но, в отличие от хартии, она является тем звеном политического процесса, который мобилизует и придает практическое оформление требованию, с политической точки зрения, диктуемому хартией. Обе концепции взаимно дополняют друг друга, тем самым предоставляя удачную оптику для анализа политического контекста конкретного общества со всеми его особенностями.

Тора: миф об Исходе как отправная точка политической власти

Еврейская идентичность на протяжении веков основывалась на текстах Священного Писания — Торы — ставшей одновременно и правовым, и политическим источником властных отношений на земле Ханаана [Heine : 1921]. Сформировав своеобразную этическую картину мира, Моисеев закон стал, таким образом, благодатной почвой для разного рода интерпретаций текста Писания, которые впоследствии легли в основу законодательной базы, через которую осуществлялось *политическое* управление землей, находившейся под контролем Иудеи.

Вообще сюжет Исхода в широком смысле давал евреям (и до сих пор дает некоторым из них) возможность осознать свою историю не как некоторую последовательность стохастичных по своей сути событий: Исход прямо трактуется как сингулярная, начальная точка подлинной еврейской истории, какое обличие ни получило то или иное событие [Тюменев : 1922, С. 188]. Исход мнится как начало прямого (Исх.: 3:7-8) общения с Богом: «И сказал Господь: Я увидел страдание народа Моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его и иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную, где течет молоко и мёд, в землю Хананеев, Хеттеев, Аморреев, Ферезеев, Евеев и Иевусеев». Более того, сама книга рождает *миф о богоизбранности* еврейского народа (Исх.: 4:22), чья история не только неразрывно связана с землей, в которую Бог ведет иудеев, но и со специфическим местом в судьбе всего человечества: «Так говорит Господь: Израиль [есть] сын Мой, первенец Мой».

Сюжет об Исходе позволил гарантировать стабильность положения первосвященников, которые мыслились в качестве «проводников» божественного слова в этом мире, в то время как царь стал «гарантом» выполнения божественной воли через установление конкретных законов, которые могли бы запретить некоторые действия как этически неприемлемые (например, те, что претворил в жизнь Манассия). Таким образом, царь Иосия решил [История еврейского... : 2001] сразу две задачи:

политически укрепил Иудею и вновь актуализировал инаковость окружавших страну язычников через определение еврейства как выполнения божественных заповедей, данных *только евреям*. Более того, деятельность Иосии в качестве реформатора сохранила иудаизм в его наиболее ортодоксальной форме.

Однако будет ошибочным предположение, что миф об Исходе был неким сюжетом, имевшим *практическую*, т.е. политико-культурную, ценность только в древние времена. С закатом царства Иосии случился закат Иудеи как политически независимого государственного образования, а позже евреи вообще были рассеяны по всему миру, вдали от своей родины (показательно, что во многом рассеянию положило начало восстание Бар-Кохбы, имевшее не только религиозные, но и политико-правовые мотивы: в частности, сохранился [Документы периода...] ряд документов, свидетельствующих о весьма успешной законотворческой деятельности восставших). Как бы то ни было, мифологические рецепции укоренились в сознании евреев настолько, что стали, фактически, составной частью любого культурного контекста, в котором жили евреи.

Тора, таким образом, через рецепцию и последовательную интеллектуальную, буквально — герменевтическую работу, становилась своеобразным *учреждающим* мифом еврейского народа как, с одной стороны, богоизбранного, поскольку лишь евреи были избраны для *прямого общения с Богом* [Жуков : 2010]; с другой стороны, евреи, по сути, оказались в ситуации парадоксальной «исторической тропы зависимости»: если в Ханаане они соседствовали с язычниками, отношение к которым, в целом, выражалось в предельной неприязни (за исключением некоторых промежутков времени, сменяемых, впрочем, периодом великого религиозного подъема), то эпоха галутной жизни, по сути, лишь усилила это противостояние двух инаковостей: еврейской и христианской (или мусульманской, в зависимости от места пребывания общины) [Liebman, Katz : 1997].

Гражданская религия как коммуникативная среда

Если этатистский [Liebman, Don-Yehiya : 1983, С. 23] проект, который, по мысли Давида Бен-Гуриона, должен был стать объединяющим для израильского общества, провалился [Liebman, Don-Yehiya : 1983, С. 23], то тот, которым правительство с переменным успехом пользуется сейчас, представляется более успешным. Если изначально, как указывалось в работе несколько ранее, атрибуты галутной жизни вызывали у первых правительств раздражение, то на определенном этапе данная атрибутика стала тем фактором, который обнаружил интеграционный и, во многом, консолидирующий потенциал. Примерно в конце пятидесятых [Liebman, Don-Yehiya : 1983, С. 134] годов риторика официальных лиц меняется, и они начинают апеллировать не к необходимости преодоления «налета» галутных практик (как, к примеру, было с идишем, который, как указывает [Бер Левинзон : С. 206] Левинзон, стал маргинальным, буквально табуированным, и на первых порах государственного строительства молодой еврейской страны активно вытеснялся ивритом, иногда — насильно), а к

общей исторической памяти всего еврейского народа, чья культура и идентичность были сохранены в галуте несмотря на попытки интегрировать еврейское сообщество. Иными словами, фундаментально отказываясь от риторики неприятия своего прошлого, правительство Израиля последовательно переходит к практике *выстраивания преемственности* всей еврейской политической истории: от периода Храма, затем — галута, а после — возвращения на землю Авраама, Исаака и Иакова. Правительство с этих пор буквально задает [Elazar : 1982] устойчивый общественный паттерн, придавая развитию еврейской политической истории *телеологическую аргументацию*, предлагая вместо «дробления» общества на «кластеры» (сионистский, ортодоксальный, демократический и т.д.) единую цель: *построение не некоего Израиля на земле у горы Сион, но — построения государства «еврейского народа» в его исторической преемственности и общей культурной памяти*. Что характерно, социологические исследования [Elazar : 1982, С. 13] указывают на подавляющее принятие (до 83 % респондентов) обществом возможности выстраивания именно «еврейского» Израиля, при этом дефиниция еврейства, по сообщениям [Elazar : 1982, С. 15] все тех же респондентов, могла иметь совершенно разную подоплеку: от права крови и рождения до исключительно галахических норм. Показательно, что Белла, о котором говорилось ранее, последовательно аргументировал существование институционализированной гражданской религии именно через преемственность культурно-исторических универсалий, о которых говорят официальные лица государства.

Гражданская религия Америки, по мнению того же Белла, на символическом уровне обнаруживает себя и в символике: флаг США, государственная эмблема — все это служит цели постоянной актуализации «гражданско-религиозного мифа» о построении свободного общества под руководством отцов-основателей. Чем в этом смысле примечателен Израиль? Возвращая «хартию» мифа об Исходе в регулярную политическую повестку, в Основном законе о еврейском характере Израиля парламент указывает на официальную символику государства, флагом которого является¹ белое полотно с «щитом Давида»², по своей форме напоминающее *обрядовую накидку*, талит³, надеваемую лишь в особо торжественных случаях; а гербом — культовый подсвечник, стоявший, по преданию, в Храме, менора, выплавку которой Бог заповедовал⁴ Моисею. Что интересно, менора, согласно

¹ Israel — History of the National Flag [Электронный ресурс]. URL: http://www.crwflags.com/fotw/flags/il_hist.html. (Дата обращения: 05.06.2020).

² Происхождение этого символа в качестве еврейского культового (как, впрочем, и национального) не является до конца ясным. Наиболее древнее упоминание схожей с государственной инсигнией символики мы можем найти в «Песни песней», авторство которого приписывается царю Соломону: «Я — нарцисс Шарона, лилия долин! Как между тернами лилия, так подруга моя между дев» [Песн. 2:1—2].

³ *Талитом* принято называть особую накидку, которой покрывают голову во время чтения наиболее важных утренних и праздничных молитв. Хотя этого слова нет в Торе, в ней, все же, присутствует описание данного молитвенного одеяния [Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. — М.: Большая российская энциклопедия, 2004—2017].

⁴ «...чеканный должен быть сей светильник; стебель его, ветви его, чашечки его, яблоки его и цветы его должны выходить из него; шесть ветвей должны выходить из боков его: три ветви светильника из одного бока его и три ветви светильника из другого бока его; три чашечки наподобие миндального цветка, с

библейскому повествованию, была заповедована *именно во время событий Исхода*.

Попытка имплементации гражданской религии в политическую систему Израиля позволила государству не только несколько сгладить политические противоречия, но и перенести прения «с улиц» в парламент. Характерной чертой политической культуры израильского общества являются парламентские традиции в том смысле, что ожесточенная парламентская борьба — черта, неизменно присущая¹ политическому процессу в Израиле. В этом смысле гражданская религия, позволившая создать *единое коммуникативное поле*, в котором существуют политические организации, стала, по сути, «отправной точкой» политической борьбы без применения насилия, но все с теми же непримиримыми позициями по ключевым политическим вопросам. Говоря проще, политическая борьба отныне стала представлять собой (за исключением более частных вопросов, которые суть «производные» от более широких) борьбу за право определения еврейства, а также право *дать дефиницию еврейского национального государства*.

Таким образом, иудаизм становится формой «гражданской религии». Иными словами, общественная жизнь светского еврейского государства становится «неосаддукейской»²: общественные ценности сращиваются с религиозными ценностями.

Литература

Бер Левинзон И. Идиш — это испорченный жаргон // Мендес-Флор П., Рейнхарц Й. Указ. соч.

Большая российская энциклопедия: [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. М.: Большая российская энциклопедия, 2004 — 2017.

Документы периода восстания Бар-Кохбы // Русская апокрифическая студия [Электронный ресурс]. URL: http://apokrif.fullweb.ru/kumran/bar-hoba_docs.shtml.

Жуков А.В. Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности // Вестник Чит. Гос. Ун-та, 2010. № 3.

История еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера. М.: Мосты культуры, 2001.

Тюменев А.И. Евреи в древности и в средние века. Петербург, 1922.

Elazar D.J. (1982) Religious Parties and Politics in the Begin Era. In: Freedman, R.O. (ed.) Israel in the Begin era. New York: Praeger.

Heine H. Der Rabbi von Bacharach (Der Rabbi von Bacharach). Berlin: Cuphoriion Verlag, 1921.

Liebman C, Katz E., ed. The Jewishness of Israelies. Albany. NY: State University of New York Press/SUNY Series in Israeli Studies, 1997.

Liebman C.S., Don-Yehiya E. (1983) Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State. University of California.

яблоком и цветами, должны быть на одной ветви, и три чашечки наподобие миндального цветка на другой ветви, с яблоком и цветами» [Исх. 25:31-36].

¹ Парламентаризм и демократия в незападных обществах (материалы дискуссии), «Восток», №6 (1992), №1 (1993).

² *Саддукеи* — религиозная организация, которая в период после вавилонского пленения сумела сосредоточить в своих руках не только духовную, но и светскую власти на Иудеей, поскольку сумели предложить проект «адаптации» Моисеева закона к реалиям того времени [Elazar : 1982, С. 120].

ДАР ЖИЗНИ И СВОБОДА КАК ЦЕННОСТИ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА В МИРЕ НАУКИ И ТЕХНОЛОГИЙ — ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ДОМЕНИКА ЛЕКУРА

Соколов Р.В.

Соколов Роман Васильевич

священник, магистр теологии, аспирант, преподаватель РХГА, клирик Тихвинской епархии Санкт-Петербургской митрополии РПЦ МП, Санкт-Петербург, Россия, prihod.pokajanie@yandex.ru

Аннотация.

Исследуется отношение в христианстве к ценностям Дара Жизни и Свободы. Обозначена проблема трансформации ценностных ориентаций в постсекулярном обществе на фоне развития науки и техники. Предлагается к обсуждению анализ формирования отношения к развитию науки и техники в христианстве: исторически иллюстрируется, как решался вопрос о человечности зародыша; теологический дискурс о свободе биокатографистов и технопророков в вопросе появления постчеловека. Основой исследования выбран оригинальный текст современного французского философа, переведённый автором: «Posthuman Man. Technologie et vie», Dominique Lecourt. Paris, 2003 (Постчеловек. Технологии и жизнь, Доменик Лекур. Париж. 2003).

Ключевые слова:

ценности, ценностные ориентации, церковь, христианство, дар жизни, свобода, постсекулярное общество, теология, наука и технологии, постчеловек, биокатографисты, технопророки, трансформация.

THE GIFT OF LIFE AND FREEDOM AS VALUES OF A POST-SECULAR SOCIETY IN THE WORLD OF SCIENCE AND TECHNOLOGY — THEOLOGICAL DISCOURSE BY DOMINIQUE LECOURT

Sokolov R.V.

Sokolov Roman Vasilyevich

priest, Master of theology, post-graduate student, teacher of the Russian Orthodox Church, cleric of the Tikhvin Diocese of the St. Petersburg Metropolia of the ROC MP, St. Petersburg, Russia, prihod.pokajanie@yandex.ru

Abstract.

The attitude in Christianity to the values of the Gift of Life and Freedom is investigated. The problem of transformation of value orientations in a post-secular society against the background of the development of science and technology is outlined. It is proposed to discuss the analysis of the formation of attitudes to the development of science and technology in Christianity: - historically illustrated how the issue of the humanity of the embryo was resolved; - theological discourse on the freedom of biocatostraphists and techno-prophets in the issue of the appearance of the posthuman. The research is based on the original text of a modern French philosopher, translated by the author: "Posthuman Man. Technologie et vie",

Domenic Lecourt. Paris, 2003 (Posthuman.Technology and life, Dominique Lecourt. Paris. 2003).

Keywords:

values, value orientations, church, Christianity, the gift of life, freedom, postsecular society, theology, science and technology, posthuman, biocastrophists, techno-prophets, transformation.

Президентом Российской Федерации В.В. Путиным в России 2021 год объявлен Годом науки и технологий. Интенсивное развитие науки и технологий, необратимо, а зависимость от них современного человека трансформирует ценностные ориентации. Поэтому нам видится актуальным предложить к обсуждению анализ формирования отношения к развитию науки и техники в христианстве.

Определим общемировые признаки постсекулярного общества. В настоящее время на земле обитает семь миллиардов человек и большинство из них 6,8 миллиарда придерживаются той или иной религии. Нерелигиозными называют себя 11% населения планеты. Большинство не религиозных людей — это агностики и лишь незначительное меньшинство, 2 % — атеисты. Процентное соотношение атеистов к населению земли постоянно уменьшается [Мелтон, Бауманн : 2010].

Мир становится всё более религиозным. Влияние религии на социально-политические процессы увеличивается. Растёт интерес к религиозным практикам. Участие в религиозных ритуалах и обрядах становится всё более массовым. Самыми многочисленными собраниями являются не светские действия: политические демонстрации, спортивные соревнования или рок-фестивали, а богослужения и паломничества, и поклонение реликвиям. Мир поделён между крупными религиозными системами. Не оппозиция атеизм религия, а конкуренция основных религиозных систем друг ко другу будет определять будущее цивилизации ...» [ПОСОКХ: 2019].

Определяющим качеством постсекулярного общества в Российской Федерации является мирное сосуществование и дружеское проживание представителей различных религиозных взглядов и национальностей, где грамотно выстроенная государственная политика межконфессионального и межнационального взаимодействия при сотрудничестве лидеров духовенства и верующих ведущих религиозных движений служит обеспечением конструктивного развития общества во всех сферах жизнедеятельности.

Подробнее о гипотезе постсекулярного общества и особом возрождении христианства и возвращения к национальной идее находим у д.ф.н., профессора Д.К. Богатырёва, ректора и автора уникального образовательного проекта «РХГА» в Санкт-Петербурге, где образовательная и воспитательная концепция, предполагает приобщение учащихся к ценностям посредством погружения в христианскую культуру.

Д.К. Богатырев, констатирует:

– следствием того, что ценности исполняют функции категорий духовной жизни, является явная или по большей части не замечаемая аксиологическая окрашенность всего мира культуры [Богатырёв : 2015];

– между авраамическими и мировыми религиями имеется сфера взаимодействия — ценности и в тоже время отмечает определяющую роль православия в сохранении и привитии ценностных ориентаций [Богатырёв : 2015] .

Но вопреки развитию религиозности в мире ценностные ориентации в постсекулярном обществе переживают некую трансформацию. Человечество оказалось на заре постчеловечества или появления постчеловека, [Богатырёв : 2015] что обусловлено интенсивным развитием науки и техники. Современные достижения науки и техники в области создания искусственного интеллекта и биологической жизни ставят перед учеными и широкой общественностью этические вопросы о даре жизни, как высшей ценности человечества, о свободе и её ограничения технологиями. Анализировать процесс формирования отношения к этим вопросам призвана наука теология.

В теологическом аспекте рассмотрим данную проблематику у нашего современника, французского философа — Доминика Лекура, взяв труд на оригинальном языке «Posthuman Man. Technologie et vie", Domenic Lecourt. Paris, 2003 (Постчеловек. Технологии и жизнь, Доменик Лекур. Париж. 2003).

Доменик Лекур привлекателен своими работами, где ставит под сомнение отношения, существующие между научной мыслью, которая способствует производству новых знаний, и другими формами мысли — религиозной, правовой, моральной, политической и художественной, — которые управляют жизнью людей в обществе. Он предлагает в *Contre la peur* (1990) «этику исследования», которая возвращает место нашему самому ценному активу: критическому духу. Автор развивает концепцию свободы, которая идет вразрез, как с эгоистичным индивидуализмом, так и с либертарианским морализмом. [Лекур : 2021] Особенно выбранная работа нам интересна обнаруженным в ней теологическим дискурсом, что является предметом нашего исследования.

Доменик Лекур, в поиске путей решения философского вопроса, ставшего риторическим и определяющим в области биоэтики пишет:

– «Является ли человеческий эмбрион человеком?»

Этот вопрос наполнен огромной страстью, потому что определенный образ жизни, свойственный христианскому Западу, искал оправдания своему моральному биологическому поведению — обращаясь ко времени зарождения природы Человека в соответствии с планом Бога-Творца.

Исторический экскурс будет полезен, чтобы внести ясность в данном вопросе. В христианской культуре, вопрос о человечности зародыша связан с вопросом обретения души, что содержит в себе духовный принцип божественного замысла, происхождения. Эта проблема не нова и в древней традиции не имела единодушного решения. Среди отцов Церкви разгорались жаркие споры по этому поводу. Те, которые более или менее напрямую связаны с традицией.

Разделяя взгляды Аристотеля, отцы Западной Церкви — святой Иероним и святой Августин в 4 веке, считали: что душа не может жить в не развитом теле. Следовательно, будет "отложенное приобретение". Позицию по-прежнему поддерживает святой Фома Аквинский, который в 13 веке, официально интерпретировал позиции Аристотеля и уточняет хронологию: душа, по его словам, приходит к зародышу мужчины через сорок дней, в женский эмбрион через восемьдесят дней.

С другой стороны, есть те, кто ссылается скорее на стоические традиции, как в учении у святого Василия Великого или Григория Нисского — отцы Восточной Церкви 4-го века. Они считают, что душа появляется во время зачатия, вводится в матку с оплодотворением. Данная позиция, которая была поддержана Альбертом Великим в 13 веке и будет сформулирована в 1588 г. Римским Папой, Сикстом V, (с 1585 по 1590 г.) в булле «*Effraenatanl*», отвергнутой Римским Папой в 1591 г. Григорием XIV. Альфонс-Мари де Лигуори в XVII веке, один из магистров нравственного богословия Католической Церкви, принимает томистскую доктрину отложенного приобретения. Победа тезиса об одновременном приобретении, оформленного Папой Римским Иоанном Павлом II датируется только концом XX века!» [Lescourt : 2003].

Итак, данное решение привело к единодушному выражению христианской богословской позиции, объединив духовенство и верующих Церкви Востока и Запада во всём мире:

– богословский тезис о том, что жизнь начинается с момента зачатия и таинственно бессмертная душа даётся Богом, соединяясь с телом ребёнка в материнской утробе.

Формулируя свое отношение к широко обсуждаемым в современном мире проблемам биоэтики, в первую очередь к тем из них, которые связаны с непосредственным воздействием на человека, Церковь исходит из основанных на Божественном Откровении представлений о жизни как бесценном даре Божиим, о неотъемлемой свободе и богоподобном достоинстве человеческой личности, призванной «*к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе*» (Флп. 3. 14), к достижению совершенства Небесного Отца (Мф. 5. 48) и к обожению, то есть причастию Божеского естества (2 Пет. 1. 4) [Основы социальной... : 2000].

Русская Православная Церковь настаивает на распространении прав человека на человеческие эмбрионы и том, что их жизнь должна быть защищена законом, заявил председатель Отдела внешних церковных связей (ОВЦС) Московского патриархата митрополит Иларион (Алфеев).

«Мы признаем за эмбрионом те же права, что и за родившимся человеком, мы настаиваем, что понятие прав человека должно распространяться и на эмбрионы. Соответственно, мы считаем недопустимыми манипуляции с эмбрионами, мы считаем недопустимым использование эмбрионов в качестве биоматериала. Мы считаем, что жизнь человеческого зародыша должна быть законодательно защищена. И наша задача заключается в том, чтобы дать возможность родиться тем, кто имеет на

это полное право», — сказал митрополит в субботу в передаче "Церковь и мир" на телеканале "Россия 24".

Ранее пленум Межсоборного присутствия Русской православной церкви (РПЦ) принял документ "О неприкосновенности жизни человека с момента зачатия" [митр. Иларион (Алфеев) : 2021]. В нем излагается позиция церкви в отношении эмбрионов и их прав, а также канонические аспекты пастырского отношения к абортам.

Церковь считает, что любое посягательство на эмбрион с целью его уничтожения, является преступлением против потенциальной личности человека — тягчайшим грехом убийства и нарушением нравственных законов — свободы личности.

Современная наука открывает мир окружающей природы, устройство Вселенной и самого человека в новых ракурсах и аспектах, поэтому смысл и назначение человеческой жизни находят новые мотивы для постижения в свете христианского учения: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1:19-20).

Как отмечается в ответствующем разделе «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» (XII. 1), целый комплекс этических проблем, которых не знала традиционная медицинская этика, ставит перед обществом развитие современной биомедицины: «Бурное развитие биомедицинских технологий, активно вторгающихся в жизнь современного человека от рождения до смерти, а также невозможность получить ответ на возникающие при этом нравственные проблемы в рамках традиционной медицинской этики вызывают серьезную озабоченность общества. Попытки людей поставить себя на место Бога, по своему произволу изменяя и “улучшая” Его творение, могут принести человечеству новые тяготы и страдания. Развитие биомедицинских технологий значительно опережает осмысление возможных духовно-нравственных и социальных последствий их бесконтрольного применения, что не может не вызывать у Церкви глубокой пастырской озабоченности» [Основы социальной... : 2000].

Биомедицинские открытия и новые технологии ставят острые этические вопросы перед обществом и Церковью. Эти вопросы требуют взвешенных ответов, которые должны быть даны в согласии с христианским вероучением, отражать христианское отношение к человеческой личности, ценности человеческой жизни [игумен Агафангел (Гагуа) : 2021] и свободы.

Обратимся в понимании свободы к рассуждениям Святейшего Патриарха Кирилла:

«Сегодня свобода понимается главным образом как свобода выбора. Конечно, свобода выбора — это важная характеристика человеческой природы, одно из проявлений образа Божия в человеке. «Человек стал боговидным и блаженным, будучи почтен свободой (αὐτεξουσίῳ)» [Нисский : IV]. Смысл этой свободы заключается в том, чтобы человек сам добровольно, а не по принуждению жил в общении с Богом. В зависимости от самоопределения свободной личности образ Божий в человеке может

помрачаться или все более выявляться... Свобода поставлена Богом на службу человеческому благу. Осуществляя ее, человек не должен причинять зла самому себе и окружающим. Следовательно, человеку не обойтись без помощи Бога и тесного сотрудничества с Ним, так, как только Он является источником всякого блага.

В человеческой истории выбор людей и обществ в пользу зла приводил к потере свободы и огромным человеческим жертвам. И сегодня человечество может стать на тот же путь, если такие безусловно порочные явления, как аборт, самоубийство, разврат, извращения, разрушение семьи, культ грубости и насилия, перестанут получать должную нравственную оценку и будут оправдываться с опорой на искаженное понимание свободы человека. Слабость института прав человека в том, что он, защищая свободу выбора (αὐτεξουσία), все менее и менее учитывает нравственное измерение жизни и свободу от греха (ἐλευθερία). Общественное устройство должно ориентироваться на обе свободы, гармонизируя их реализацию в публичной сфере. Нельзя защищать одну свободу, забывая о другой. Свободное стояние в добре и истине невозможно без свободы выбора. Равно и свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу» [Патриарх Кирилл (Гундяев В.М.) : 2008].

Итак, свобода, как ценность в христианском понимании предполагает свободу от зла. Грех — это попадание мимо цели — промах, а цель святость — путь к достижению блаженства — «Он сказал: *блаженны слышащие слово Божие и соблюдающие его*» (Лк. 11-28). Источником святости является Бог. Подлинная Свобода от зла возможна в Богообщении — в земной жизни и вечности: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

У Доменика Лекура свобода личности и человечества в целом, находится в зависимости от развития науки и техники и обусловлена двумя противоположными богословскими концепциями, которые задают тон дискуссии в вопросе появления постчеловека:

– биокатострофизм — научная концепция из области Западной теологии, философии, богословия, в которой ученые считают, что исчезнет биологический вид человека в результате развития технологий. Технологии и свобода человека несовместимы. Интенсивное развитие техники, уводит от Бога и приводит к идолопоклонству, когда творение Бога поклоняется предметам своего создания. Создание искусственного интеллекта необратимо и приведет к зависимости от роботов и в конечном счете к конфликту, гибели и исчезновению человечества в его современном биологическом виде. Биокатострафисты считают, что постчеловек, станет дьявольской «Пантомимой Бога» в стремлении создать человека, как это совершил Творец; Постчеловек — тот, кто противостоит Творцу — Антихрист;

– технопророчество — научная концепция или теология науки и техники (технотеология) утверждает, что появится новый совершенный вид бессмертного человека — Божественный постчеловек. Любое развитие наук и искусств благословлено и является естественным стремлением человечества перейти к первоначальному состоянию человека до грехопадения — райскому

состоянию Адама — совершенного человека, равного, подобного Богу — Творцу.

Постчеловек у Доменика Лекура — человек бесстрастный, свободный от инстинктов и рабского труда ради самообеспечения, свободный в желаниях, нравственно совершенный без патологий и каких-либо телесных, духовных и душевных изъянов, обладающей высоким интеллектом, всесторонне талантливым. Мечта ученых — постчеловек — вечно молодой, безболезненный, бесстрастный, всесовершенный и одарённый сверхспособностями, подобный Богу, а главное бессмертный [Lescourt : 2003].

Доменик Лекур не выражая собственной позиции, поясняет противоположные взгляды:

– биологические катастрофисты, которые призывают нас собраться с мыслями перед неизбежностью конца света или, по крайней мере, конца человечества, и просят нас вернуться к нашим ценностным ориентирам, пока не поздно, инженеры противопоставляют взгляды на будущее, которые оказываются противоположными, и не утопистскими, а оптимистичными. Среди них много тех, кто дали толчок технологической «революции» 1980-х годов, но есть и обладатели таких взглядов, например, мечта одного из них — А.М. Тьюринга, если выразить кратко: машина, модель которая превзойдёт человеческий разум, но обладающей собственной самостоятельностью, получит возможность вытеснить человеческую популяцию;

– технопророки объявляют о приходе беспрепятственных, освобожденных умов от физиологического тела (или иного искусственно воспроизводимого без участия человека, возможно биологического тела) освобожденного от страстей и присоединяющегося к бессмертию. Таким образом формируется с энтузиазмом тема «постчеловечества», эта тема активно культивируется через СМИ и кинематограф и Интернет особенно в США видит это с энтузиазмом. (последние 30 лет до появления интернет сети). Суть пророчества технопророков: "Пришествие искусственной жизни станет важнейшим историческим событием, где под искусственной жизнью подразумевается изучение искусственных систем, которые демонстрируют характеристики естественных живых систем. Технология микроэлектроника и геновая инженерия скоро дадут нам силы для создания новых живых форм, а также искусственных из силикона» [Lescourt : 2003].

Автор обращает наше внимание на следующий важный факт. По статистике мощности информационных технологий удваиваются каждые восемнадцать месяцев с 1980-х и каждый год с 1990-х. Учёным потребуются двадцать или сорок лет с 2000 года, чтобы преодолеть разрыв с мозгом человека, т.е. мы на заре эпохи — новой эры человечества, когда роботы, унаследовав наш интеллект, могут увеличить свои возможности буквально колоссальным образом. К 2030 году мы сможем производить устройства в триллион раз мощнее персональных компьютеров, то в конце 2099 г., «человеческая мысль будет в процессе слияния с миром разумных машин, который изначально был создан человеческим видом. Само понятие человека будет коренным образом изменено!» [Lescourt : 2003].

Давать комментарий после таких интересных умозаключений Доменика Лекура сложно, принимая во внимание, что подобного дискурса мы не встречали в отечественной теологии. Подлежит исследовать критические оценки Западных теологов и узнать мнения наших отечественных теологов и богословов. Нам импонирует, что философ занимает твёрдую позицию наблюдателя и стремиться к объективности и беспристрастности, изучает предмет всесторонне — из вне и изнутри, предоставляя читателю свободу выбора в определении прямо противоположных позиций, что особенно привлекательно для исследования, так как содержит в себе перспективу широкой дискуссии. Автор обращает наше внимание на то, что в недрах христианской богословской мысли данный предмет обозначен самым определённым образом.

В Московской Патриархии для решения вопросов, связанных с отношением Церкви к результатам науки и технологий, был создан в январе 1998 года на основании решений православной медицинской общественности, принятых на биомедицинской секции VI Международных Рождественских образовательных чтений, **Церковно-общественный совет по биомедицинской этике** [О Совете : 2021].

Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 13 апреля 2021 года упразднен. Этим же решением учреждена Синодальная комиссия по биоэтике — новая площадка для обсуждения и формирования ответов на актуальные вопросы в области биоэтики. Среди широкого спектра основных целей и задач Комиссии относятся:

– изучение с позиций православного богословия этических аспектов любых техногенных факторов, прямо или косвенно оказывающих, или могущих в перспективе оказать воздействие, на существенные аспекты личностного бытия человека и само его существование;

Начало положено и очевидно, как в вопросе о даре жизни Восточная и Западная Церковь, в чем, благодаря историческому экскурсу Доменика Лекура, мы убедились, будет вырабатывать единую позицию и в отношении вопроса свободы на заре эры постчеловечества.

На сайте Синодальной комиссии по биоэтике можно познакомиться с публикациями членов комиссии [О Совете : 2021]. Так в статье «Религиозно-этические проблемы искусственного интеллекта: экспертные оценки и позиция Ватикана», где протоиерей Александров Абрамов, в частности пишет о сложности вопроса (ИИ):

«Осмысление моральной стороны вхождения алгоритмов искусственного интеллекта (ИИ) в жизнь общества, как представляется, вступает в новую фазу. Романтический период завышенных ожиданий и чрезмерных тревог сменяется пониманием многогранности процесса взаимодействия человека и машин, что подразумевает пересечение собственно нравственного, правового, политического и утилитарного измерения.

По мере накопления научного знания становятся более очевидными как плюсы внедрения технологий ИИ в повседневную жизнь, так и ранее недооцененные новые угрозы. К их числу, в частности, относятся: социальная турбулентность, рост невротизации общества, цифровые преступления, злоупотребления, связанные с ограничением свобод и утратой идентичности» [прот. Александр Абрамов : 2020].

Руководящие документы Русской Православной Церкви в области биоэтики принимались достаточно давно. Развитие новейших биомедицинских, инженерных, компьютерных дисциплин ставит в повестку дня вопрос о необходимости богословского и практического осмысления новой технологической реальности [Абрамов : 2019].

Резюмируем наши рассуждения.

Вопреки возрастающей религиозности в мире и влиянию религиозных институтов и их интеграцию в общественную и частную жизнь людей, человечество столкнулось с трансформацией ценностных ориентаций, что происходит под влиянием интенсивного развития науки и технологий. Перед теологией встает вопрос — обоснования такого явления.

Постсекулярное общество в Российской Федерации свидетельствует миру о межконфессиональном и межнациональном взаимодействии и единстве в вопросе ценностей. Примером духовно-нравственного просвещения в приобщении к православной культуре может послужить успешный опыт 30-летней работы РХГА в сохранении традиционных ценностей.

Важным характерным качеством постсекулярного общества является пример мирного сосуществования и дружеского проживания представителей различных религиозных взглядов и национальностей в Российской Федерации, где авторитетным выразителем, свидетельствующем о важности сбережения традиционных ценностей — дара жизни и свободы, служит Русская Православная Церковь.

Развитие науки и техники неизбежно и обнаруживает очевидную трансформацию традиционных ценностных ориентаций, и в первую очередь таких определяющих качеств человечества, как Дар Жизни и Свобода.

С древнейших времен христианство рассматривает зачатие человека, как начало — дар жизни, что является высшей ценностью человечества! Во всём мире христиане считают, что зарождение человеческого существа является Даром Божиим, поэтому с момента зачатия всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно и нарушает человеческую свободу потенциальной личности в праве человека на жизнь!

Христианство защищает дар жизни и право на жизнь потенциальной личности в зародыше, где сжидится важнейшая и определяющая ценность свободы. Свобода, как ценность в богословском понимании предполагает свободу от зла. Грех — это попадание мимо цели — промах, а цель святость — путь к достижению блаженства. Источником святости является Бог. Подлинная Свобода от зла возможна в Богобщении — в земной жизни и вечности. Поэтому Русская Православная Церковь предостерегает

человечество от ошибок и в научных экспериментах призывает научное сообщество и общество быть бдительными и не допускать проявления зла, которое распространяется, когда нарушаются нравственные принципы человечества в отношении определяющих главнейших ценностей Дара Жизни и Свободы.

Появление биологической жизни путем клонирования, эксперименты биотехнологического синтеза — создание искусственного интеллекта, неоднозначны в оценке современников. В настоящее время проблема постчеловека привлекает внимание широкого круга представителей научного сообщества в силу предельной важности самого вопроса о будущем человечества, получающего весь спектр критических мнений: от восторженно-оптимистических оценок до апокалиптических диагнозов. Такой обширный диапазон мнений объясняется противоречивостью основных тезисов концепции в развитии науки и техники.

Перевод труда нашего современника — французского философа Доменика Лекура стал для нас очевидным открытием, так как подобного дискурса о теологии науки и техники (технотеологии) в отечественной теологической науке не прослеживается, что может стать определяющим ядром перспективной дискуссии.

Традиционные понятия не дают исчерпывающие ответы на современные достижения науки и техники, а они не однозначны. Широкое обсуждение данной проблематики в области теологии ставит перед современным научным сообществом сложную задачу — выработать и сформулировать адекватное отношение к результатам научно-технологического развития.

Литература

Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский: «Каждый зародившийся человек должен иметь по закону право на жизнь» // Русская вера. UTR: https://ruvera.ru/articles/mitropolit_volokolamskij_ilarion_pravo_na_zhizn (дата обращения 31.05.2021)

Абрамов А. Биоэтика и высокие технологии сквозь призму православного и католического учения: перспективы. Научная статья // Богословский сборник Тамбовской Духовной Семинарии Тамбовской епархии РПЦ МП. №6. 2019. С.16-28.

Александр Абрамов, прот. Религиозно-этические проблемы искусственного интеллекта. Экспертные оценки и позиция Ватикана // Официальный сайт Синодальной комиссии по биоэтике Русской Православной Церкви Московского Патриархата. 2020. UTR: <https://scbioethics.ru/raare428616> (дата обращения 31.05.2021)

Агафангел (Гагуа), игумен. Проблемы биоэтики и православное сознание // Научный богословский портал «Богослов.Ru». UTR: <https://bogoslov.ru/article/5516059> (дата обращения 31.05.2021)

Барбур И. Этика в век технологии (Ian Barbour ethics in the age of technology Barbour, 1998), перевод // Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.

Козлова Н.П. Техника, свобода и долг. История и философия науки и техники: учебное пособие // Пенза: РИО ПГСХА, 2006.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Издательство Московской Патриархии. М., 2000 г.

Патриарх Кирилл (Гундяев В.М). Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Издательство Московской Патриархии. М., 2008.

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа // Издательство: «Синописис». М., 2021. 1016 с.

Хабермас Ю. Расколдовывание религиозно-метафизических картин мира и возникновение современных структур сознания // Социологическое обозрение. Т. 9. № 1. 2010.

Хабермас Ю. Что такое «политическое». Рациональный смысл сомнительного наследия политической теологии (Сокращенный перевод под редакцией Дмитрия Узланера по изданию

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? // Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Весь Мир, 2002.

Щипков В.А. Доклад Русской экспертной школы //2018. Москва UTR: <http://www.russian-expert.ru/posle-cheloveka>. (дата обращения 15.04.2021)

Atlan H. La Science est-elle inhumaine? // Paris, Bayard, 2002.

Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West; ed. E. Mendieta, J. Vanantwerpen, C. Calhoun. The Power of Religion in the Public Spher // N.Y. Columbia University Press, 2011.

Dupuy Jean-Pierre. La Catastrophe ou la vie. Pensées par temps de pandémie // Seuil, 2021.

Dupuy Jean-Pierre. Pour un catastrophisme éclairé // Paris: Seuil, 2002.

Lecourt Domenic. Un homme, un post-homme. Technologie et Vie // Presses Universitaires de France, Paris, 2003.

Jonas Hans. Principe de responsabilité // Allemagne, 1990, Cerf.

Melton J. G., Baumann M. (German) Religious adherents of the world by continents and regions // Religions of the world: A comprehensive encyclopedia of beliefs and practices. Second edition. Santa Barbara, California; Denver, Colorado; Oxford, England: ABC-CLIO, 2010. P. lix. 3200 p.

Salomon Jean-Jacques. La survie de la science: une idée de jùtur // Paris, Albin Michel, 2000.

ПОСЛЕДНИЙ ЧЛЕН НОМИНАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ГРУППЫ БИБЛЕЙСКИХ ПРОРОКОВ

Сухоруков В.В.

Сухоруков Виктор Викторович

администратор, Интернет-портал «Социология религии» <https://sociologyofreligion.ru/>, Белгород, Россия, ORCID 0000-0002-5090-7343, verger@yandex.ru

Аннотация.

В статье коротко изложены накопленные знания из религиоведения (о библейских пророках) и социологии (о социальных группах). Систематизируя и критически исследуя их, автор использовал широкий набор общенаучных и частнонаучных (логико-социологических) методов: анализ и синтез, дедукция и индукция, определение понятий, комбинаторика, мысленный эксперимент. Обнаружено противоречие в православном предании: верующие называют последним пророком Иоанна Крестителя, но при упорядочивании социальной группы библейских пророков её последним членом является Иоанн Богослов. Предложено несколько вариантов исправления.

Ключевые слова:

Иоанн Предтеча; Иоанн Богослов; Откровение; логическая социология; социальная группа.

THE LAST MEMBER OF NOMINAL SOCIAL GROUP OF BIBLICAL PROPHETS

Sukhorukov V.V.

Sukhorukov Victor Victorovich

administrator, Internet-portal «Sociology of religion» <https://sociologyofreligion.ru/>, Belgorod, Russia, ORCID 0000-0002-5090-7343, verger@yandex.ru

Abstract.

The article briefly outlines the accumulated knowledge from religious studies (about biblical prophets) and sociology (about social groups). Systematizing and critically examining them, the author used a wide range of general scientific and particular scientific (logical and sociological) methods: analysis and synthesis, deduction and induction, definition of concepts, combinatorics, thought experiment. A contradiction was found in the Orthodox tradition: believers call the last prophet John the Baptist, but when ordering the social group of biblical prophets, its last member is John the Evangelist. Several fixes suggested.

Keywords:

John the Baptist; John the Evangelist; Revelation; logical sociology; social group.

Введение

Как социология религии может изучать тех, кто давно умер? Их невозможно опросить, за ними невозможно наблюдать, с ними невозможно экспериментировать. Значит, в арсенале социолога, не проживающего в Аэндоре, остаётся единственный метод — анализ документов, но в этом случае есть сильная конкуренция: изучая тексты пророческих книг (а также иные биографические источники и комментарии) в течение столетий, теологи и философы получили большую фору и авторитет.

Существует, однако, способ расширить исследовательский инструментарий, обратившись к методам логической социологии (ЛС), разработанной А.А. Зиновьевым: «Основные методы ЛС суть методы определения понятий, мысленного эксперимента и комбинаторики» [Зиновьев : 2002, С. 10]. Эти методы позволят решить следующие задачи: во-первых, определить ключевые понятия данной работы; во-вторых, на комбинаторном основании сформулировать некоторые возможные критерии упорядочивания номинальной религиозной группы библейских пророков; в-третьих, провести мысленные эксперименты по упорядочиванию в соответствии с разработанными критериями. Указанные задачи направлены на достижение цели — выяснить, кто является последним членом социальной

группы библейских пророков. Соответственно, объектом является социальная группа библейских пророков, предметом — её упорядоченность.

Вышеперечисленные частнонаучные (социологические) методы предполагают, с одной стороны, дедуктивное построение рассуждений и применение общенаучного метода анализа, с другой стороны, привлечение не только социологического, но и религиоведческого материала благодаря междисциплинарному характеру исследуемого явления, что диктует необходимость применения общенаучного метода синтеза и обращения к индуктивному подходу.

Библейские пророки

Следуя дедуктивным путём, покажем вначале общую картину религиоведческих понятий, используемых в данной работе (рис. 1), а затем последовательно рассмотрим каждое из них в связи с другими.

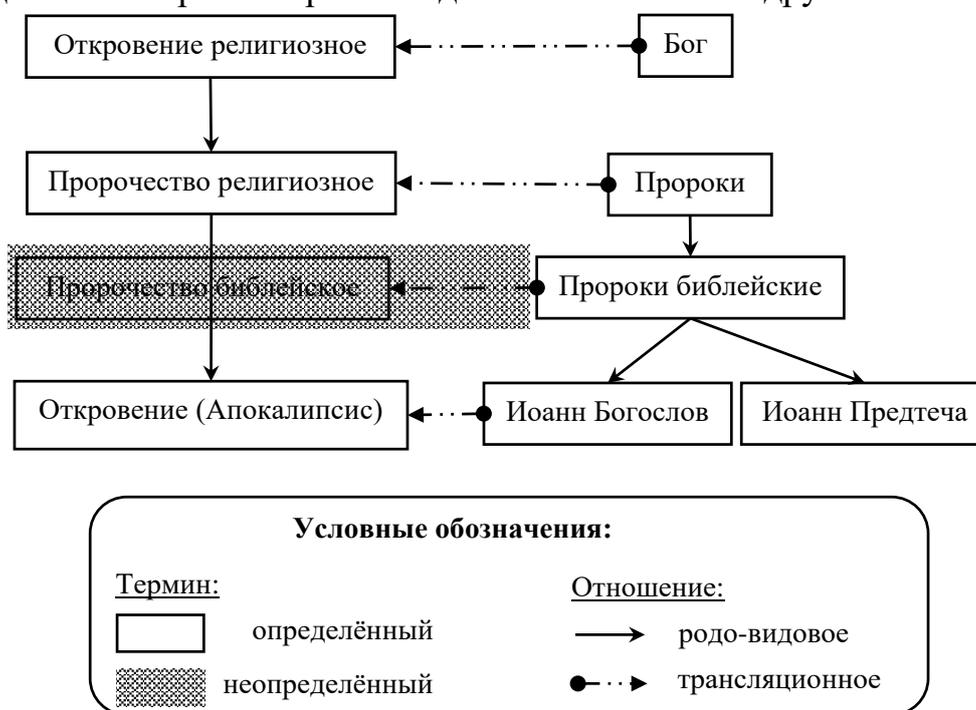


Рисунок 1. Понятия религиоведения

По поводу рис. 1 как целого иллюстративного инструмента необходимо сделать несколько предварительных замечаний общего характера.

Во-первых, о возможном влиянии личного мировоззрения на восприятие текста. Наличие слов «Бог», «Апокалипсис» или других религиозных терминов в определениях, критериях, результатах или иных частях данной работы может как означать, так и не означать объективное существование Бога или вообще чего-либо сверхъестественного. В настоящий момент наука как социальный феномен находится на той стадии исторического процесса, когда научные тексты следует писать нейтрально, чтобы они были одинаково приемлемыми для сторонников различных мировоззрений. Таким образом, встретив слово «Бог», религиозные читатели могут мысленно добавить перед ним «реально существующий» или любой другой эпитет, фигурирующий в их

вероучении, а нерелигиозные — «реально не существующий» (и, следовательно, поместить его в тот же ряд, в котором стоят Зевс, Эру Илуватар или всякий другой вымышленный персонаж).

Во-вторых, о признаке религиозности в некоторых понятиях. Понятие религиозного откровения, вероятно, не является тавтологией благодаря существованию таких нерелигиозных откровений, как признание в любви, каминг-аут, раскрытие тайны усыновления, шпионаж... Наличие пророчества религиозного предполагает существование пророчества нерелигиозного, иначе пророчество религиозное будет тавтологией. Словосочетание «пророчество нерелигиозное» в буквальном смысле, по-видимому, в дискурсе отсутствует, но его денотатом можно было бы полагать прогнозы погоды, цен на нефть, валютных курсов и т.д. Аналогично делению пророчества на религиозный и нерелигиозный типы можно было бы говорить о религиозном и нерелигиозном типах пророков. В «Энциклопедии религий», однако, признак религиозности указан только у пророчества и откровения, но не у Бога и пророков, которые их транслируют. Стоя на позициях функциональной парадигмы в религиоведении и, следовательно, выделяя гражданскую религию, светскую религию и т.п. (в данные категории могут быть включены коммунизм, атеизм, патриотизм, пацифизм и т.д.), религиовед может обнаружить соответственно гражданские или светские пророчества, гражданских или светских пророков.

Рассмотрев схему в целом, перейдём к анализу каждого термина, включённого в неё.

Естественным началом анализа является **Бог** — «одно из ключевых религиозных понятий, означающее некую объективированную сверхъестественную сущность, выступающую объектом поклонения. В число атрибутивных характеристик Б. входят совершенные качества: Б. является всемогущим, всеблагим, всеведущим, всепрощающим, вечным и т.п.» [Энциклопедия религий : 2008, С. 173]. При конкретизации этого понятия в конфессиональном русле была бы необходима корректировка рис. 1 путём смещения Бога вниз (под библейских пророков) и проведения стрелки родо-видового отношения от библейских пророков к Богу, ибо в христианстве Сын Божий не только является Богом, но и входит в число пророков благодаря, например, своему пророчеству о предательстве Иуды Искарота. В данный момент, однако, производить такую корректировку преждевременно, потому что дефиниция Бога абстрактна, а понятие библейских пророков ещё не исследовано.

Бог транслирует человеку или обществу «**откровение религиозное** — в монотеистических религиях непосредственное личное изъявление воли *Бога* как абсолютной истины, обычно оформляемое в текстах, имеющих священный статус» [Энциклопедия религий : 2008, С. 923]. Теоретически откровение религиозное может иметь какое угодно содержание, которое можно разделить, как и любую информацию, на две категории: декларативную (т.е. сведения о каких-либо фактах или событиях, произошедших в произвольных местах и временах) и процедурную (т.е. руководство к действиям: обличение народа и

правителя, военные хитрости, инструкции по оформлению храма и осуществлению культа и т.д.). Практически, однако, массовое религиозное сознание под откровением понимает то или иное конкретное пророчество в зависимости от культуры: в христианской культуре таковым является новозаветная книга Откровения, о чём будет сказано ниже при описании данной книги.

Видовым понятием по отношению к откровению является пророчество, всегда привлекавшее и сейчас продолжающее привлекать внимание как обычных людей, так и гуманитариев: теологов, религиоведов и других специалистов. Внимание это может быть апологетическим, нейтральным или скептическим: «Вообще, критики фактически отрицают сам феномен пророчества. На этом и основаны их главные аргументы: раз, мол, в книге предсказаны те или иные события, значит, она составлена после того, как эти события произошли» [Щедровицкий : 2014, С. 6]. В нашей работе принят нейтральный подход, в рамках которого изучению подлежит **«пророчество религиозное** — особый тип *религиозного опыта*, в ходе которого осуществляется передача *Откровения*, полученного сверхъестественным путем, непосредственное воззвешение *Богом* своей воли через избранных им людей (пророков, см. *Пророк*)» [Энциклопедия религий : 2008, С. 1017]. Данная информация представляет собой не предсказание о будущем, вырванное из контекста настоящего и прошлого, но предсказание, объясняемое совершёнными грехами и, как правило, сопровождаемое указанием на возможность избежать пагубной участи благодаря обращению к Богу и исправлению. Таким образом, пророчество является отрицательной обратной связью в социальной системе и потому — инструментом социального управления. Пророчество, впрочем, может выполнять и иную социальную функцию, а именно информирование верующих. Ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста, иеромонах Серафим (Роуз) пишет, что «первая часть книги Бытия — это пророчество о прошлом, потому что некому было видеть события, которые тогда совершались, и было откровение о них» [Таушев, Роуз : 2008, С. 23].

Далее следовало бы рассмотреть видовое понятие по отношению к пророчеству религиозному — **пророчество библейское**, но такой статьи в «Энциклопедии религий», к сожалению, нет, вследствие чего данное понятие вместе со своим возможным трансляционным отношением заштриховано на рис. 1. Социология религии, являясь частью религиоведения, могла бы дать свою дефиницию, но такой статьи в «Энциклопедическом словаре социологии религии», к сожалению, нет (равно как не существует статей «Откровение», «Пророк», «Апокалипсис» и т.д.). При отсутствии явного определения библейских пророчеств можно обратиться к неявному знанию, т.е. это «содержащиеся в Библии пророчества» [Рижский : 1987, С. 367] или пророчества, которые «оказались записанными в Библии» [Рижский : 1987, С. 5].

Видовым понятием по отношению к пророчеству религиозному является (с учётом вышеупомянутого, увы, неизбежного скачка в делении

понятия) **Апокалипсис**, который можно понимать в двух смыслах: «в узком смысле — А. Иоанна Богослова, заключительная книга *Нового Завета*, а в широком — жанр позднеантичной иудаистской, гностической и раннехристианской пророческой (пророческой) литературы» [Энциклопедия религий : 2008, С. 94]. В рамках данной работы избрано узкое понимание Апокалипсиса как конкретной книги, а не как литературного жанра. На рис. 1 трансляционная стрелка от Иоанна Богослова отражает наиболее распространённое мнение об авторстве новозаветного Апокалипсиса, а более подробно этот вопрос будет исследован ниже при описании Иоанна Богослова. Здесь уместно остановиться на вопросе о датировке этой книги, поскольку «Откровение Иоанна Богослова — произведение авторское, имеющее более или менее точную датировку и даже указание места его создания» [Баландин : 2006, С. 122]. Некоторые религиозные деятели связывают дату написания Апокалипсиса со ссылкой апостола Иоанна на Патмос «и относят это событие к 15 г. царствования Домициана (95-96 гг. по Р.Х.)» [Таушев, Роуз : 2008, С. 41]. В науке есть сходное мнение о том, что апостол Иоанн работал «над своим произведением около 90 года н.э.» [Пейгльс : 2014, С. 54]. Российское религиоведение располагает и более ранней датировкой, в соответствии с которой среди новозаветных книг «первым появилось в 68-69 Откровение Иоанна» [Энциклопедия религий : 2008, С. 167]. Зарубежная теология рассматривает возможные датировки в соответствии с временами правления Домициана, Веспасиана, Нерона [Гатри : 2005, С. 1476-1488]. Для цели нашей работы важна не столько точная дата, сколько тот факт, что все датировки расположены после Иоанна Предтечи и Крестителя.

Пророчество, как правило, не возникает само по себе, а попадает в коммуникативное поле общества посредством человека. Из этого правила, однако, есть исключения: пророчество о лабаруме Константина Великого, пророчество о гибели Валтасара, которое было только истолковано Даниилом, а передано — Богом посредством чудесной кисти руки. У нас нет задачи составить полный перечень исключений, поэтому предположим, что их меньше, чем подтверждений, поэтому в большинстве случаев необходимы **пророки** — «в *иудаизме, христианстве и исламе* избранные Богом люди, передающие Божественное *Откровение*» [Энциклопедия религий : 2008, С. 1016]. Если пророчество, как было сказано выше, является инструментом социального управления, то пророк в этом процессе выступает либо агентом, либо субъектом управления в зависимости от того, от чьего имени социальная группа пророков управляет верующими: если от имени Бога, то это агенты, иначе — субъекты. Разумеется, здесь может быть поставлена проблема маскировки субъектов под агентов в случае объективного отсутствия Бога, но в текущих социальных условиях эта гипотеза не может быть проверена.

Видовым понятием по отношению к пророкам являются «**пророки библейские** — в Ветхом и Новом Заветах — люди, наделенные провиденциальным даром, призванные возвещать Божественное слово; при

этом содержание вести и сам акт пророчества ставились в полную зависимость от воли *Бога*, призывающего к пророческому служению избранных (Ис. 55:11; Иер. 26:2; 1 Кор. 14:3; 2 Петр. 1:22)» [Энциклопедия религий : 2008, С. 1017]. В одной из своих книг М.И. Рижский с атеистических позиций рассказывает о «библейских пророках, т.е. о тех, чьи пророчества оказались записанными в Библии, главным образом в ее первом разделе, так называемом Ветхом завете» [Рижский : 1987, С. 5]. Акцентируется связь пророков с первым разделом Библии и в православном богословии: «В Ветхом Завете Бог постепенно открывал через пророков план спасения человечества и истинное ведение о Себе» [Кастальский-Бороздин, Белов : 2010, С. 28]. Важно, однако, подчеркнуть правоту «Энциклопедии религий» в том, что библейские пророки фигурируют в обоих разделах Библии. Ассоциация же пророков преимущественно с Ветхим Заветом вызвана, на наш взгляд, несколькими возможными причинами, из которых первая и вторая являются социальными (рис. 2).

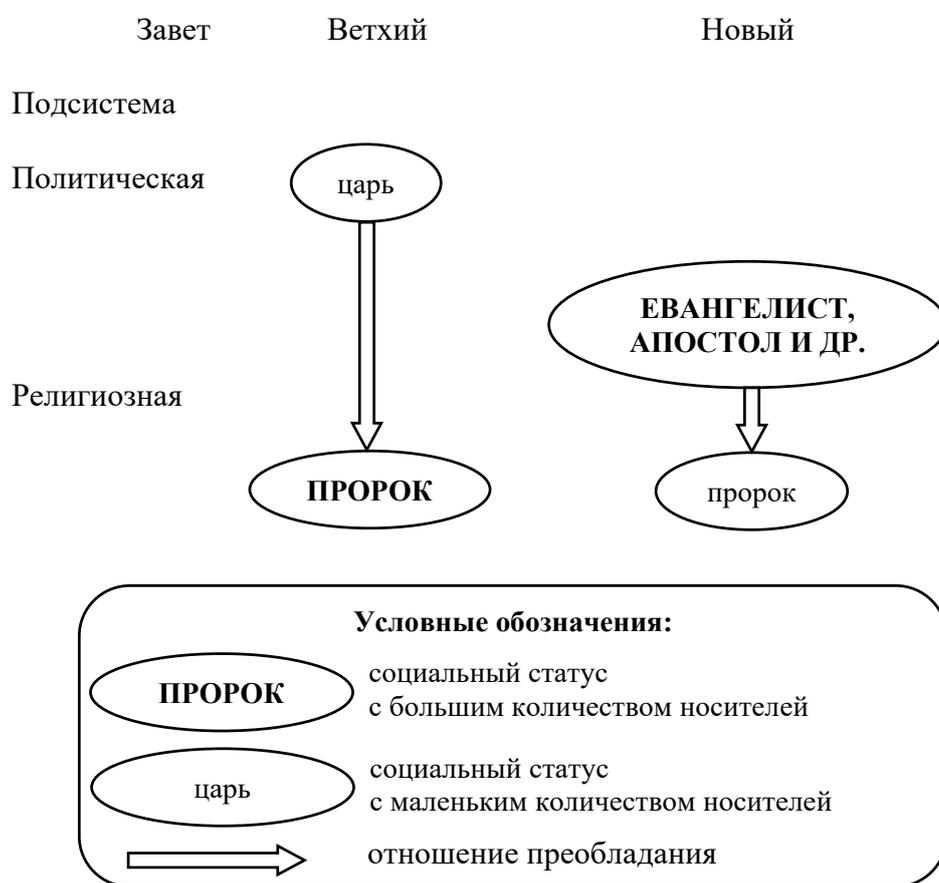


Рисунок 2. Социальные причины ассоциации пророков с Ветхим

Во-первых, в ветхозаветные времена количество пророков в обществе было больше, чем в новозаветные.

Во-вторых, в ветхозаветные времена не было более высоких социальных статусов в религиозной подсистеме общества, чем пророк (за исключением, возможно, статуса праотца, хотя в этом случае возникнет спор о том, к какой подсистеме он имел наиболее тесное отношение: религиозной, политической,

семейной и т.д.), а в новозаветные — были. Сын Божий, Креститель, апостол, евангелист — все эти социальные статусы, по-видимому, оказались более важными, чем статус пророка, вследствие чего доминируют над ним в дискурсе об одном и том же человеке, который имеет более одного статуса. Такую логику можно наблюдать, например, в ситуации с Иоанном Предтечей и Крестителем: «Иоанн Предтеча — это не только пророк, но и свидетель, т.е. не говорящий по слуху уха и по внушению сердца от Бога, но уже видящий Господа и говорящий, что видит: он уже свидетель, от слова «видеть». По сути, он совершает особое избранническое служение...» [Пророки Ветхого...]. В политической подсистеме общества ветхозаветных времён, однако, был более высокий социальный статус царя, который аналогично преобладал над религиозным статусом пророка, примером чего является Давид, бывший одновременно царём (2 Цар. 2: 4) и пророком (Деян. 2: 30), но сохранённый в дискурсе скорее как первый, чем как второй. Впрочем, достойных царей было меньше, чем достойных пророков, и потому в Ветхом Завете больше пророков сохранилось, чем было подавлено. В Новом Завете ситуация обратная: достойных носителей более важных социальных статусов было больше, чем пророков, вследствие чего они все были подавлены в дискурсе, и потому не существует в Новом Завете ни одной книги с названием по шаблону «Книга пророка...». Важно подчеркнуть, что речь идёт о преобладании в дискурсе, а не в социальной реальности, иными словами, вышеперечисленные социальные статусы не исключают друг друга. Тот факт, что Ной был праотцом, Давид — царём, Иоанн Предтеча — Крестителем, Иоанн Богослов — апостолом, не мешает им быть также пророками.

В-третьих, в ветхозаветном разделе Библии больше книг, в заголовке которых прямо указано на пророческий статус их авторов, чем в новозаветном (данная причина, вероятно, является объективным следствием двух предыдущих причин, но субъективно, т.е. с точки зрения психики читателя Библии, имеет самостоятельное значение: действительно, если в Ветхом Завете есть шаблон «Книга пророка...», в который подставлено более дюжины имён, а в Новом — нет, то это создаёт впечатление сильной связи между разделом Библии и соответствующим пророческим содержанием).

Необходим ещё один комментарий к рис. 2. Пустота в клетке политической подсистемы Нового Завета вызвана разделением Бога и кесарева (Мф. 22: 21), вследствие чего социальный статус из политической подсистемы общества не может подавлять социальный статус из религиозной подсистемы общества.

Видовым понятием по отношению к библейским пророкам является «**Иоанн Богослов** — христианский святой, апостол и евангелист» [Энциклопедия религий : 2008, С. 528]. Церковная агиография, описывая его изгнание на остров Патмос, утверждает, что «на том же острове написал святой Иоанн и Апокалипсис» [Жития ... Сентябрь : 2010, С. 588]. Это мнение утвердилось не только в религии, но и в религиоведении: «Во время этой ссылки была написана книга Откровения (*Апокалипсис*) И.Б.» [Энциклопедия религий : 2008, С. 529]. Религиоведение, впрочем, фиксирует

небесспорность такого утверждения, поскольку «авторство приписывается апостолу и евангелисту Иоанну, хотя уже в 3 в. возникли сомнения в этом» [Энциклопедия религий : 2008, С. 167]. Окончательно данный вопрос не решён, и «до сих пор специалисты так и не пришли к единому мнению о том, был ли автор Апокалипсиса четвертым евангелистом» [Баландин : 2006, С. 125]. Сомнения проявились в разногласиях при обсуждении вопроса о включении книги Откровения в Библию: «Критики полагали, что Апокалипсис написан неизвестным еретиком, а древнейшие апологеты отстаивали ее надежность: мол, пророчества написал Иоанн, ученик Иисуса, в дополнение к Евангелию от Иоанна» [Пейгльс : 2014, С. 9]. Зарубежная теология наибольшее внимание уделяет традиционному мнению с аргументами за и против него, но также рассматривает другие версии, которые, конечно, отвергнуты: Иоанн-старец, Иоанн-пророк, намеренный псевдоним, Иоанн Марк [Гатри : 2005, С. 1460-1475]. Православная оценка альтернатив более категорична: «Совершенно несостоятельно мнение, будто Апокалипсис написан каким-то «пресвитером Иоанном»... Ни на чем не основано мнение, приписывавшее написание Апокалипсиса Иоанну-Марку, то есть Евангелисту Марку. Еще более нелепо мнение римского пресвитера Кая (III в.), будто Апокалипсис написан еретиком Керинфом» [Таушев, Роуз : 2008, С. 39-40].

Видовым понятием по отношению к библейским пророкам является «**Иоанн Креститель (Предтеча)** — еврейский пророк 1 в. н.э. О нем известно преим. из четырех канонических *Евангелий*» [Энциклопедия религий : 2008, С. 531]. Возможно, ни до, ни между, ни после Евангелий нет «Книги пророка Иоанна», потому что Иоанну Предтече было некогда её писать, если всё время уходило на обличения и крещения, ловлю акрид и сбор дикого мёда, а также другие занятия, отражённые в богослужебной практике РПЦ (рис. 3).

На стѣхѡвнѣ стѣхѣры, гласъ ѿ:

Проповѣданиче хрѣтѡвѣ, ѿ крѣтителю, аггѣле, апѣле, мѣниче,
 прѣроче, прѣтече, свѣтѣильниче, дрѣже блѣжнѣи, прѣрѡкшвѣ печѣть,
 вѣ рождѣннѣхъ пречѣтнѣишѣи, ходѣтѣю вѣтхѡи ѿ нѡвѣи блѣго-
 дѣти, свѣтѣлый слѡва гласѣ, твоѣи мѣщѣннѣи ходѣтѣи стѣвѣ,
 мѣтѣвѣннаѣ тѣворѣнѣѣ кѣ бѣгу блѣгодѣтѣрѣбнѡму ѿсправнѣ.

Рисунок 3. Элемент общей службы Иоанна Предтечи [Минея общая : 2002, С. 31]

Для нашей цели ключевое значение имеет атрибут «пророков печать», т.к. именно этим словосочетанием обозначают заключительный элемент некоторой (ветхозаветной, новозаветной или библейской в целом) последовательности пророков, о чём будет сказано ниже при описании порядка в социальной группе.

Социальная группа

Некоторые социологические термины являются многозначными, синонимичными, неполно или неточно определёнными — при обращении к ним каждый раз возникает необходимость пространных рассуждений об их смысле или хотя бы каких-то (пусть даже кратких) пояснений, что имеет в виду автор. Хрестоматийным примером, вероятно, является социальный институт, который понимают как норму, практику, организацию... Такая же печальная участь постигла социологические понятия, приведённые в табл. 1.

Таблица 1

Понятия социологии

Сфера Тип	Социальная	Религиозная
Группа	Социальная группа	Религиозная группа
Общность	Социальная общность	Религиозная общность

Цитируя текст Г.И. Антипиной, сетовавшей на смешение понятий «социальная группа» и «социальная общность», Н.Б. Костина в 2001 г. констатировала, что «это было написано в 1982 г., с тех пор ситуация практически не изменилась» [Костина : 2001, С. 18-19]. Увы, даже сейчас, в 2022 г. темпы улучшения ситуации, скажем так, далеки от оптимальных.

Из анализа религиоведческих понятий следует, что библейские пророки являются религиозными деятелями, значит, их логичнее всего объединить в религиозную группу или религиозную общность.

Начнём с группы и рассмотрим следующую дефиницию: «**Группа религиозная** — относительно устойчивая совокупность людей (социальная общность), обладающих общими признаками религиозного сознания и религиозного поведения, имеющих общие интересы, цели, ценности и нормы, базирующиеся на определенном вероисповедании, его предписаниях и культе» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 74]. Здесь группа определена через общность, но есть и диаметрально противоположный подход — определять общность через группу: «**Социальную общность** можно определить как группу индивидов, являющихся субъектами социального действия, имеющих общие цели, ценности, интересы, совместная деятельность которых обеспечивается системой норм и образцов и обладает таким свойством, как «усиленный результат»» [Костина : 2001, С. 29]. Понятия вроде бы совсем разные, но содержат одинаковый набор предикатов, перечисленных в разном порядке: нормы, интересы, ценности, цели.

Пока с религиозной группой и социальной общностью нет полной ясности, обратимся к следующему понятию: «**Религиозная общность** — в широком, номинальном значении это совокупность людей, имеющих общие конфессиональные признаки» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 252]. Но при таком подходе религиозная общность совпадёт с социальной группой,

если социально значимым признаком будет конфессия или, точнее, конфессиональная принадлежность: «**Социальная группа** — объединение людей по общности социально значимого признака» [Осипов : 2015, С. 463]. Опять получается, что понятия, которые при первом взгляде на табл. 1 никак не связаны (т.е. расположены на диагонали таблицы), могут быть весьма сходными. Более того, возникнет совпадение и с другим понятием: «**Номинальная** (от лат. *nominalis* — именной, поименованный) **религиозная группа** — это условная, статистическая совокупность людей, выделяемая исследователем в целях анализа по какому-либо религиозному или конфессиональному признаку (напр., православные, католики, протестанты, мусульмане и т.д.)» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 74]. Чем отличается религиозная общность «в широком, номинальном значении» от номинальной религиозной группы, тоже неясно. Более того, неясно отличие между номинальной религиозной группой и номинальной социальной группой, выделенной по религиозному основанию: «Под **номинальной социальной группой** нами понимается совокупность людей, обладающих одним или несколькими одинаковыми признаками, но не осуществляющих согласованных действий, направленных на достижение общей цели... Всех христиан и мусульман мира мы также можем назвать номинальными социальными группами, так как у них есть одинаковые признаки: единое вероучение, система взглядов, одинаковые культовые действия» [Костина : 2001, С. 26].

У религиозной общности есть не только широкое номинальное, но и другое значение: «В более узком значении (исходя из общностного подхода отечественного исследователя Н.Б. Костиной) **религиозная общность** — это совокупность верующих, осуществляющих на основе единой доктрины совместную религиозную деятельность, направленную на достижение общих целей в специфических организационных и институциональных формах» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 253]. Сравним религиозную общность с социальной общностью в другом определении: «**Социальная общность** — совокупность людей, характеризующаяся условиями жизнедеятельности (экономическим, социальным статусом, уровнем профессиональной подготовки и образования, интересами и потребностями и т.д.), общими для данной группы взаимодействующих индивидов (социального класса, социально-профессиональной группы и т.д.), принадлежностью к исторически сложившимся территориальным общностям (городу, деревне, поселку), к тем или иным социальным институтам (семье, образованию, науке и т.д.)» [Осипов : 2015, С. 463]. Как видим, различий больше, чем сходств, но оба этих понятия представляют собой совокупности людей (в т.ч. верующих) с институциональным предикатом.

Гораздо больше общего у дефиниции социальной общности, данной Г.В. Осиповым, с определением «**социальных групп** как социально оформленных классов в смысле К. Маркса («Манифест Коммунистической партии») и В.И. Ленина («Великий почин») — больших общностей людей, выступающих субъектами социальных практик и отличающихся друг от друга

коллективными характеристиками» [Качанов, Шматко : 1996, С. 91]. И то, и другое основано на классовом подходе. Проблема, однако, состоит в том, что авторы последнего определения развивают подход, как они утверждают, исключающий существование социальных групп в процитированной форме, вследствие чего смысловой диапазон ещё больше расширяется...

Взглянув на табл. 1 и прочитав текст после неё, современный поклонник Шекспира, отсидевший карантин, мог бы воскликнуть: «Ковид на все четыре дома!» Действительно, на первый взгляд, никакой системы среди этих разнообразных трактовок нет, но всё-таки можно предположить следующую логику: социальная общность является видом социальной группы, религиозная пара соответствующих понятий повторяет ту же родо-видовую структуру, входя в первоначальные рамки социальной группы и при этом пересекаясь с понятием социальной общности (рис. 4). По-видимому, в рамках данной модели получают объяснение все сходства и различия между указанными понятиями.

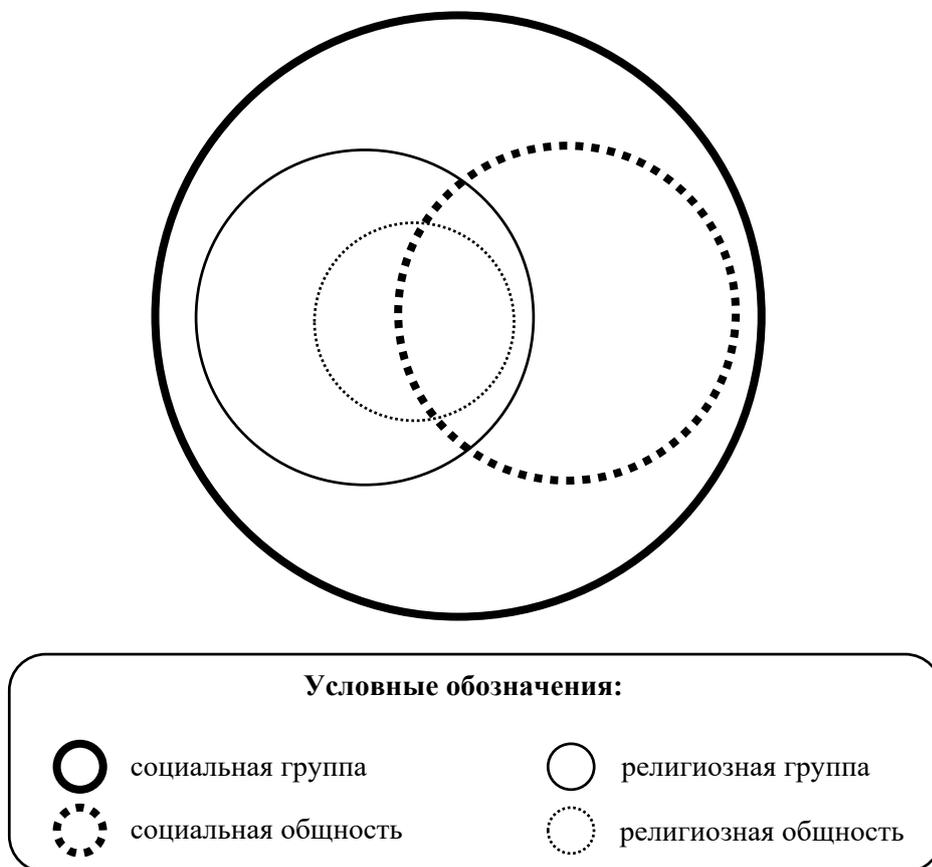


Рисунок 4. Понятия социологии

Акцентируем внимание читателя на том, что изображённая на рис. 4 модель представляет понятия так, как это принято в социологии, хотя как минимум два из них: социальная группа, религиозная группа — фигурируют также и в юриспруденции, т.е. могут иметь междисциплинарный характер за счёт юридического религиоведения. Мы, однако, решили не рассматривать указанные понятия в данном контексте, поскольку явной дефиниции

социальной группы в уголовном законе нет, а понятие религиозной группы имеет различное содержание в зависимости от редакции профильного закона.

Итак, необходимо выбрать, чем являются библейские пророки в рамках социологии религии: социальной или религиозной группой или общностью.

Естественным началом рассуждения по этому вопросу служит что-то религиозное, к примеру — религиозная общность как наименее широкое понятие. Религиозной общностью в узком значении они быть не могут, т.к. их деятельность не совместная: они вместе никогда не собирались, а после их смерти написанные ими тексты объединены в Библию другими людьми. Религиозной общностью в широком значении их можно считать, но лучше так не делать вследствие недостаточного, как отмечено выше, разграничения с социальной группой.

Рассмотрим следующий вариант, допустив, что библейские пророки — религиозная группа. Если так, то какая именно: номинальная или реальная? «В номинальной религиозной группе члены анонимны и представляют собой лишь статистические единицы наблюдения, между которыми не предполагается обязательное наличие взаимосвязей, тем более непосредственных» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 74]. Наше исследование, с одной стороны, основано на статистическом подходе, поскольку непосредственные взаимосвязи между людьми, жившими в разные эпохи, невозможны, с другой стороны, члены группы вовсе не анонимны: их имена указаны в заголовках пророческих книг и играют существенную роль в социальной идентификации. Реальной религиозной группой они быть не могут, поскольку «реальными группами являются более или менее устойчивые религиозные общности людей, возникающие и функционирующие в процессе совместного исповедания определенного вероучения и отправления соответствующего культа религиозного, в рамках которых реализуются традиционные модели религиозных отношений, внутригруппового взаимодействия, характерные для данной религии (конфессии)» [Энциклопедический словарь... : 2017, С. 74]. Отсутствие совместности в отпращивании культа мешает признать их реальной религиозной группой.

Социальной общностью в трактовке Г.В. Осипова библейские пророки не могут быть в силу различных условий жизнедеятельности (самостоятельное еврейское государство, плен в Вавилонской державе, Римская империя). Трактовка Н.Б. Костиной не подходит по признаку совместной деятельности. Таким образом, библейские пророки не являются социальной общностью.

Остаётся последнее, самое широкое понятие — социальная группа. В трактовке многих учёных это понятие выглядит синонимичным понятию множества людей: «Можно констатировать, что подавляющее большинство социологов отождествляют социальную группу с «субстанцией» — множеством людей, границы которого тем или иным способом конструирует научное сообщество» [Качанов, Шматко : 1996, С. 90] Мы присоединяемся к этой трактовке, во-первых, по причине необходимости привлекать материал не только социологический, но и принадлежащий другим областям знания, во-

вторых, с целью получения междисциплинарных же результатов. Философы понимают под социальными группами «относительно устойчивые совокупности людей, имеющих общие интересы, ценности и нормы поведения, складывающиеся в рамках исторически определённого общества. В каждой группе воплощаются нек-рые специфич. взаимосвязи индивидов между собой и с обществом в целом; различному характеру этих связей соответствует многообразие С. г.» [Философский энциклопедический... : 1983, С. 637]. Применение понятия социальной группы на «входе» и «выходе» научно-социологического процесса позволяет облегчить трансляцию информации между разными дисциплинами, поскольку «за пределами социологии понятие «группа» трактуется как универсальное, родовое, синоним множества вообще и употребляется для обозначения любых групп» [Костина : 2001, С. 23]. Более того, благодаря этому понятию возможна разработка социальных технологий управления, поскольку «посредством знаков социальная группа управляет деятельностью индивидов» [Осипов : 2015, С. 12].

Порядок в социальной группе библейских пророков

Определившись с гносеологическим статусом библейских пророков как социальной группы, упорядочим её по нескольким принципам: хронологическому, каноническому.

Хронологический принцип, основанный на последовательности событий во времени, может иметь несколько форм. В табл. 2 перечислены критерии, систематизированные с помощью комбинаторики: выделено два параметра, каждый из которых может принимать одно из двух значений.

Таблица 2

Хронологические критерии упорядочивания

Момент Предмет	Начало	Конец
Пророчество	Высказывание	Исполнение
Пророк	Рождение	Смерть

Вопрос о начале пророчества может быть дискуссионным с теологической точки зрения (какой-нибудь религиозный деятель может полагать началом пророчества возникновение у Бога желания, чтобы события в будущем развивались конкретным образом, ещё до того, как Бог сообщит эту информацию пророку и через него — обществу), но в социологическом ракурсе началом пророчества, по-видимому, следует считать высказывание о будущих событиях, брошенное пророком в коммуникативное поле сообщества, состоящего, как правило, из верующих, но могущего включать неверующих, которых пророчество должно обратить к вере. Пророчество Иоанна Предтечи о приходе Мессии было высказано до Рождества Христова

(в противном случае оно было бы не пророчеством, а констатацией факта), т.е. до 1 в. н.э., а Апокалипсис, приписываемый Иоанну Богослову, создан, как было упомянуто выше, в конце 1 в. н.э. Следовательно, при упорядочивании социальной группы библейских пророков по критерию начала пророчества последним членом является не Иоанн Предтеча, а Иоанн Богослов.

Конец пророчества, с одной стороны, более очевиден, чем его начало, поскольку пророчество заканчивается в момент его исполнения, когда происходят описанные события. С другой стороны, если пророчество написано недостаточно точно и ясно (а так чаще всего и бывает вследствие шифровок, аллегорий и т.п.), то возникают споры о том, соответствуют ли происходящие события тому, что было предсказано. Здесь мы вновь можем указать на теологическую проблему межрелигиозного характера, поскольку пророчество о приходе Мессии христианство считает исполненным (вероятно, следует уточнить, что речь идёт о первом пришествии, а не втором), а иудаизм — нет. Социологически, однако, зафиксируем, что в рамках христианства есть различные мнения о том, исполнились ли пророчества Апокалипсиса хотя бы частично (например, является ли «звездой полынью» взрыв на Чернобыльской АЭС) или не исполнились вообще, но социальным фактом можно считать отсутствие нового неба и новой земли. Таким образом, главное пророчество Иоанна Предтечи исполнилось, а пророчества Иоанна Богослова в полном объёме — нет (или, если угодно читателю, ещё нет). На данный момент получается, что конец пророчества Иоанна Предтечи наступил раньше конца пророчества Иоанна Богослова, вследствие чего по данному критерию последним членом социальной группы библейских пророков является не Иоанн Предтеча, а Иоанн Богослов.

Точными и бесспорными данными о датах рождения большинства библейских пророков религиоведение не располагает, но мы можем обратить внимание на мнения, циркулирующие в религиозном сознании последователей христианства. Иоанна Предтечу родили на полгода раньше, чем Иисуса Христа. По поводу Иоанна Богослова достаточно утверждения, что «Иоанн был совсем ещё юношей, когда Господь призвал его в число Своих учеников» [Жития ... Сентябрь : 2010, С. 570]. Значит, даже не имея детальных дат, мы можем определить порядок в социальной группе библейских пророков по критерию рождения: Иоанн Предтеча старше Иоанна Богослова, следовательно, последним членом является не Иоанн Предтеча, а Иоанн Богослов.

Аналогичным образом можно поступить при упорядочивании социальной группы библейских пророков по критерию смерти пророков. Иоанна Предтечу казнили раньше, чем Иисуса Христа. Он в процессе распятия поручил свою мать Иоанну Богослову, который, следовательно, был жив тогда, когда Иоанн Предтеча уже был мёртв. Это означает, что и по критерию смерти последним членом социальной группы библейских пророков является не Иоанн Предтеча, а Иоанн Богослов.

Канонический критерий, являясь комплексным, имеет несколько взаимосвязанных частей: библейскую, богослужебную, святоотеческую.

Под библейской частью мы понимаем наличие в Библии книги, в заголовке или тексте которой автор или персонаж назван пророком, на определённом месте в последовательности библейских книг. Данная часть канонического критерия проблематична, поскольку «установленная исторической наукой последовательность книг Нового Завета не совпадает с канонической» [Энциклопедия религий : 2008, С. 167]. Следовательно, при попытке интегрировать результаты религиоведения (в т.ч. давно сформированной истории религии) и теологии, которую современное российское государство сделало наукой, мы получим фатальную несовместимость. А если опираться только на каноническую последовательность книг, то в ней заключительным элементом является Апокалипсис, автором которого (и, следовательно, последним членом номинальной социальной группы библейских пророков) указан Иоанн Богослов.

Кроме того, в соответствии с данным критерием Иоанн Предтеча, с одной стороны, не может быть библейским пророком в силу отсутствия в Библии книги Иоанна Предтечи, книги Иоанна Крестителя или хотя бы книги пророка Иоанна, которого можно было бы отождествить с Иоанном Предтечей. Более того, в тексте Библии Иоанн Предтеча, на первый взгляд, лично отрицает свой социальный статус пророка: «И спросили его: что же? ты Илия? Он сказал: нет. Пророк? Он отвечал: нет.» (Ин. 1: 21). Толкователи предполагают, будто вопрошавшие «ожидали, что перед пришествием Мессии явится пророк Иеремия или какой-либо другой из великих ветхозаветных пророков» [Лопухин : 1912, С. 321], Иоанн Предтеча каким-то образом узнал об этом ожидании и, следовательно, «отрекся не оттого, что он пророк, а оттого, что он — тот пророк, которого ожидают» [Феофилакт...]. С другой стороны, Иисус Христос подтвердил пророческую функцию Иоанна Предтечи (Мф. 11: 9; Лк. 7: 26), и народ был согласен с этим (Мф. 14: 5; Мф. 21: 26; Мк. 11: 32; Мф. 20: 6). Следовательно, в тексте Библии — при отсутствии специальной пророческой книги Иоанна — всё-таки есть указание на соответствующий социальный статус, причём весьма высокого ранга (Мф. 11: 11; Лк. 7: 28).

В рамках богослужебной части Иоанн Предтеча не просто какой-то обычный пророк, малый пророк или даже великий пророк, а «более всех пророков пророк» [Минея общая : 2002, С. 29], «пророков печать» (см. рис. 3), как об этом написано в богослужебной литературе. С нею, однако, конфликтует святоотеческая часть, в которой есть два мнения по поводу носителя социального статуса печати пророков, т.е. последнего члена номинальной социальной группы библейских пророков: «Одни святые называли последним Пророком Ветхого Завета и первым Пророком Новозаветной Церкви Иоанна Предтечу, но вместе с тем, по мысли других отцов, последний пророк Ветхого Завета — Малахия, поэтому они называли его «Печать Пророков». Ему же принадлежит последняя книга Ветхого Завета» [Пророки Ветхого...]. Значит, святоотеческая часть канонического критерия согласуется с богослужебной частью лишь наполовину, а другая

половина посвящена пророку Малахии, мнение о котором, высказанное святым Димитрием Ростовским, распространяется на православных сайтах с минимальными изменениями оригинала:

– «Он был последним ветхозаветным пророком, почему у святых отцов он называется печатью пророков» [Жития ... Январь : 2010, С. 136].

– «Он был последним ветхозаветным пророком, потому святые отцы называют его печатью пророков» [Бондаренко : 2015].

– «Он был последним пророком ветхозаветной истории. Поэтому его называют **печатью пророков**» [Малахия...].

Малахия, однако, может быть печатью только ветхозаветных пророков, но не всей совокупности библейских пророков, поскольку в ней помимо ветхозаветной есть новозаветная часть. Следовательно, Малахия выпадает из числа подлежащих рассмотрению пророков, а в отношении исследуемых Иоанна Предтечи и Иоанна Богослова обнаружена неопределённость: библейская часть канонического критерия является аргументом в пользу Иоанна Богослова, богослужбная и (не полностью) святоотеческая части — Иоанна Предтечи.

Итак, мы пришли к следующему выводу: православная богослужбная практика и отчасти святоотеческая традиция называет Иоанна Предтечу «печатью пророков», т.е. последним членом номинальной социальной группы библейских пророков, хотя священная история и последовательность сакральных книг показывают, что на этом месте стоит Иоанн Богослов. На первый взгляд, это очередное проявление стандартного противоречия между наукой и религией, вызванное в данном случае применением социологических понятий к православным феноменам. Но на самом деле это противоречие именно внутри религии, а не между наукой и религией. Даже если отказаться от термина «номинальная социальная группа», то библейские пророки не перестанут быть множеством, имеющим хотя бы частичный порядок и, следовательно, по-прежнему будет открытым вопрос о том, кто занимает последнее место в рамках этого порядка: Иоанн Предтеча или Иоанн Богослов. Вместо множества можно обратиться к совокупности, последовательности и вообще любому научному или религиозному понятию, денотатом которого являются несколько упорядоченных объектов. Таким образом, терминологические манипуляции с заменой социологической категории на какую-либо иную бесперспективны для выявления того, кто является печатью пророков в православии, и решения соответствующего противоречия.

Мысленный эксперимент над социальной группой библейских пророков

Эвристически плодотворным, напротив, представляется упомянутый во введении метод мысленного эксперимента в силу того, что члены номинальной социальной группы библейских пророков, как и любые мёртвые люди, не подвержены воздействию в рамках реального социологического эксперимента. Способы решения противоречия и соответствующие им экспериментальные последствия будет естественно наметить на основании критериев упорядочивания.

Хронологические способы состоят в корректировке дат событий, перечисленных в табл. 2. Из этого перечня, однако, придётся исключить даты исполнения пророчеств. Конец света ещё не наступил, и потому у этого пророчества Иоанна Богослова по состоянию на момент публикации статьи нет фактической даты — нечего изменять (подставлять вместо неё какую-либо прогнозируемую дату нецелесообразно, поскольку неисполнение пророчества опровергнет прогноз, а исполнение — предоставит искомую фактическую дату). Следовательно, дату исполнения пророчества Иоанна Предтечи о приходе Мессии корректировать бессмысленно, поскольку её не с чем будет сравнить для определения последнего члена номинальной социальной группы библейских пророков. Кроме того, изменить год Рождества Христова, на котором основано летоисчисление, было бы чрезвычайно трудно с точки зрения социального управления. Даты других событий можно изменить тремя способами: удревнить даты, связанные с Иоанном Богословом; перенести даты, связанные с Иоанном Предтечей, на более позднее время; сдвинуть обе даты по направлению друг к другу. Все эти способы, однако, имеют один общий недостаток — сопротивление историков, которые обосновали и поддерживают текущие даты. Рассмотрим подробнее специфические недостатки, свойственные тому или иному варианту, а также их возможные достоинства.

Удревнение высказывания пророчеств Иоанна Богослова настолько, чтобы датировка его библейской книги предшествовала датировке пророчеств Иоанна Предтечи, вызовет сложности в связи с наличием имени Иисуса Христа в тексте Апокалипсиса. Если Иоанн Богослов написал свою книгу до того, как Иоанн Предтеча предсказал, что Мессией является Иисус, то как это имя попало в текст? Либо оно было сообщено ангелом наряду с другими апокалиптическими пророчествами (Откр. 1: 1), и это согласуется с той лёгкостью, с которой Иоанн Богослов ответил на призыв в число апостолов (Мф. 4: 21-22; Мк. 1: 19-20), ведь тогда к этому моменту он уже знал, что к нему обращается Мессия. Этот вариант относительно легко реализовать, поскольку не требует исправления Библии, а возможные изменения останутся на экзегетическом уровне, хотя будут масштабными: вместе с Апокалипсисом придётся удревнить обстоятельства его написания, т.е. перенести в прошлое ссылку Иоанна Богослова на Патмос. Либо имя было вставлено в текст Апокалипсиса позднейшими редакторами, и необходимо будет обнаружить и канонизировать оригинал. Этот вариант существенно труднее реализовать вследствие неясной археологической перспективы и весьма большой опасности конфликта, подобного церковному расколу XVII в.

Удревнение рождения Иоанна Богослова настолько, чтобы Иоанн Предтеча, став моложе его, оказался «печатью пророков» хотя бы по одному из хронологических критериев, повлечёт замену юного возраста святого апостола в момент призвания на зрелый. Кроме того, в толковании, по-видимому, придётся также увеличить возраст отца Иоанна Богослова, с которым он ловил рыбу в момент призвания. Что же касается возраста апостола Иакова, бывшего братом апостола Иоанна и призванного

одновременно с ним, то его можно как увеличивать сопоставимо (при желании сделать апостолов хотя бы приблизительно одногодками), так и оставить без изменений (тогда братья будут иметь разные возрасты, как это тоже бывает в жизни). Если одновременно с рождением не удревить смерть Иоанна Богослова, то продолжительность его жизни возрастёт пусть не до мафусаилова века, но довольно существенно. Библия, впрочем, содержит заметное количество персонажей-долгожителей, так что этот фактор не следует считать проблематичным.

Удревнение смерти Иоанна Богослова настолько, чтобы Иоанн Предтеча умер после него и тем самым стал последним живым пророком, сопряжено с необходимостью фундаментальных изменений православной традиции, ибо в этом случае теряет основание библейская история заботы Иоанна Богослова о матери Иисуса Христа, т.е. на него, в современных терминах, была возложена функция социальной защиты и пенсионного обеспечения. Такое экспериментальное воздействие повлекло бы необходимость либо передать эту социальную функцию кому-то другому, либо исключить эту историю из библейского канона. Оба этих варианта тоже порождают опасность социального конфликта между православными верующими, что чрезвычайно затрудняет его практическое воплощение.

Перенос дат, связанных с Иоанном Предтечей, на более позднее время, а также взаимный сдвиг повлекут те же последствия, которые были рассмотрены выше. Неважно, по какой причине написание Апокалипсиса будет предшествовать пророчеству Иоанна Предтечи: то ли потому, что Иоанн Богослов написал свою книгу раньше, то ли потому, что Иоанн Предтеча пророчествовал позже — всё равно это породит проблему имени Иисуса Христа в тексте Апокалипсиса. Аналогичная ситуация складывается и с датами других рассмотренных событий. Таким образом, мысленный эксперимент показал, что решение противоречия на основе хронологического принципа возможно, но затруднительно.

Канонические способы состоят в корректировке признаков, создающих противоречие между Иоанном Предтечей и Иоанном Богословом. Здесь представляются наиболее перспективными два варианта — передать либо социальный статус печати пророков, либо авторство Апокалипсиса.

Наиболее простым выглядит передача социального статуса печати пророков от Иоанна Предтечи к Иоанну Богослову. Это требует нескольких практических мероприятий на богословском и церковно-практическом уровнях. Во-первых, в богословии необходимо сначала акцентировать мнение тех святых отцов, которые полагали, что печатью пророков является Малахия (а противоположное мнение об Иоанне Предтече объявить теологуменом), и затем уточнить, что этот статус относится только к ветхозаветным пророкам, а печатью новозаветных пророков является Иоанн Богослов. Во-вторых, в богослужбной практике необходимо перенести словосочетание «пророков печать» из службы Иоанну Предтече [Минея общая : 2002, С. 31] в службу Иоанну Богослову [Минея праздничная : 1993, С. 47]. Данное экспериментальное воздействие, оставаясь в границах православия, не повлечёт

проблем во взаимодействии с научными сотрудниками исторического профиля и в целом останется внутренним делом религиозной общности, следовательно, какое-либо вмешательство извне с целью разжигания социального конфликта маловероятно. Более того, поскольку корректировка богослужебной литературы будет, во-первых, теологически обоснованной, во-вторых, практически минимальной, можно прогнозировать, что социальная группа старообрядцев не будет пополнена сторонниками Иоанна Предтечи.

Существенно труднее было бы передать авторство Апокалипсиса от Иоанна Богослова к Иоанну Предтече, чтобы он стал последним членом номинальной социальной группы библейских пророков одновременно и по хронологическому критерию исполнения пророчества, и по каноническому критерию, причём во всех трёх частях: библейской (т.к. книга Откровения является последней в Библии), богослужебной (не нужно исправлять Минеи), святоотеческой (благодаря одному из мнений об Иоанне Предтече как печати пророков). Трудности такого мысленного социологического эксперимента, однако, чрезвычайны. Во-первых, необходимо переиздать колоссальное количество Библий (в отличие от Миней, которых сравнительно мало, это уже массовая книга), ибо в них указано авторство Иоанна Богослова. Это может вызвать в массовом религиозном сознании нежелательные ассоциации с книжной справой, повлекшей церковный раскол и появление социальной группы старообрядцев. Во-вторых, необходимо стимулировать историков и филологов, чтобы они обосновали авторство Иоанна Предтечи, а если они не захотят или не смогут сделать это, то вероятен социальный конфликт между православными и светскими учёными. В-третьих, это отдалит Московский Патриархат от других церквей, сохраняющих евхаристическое общение с ним, но возражающих против замены автора Апокалипсиса, и тем самым наверняка создаст проблемы в области церковной дипломатии.

Заключение

Социологам религии, на первый взгляд, недоступно исследование библейских пророков, но если дополнить анализ документов методами логической социологии, то можно, во-первых, получить новое знание об упорядоченности номинальной социальной группы библейских пророков; во-вторых, предварительно спроектировать, оценить и выбрать практические мероприятия по устранению обнаруженного недостатка в православной традиции и, следовательно, её дальнейшему совершенствованию.

Понятие номинальной социальной группы библейских пророков связано со многими терминами из богословия, религиоведения, социологии религии и других отраслей социологии: Апокалипсис, библейский пророк, библейское пророчество, Бог, Иоанн Богослов, Иоанн Креститель (Предтеча), пророк, религиозная группа, религиозная общность, религиозное откровение, религиозное пророчество, социальная группа, социальная общность. Их визуализация с помощью схем и таблиц позволяет сформулировать различные критерии упорядочивания вышеупомянутой социальной группы. Хронологические критерии основаны на рождении и смерти пророков,

высказывании и исполнении пророчеств. По каждому из них получается, что последним членом социальной группы библейских пророков является не Иоанн Предтеча, а Иоанн Богослов. Обнаружение этого факта привело к необходимости более глубокого изучения аутентичного религиозного материала для выработки дополнительного способа упорядочения. Канонический критерий, состоящий из библейской, богословской и святоотеческой частей, показывает неопределённость между Иоанном Предтечей и Иоанном Богословом, а также Малахией, который, однако, не подлежит рассмотрению.

Обнаруженное противоречие по поводу того, кто является последним членом номинальной социальной группы библейских пророков (Иоанн Предтеча или Иоанн Богослов), может быть решено несколькими способами в соответствии с разработанными критериями упорядочения: изменение дат событий, исправление канонических признаков. Мысленный эксперимент показал, что лучше всего это сделать в форме передачи социального статуса печати пророков от Иоанна Предтечи к Иоанну Богослову путём смещения патрологических акцентов и небольшой корректировки двух богослужебных книг.

Литература

- Баландин Р.К. Тайны Всемирного потопа и апокалипсиса. М.: Вече, 2006. 367 с.
- Бондаренко Н. Печать пророков. 2015. [Электронный ресурс]. Дата обращения: 08.01.2022. URL: <https://www.pravpokrov.ru/Articles/index/594>
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2010. 1690 с.
- Гатри Д. Введение в Новый Завет. М.: Российское Библейское общество, 2005. 1721 с.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. Книга первая. Сентябрь. М.: «Ковчег», 2010. 672 с.
- Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святого Дмитрия Ростовского. Книга пятая. Январь. М.: «Ковчег», 2010. 848 с.
- Зиновьев А.А. Логическая социология. М.: Социум, 2002. 260 с. [Электронный ресурс]. Дата обращения: 08.01.2022. URL: <http://www.zinoviev.ru/rus/text2logic.pdf>.
- Кастальский-Бороздин А.К. (архимандрит Алипий), Белов (архимандрит Исая) Догматическое богословие. Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 288 с.
- Качанов Ю.Л., Шматко Н.А. Как возможна социальная группа? (к проблеме реальности в социологии) // Социологические исследования. 1996. № 12. С. 90-105.
- Костина Н.Б. Религиозная общность: проблемы социологического исследования. Екатеринбург: Изд-во Урал.гос.проф.-пед. ун-та, 2001. 228 с.
- Лопухин А.П. Толковая Библия. Т.9. Евангелия от Марка, Луки и Иоанна. СПб.: 1912.— 505 с.
- Малахия — последний пророк [Электронный ресурс]. Дата обращения: 08.01.2022. URL: <https://pravoslavie.ru/104163.html>
- Миняя общая. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 516 с.
- Миняя праздничная. М.: Донской монастырь, Издательский отдел Московского Патриархата, ТОО «Кузнецкий мост», 1993. 457 с.
- Осипов Г.В. Рабочая книга социолога. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. 480 с.
- Пейглс Э. Доктрина шока: Для чего была написана самая загадочная книга Библии. М.: Эксмо, 2014. 240 с.

Пророки Ветхого Завета [Электронный ресурс]. Дата обращения: 08.01.2022. URL: <https://azbyka.ru/shemy/proroki-vetkhogo-zaveta.shtml>

Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Политиздат, 1987. 366 с.

Таушев А.П. (архиепископ Аверкий), Роуз Ю.Д. (иеромонах Серафим) Апокалипсис в учении древнего христианства. М.: Русский паломник, 2008. 270 с.

Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование Священного Писания. Евангелие от Иоанна [Электронный ресурс]. Дата обращения: 08.01.2022. URL: <http://feofilakt.ru/ot-ioanna/glava-1>

Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. 840 с.

Щедровицкий Д.В. Пророчества Книги Даниила. Духовный взгляд на прошлое и будущее человечества. М.: Теревинф, 2014. 278 с.

Энциклопедический словарь социологии религии / Под редакцией М.Ю. Смирнова. СПб.: Платоновское философское общество, 2017. 508 с.

Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. 1520 с.

КВИР-ТЕОРИЯ — ЦЕННОСТНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ИЛИ ПРИВНЕСЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНУЮ СРЕДУ РОССИИ?

Цветков П.Ю.

Цветков Павел Юрьевич

магистр теологии, Санкт-Петербургская Евангелическо-Богословская Академия (Санкт-Петербург, Россия); магистр искусств Теологический Институт им. Б. Х. Кэрролла (Ирвинг, Техас, США), дьякон, Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии, ptsve@mail.ru

Аннотация.

Феминизм повлиял и влияет на общество и культуру в целом и сегодня. Говоря же о радикальном феминизме, стоит сказать, что он привел к ряду «серьезных» изменений в современном обществе, в том числе появилась и феминистская теология. Сегодня феминистская теология говорит об отмене понимания Бога в мужских формах восприятия и пересмотре всего традиционного богословия, а порой почти полной ее отмены. Вместе с тем феминизм повлек за собой появление квир-теории и квир-движения, которая является по своей сути критической социологической теорией о природе гендера.

Ключевые слова:

феминизм, квир-теория, общество, гомо/лесби теология, гендер.

QUEER THEORY — VALUE PERCEPTION OR SUPERFICIAL IN THE RELIGIOUS ENVIRONMENT OF RUSSIA?

Tsvetkov P.Yu.

Tsvetkov Pavel Yu.

deacon, Evangelical Lutheran Church of Ingria; Master of Divinity with specialization in New Testament Theology: Saint Petersburg Evangelical Theological Academy (Saint Petersburg, Russia); Master of Arts: B. H. Carroll Theological Institute (Irving, TX, USA).

Abstract.

Feminism have influenced and still influences on modern society and culture. As for radical feminism, it caused some “serious” changes in the modern society, as well as emergence of theology of feminism. Modern feminist theology speaks of cancellation of understanding God as male person and revision — or even cancellation — of the majority of traditional theology. At the same time, feminism caused appearance of queer theory and queer movement, which is a critical sociological theory of the nature of gender.

Keywords:

feminism, queer theory, society, homosexual theology, gender.

Сегодня (в конце XX века) свой голос стала «поднимать» так называемая «квир-теория», которая является по своей сути критической социологической теорией о природе гендера, согласно, которой ее сторонники полагают, что гендер и сексуальная ориентация индивида не только и не столько предопределяются его биологическим полом, сколько социокультурным окружением и условиями личного воспитания. Гей/лесбийские теологии, а также квир-теории в исследованиях религии, как не странно может показаться отражают «эволюционные» процессы и нынешние споры в академическом феминизме. Все это связано с гендером, его историей, своего рода «угнетением», идентичностью и «освобождением» геев и лесбиянок. Тема гомосексуальности и квир-теория в настоящее время являются популярными исследовательскими темами т. к. они относительно новы для академических исследований, так и потому, что они вызывают большой ажиотаж в политической, религиозной и социальной сферах. Широкое желание участия гомосексуалов в религиозной жизни делает текущие дебаты о гомосексуальности в ее отношении к религии и вполне ясными, и в то же время довольно странными. Причины некоторых волнений в данных областях исследований могут быть объяснены различными социальными теориями, согласно которым страх перемен заложен на глубоком символическом уровне у общества. Стоит отметить то, что квир-теория в действительности угрожает всей структуре социальных представлений, которая в современном мире определяется гетеронормативностью. Пока остается до конца не выясненным и публично оспариваемым социальный статус гомосексуальности. Так поэтому поводу пишет Лорел Шнайдер, где гомосексуальность в обществе

рассматривают под разными вариантами, как: «...преступления, естественного состояния, греха, выбора, психомедицинского состояния, генетической вариации, идентичности, поведения, хип-фэнси (hip fancy), как порождения капитализма, или патриархата, или феминизма, или соперничества Фила Донахью и Опри, а также как чего-то еще; пока все это происходит, тема гомосексуальности сохранит популярность в публичном пространстве» [Шнайдер : 2021, С. 160-161]. Однако стоит отметить то, что в области академических исследований темы гомосексуальности и квир-теории останутся одной из обсуждаемых в области религии т. к. данные темы не раскрыты и недостаточно исследованы с точки зрения исследователей религии [Шнайдер : 2021, С. 161].

Ученые, занимающиеся темой лесбиянок, геев, трансгендеров, и квир-теорией, в первую очередь интересуются тем, насколько сексуальность влияет на культуры, в которых есть соответствующие правила и нормы. Вить в основе квир-теории лежат вопросы, касающиеся порождаемых гомосексуальностью культурных различий. В связи с чем усиливаются и углубляются и без того довольно жаркие дебаты в рамках теологии и религиозных исследований об источниках и авторитете традиций, которые определяют социальные нормы и человеческую идентичность с точки зрения греха, искупления, добра и зла, в особенности в связи с вопросами гендера и расы. С одной стороны, гомосексуалы — это дополнительные «другие» в числе тех, кто подвергается остракизму в рамках господствующих социальных норм, восходящих к облаку древних мифов и кодифицированных в религиозных доктринах и традициях. С другой стороны, гомосексуальность лишь теперь порождает некую совокупность проблем и идей, которые будоражат теологию и науку [Шнайдер : 2021, С. 162]. Если сказать простыми словами то, гомосексуальность и квирность определяют содержание современных дебатов, в ходе которых происходит поиск самого этого спорного предмета, так как предмет обсуждения не является само собой разумеющимся [Шнайдер : 2021, С. 163]. Кроме этого, квирность с трудом поддается теоретизированию и исследованию, даже если все начинается с теории. Возможно ли многообразное проявление гомосексуальности определено по таким признакам, как расы, этническая принадлежность, классы и т.д.? Исследования, касающиеся лесбиянок и геев, а также квир-теории, начались слишком недавно, чтобы внести какую-либо ясность в этот вопрос. Еще меньше существует достижений в области серьезного теоретического обоснования таких различий. Помимо этого, в среде геев и лесбиянок возникают другие «проблемы». Для некоторых представителей данных меньшинств является не приемлемым тем, что вопросом изучения темы лесбиянок, как правило занимаются (пишут и публикуют) свои работы представители белой расы и потому для них мало значимы особенности темнокожих лесбиянок и их особенности (отличия от белых лесбиянок) во многом данными белыми исследователями лесби темы не учитываются [Шнайдер : 2021, С. 163-164]. Здесь представляется своего рода

доведение всех этих тем до крайних проявлений, которые больше мешают изучению данных тем, чем им помогают.

По мнению Евы Кософски, Седжвик считает, что нормативная гетеросексуальность нуждается в гомосексуальности т. к. благодаря последней сохраняется тот самый нормоопределяющий статус гетеросексуальности. В этом смысле скрытый гомосексуализм (closet), собственно, и определяет гетеросексуальность как ту самую общественную норму. Квир-теория, по ее мнению, расширяет и критически заостряет феминизм; вместе они представляют собой серьезный вызов для религии именно потому, что обращают внимание на те самые исключения, которые определяют религиозные идеи и от которых эти идеи зависят. Эти дебаты создают интеллектуальную рамку для восприятия гомосексуальности как пространства различия и проливают свет на религию и религиозные идеи, что может быть полезным, хотя иногда и выбивающим из колеи, как религию, так и часть общества [Шнайдер : 2021, С. 165].

В сегодняшней системе гомо/лесбисексуальной теологии и тех геев и лесбиянок, которые хотят остаться в религиозной среде и привержены религиозным традициям важно доказать, что опыт лесбиянок и геев является законным с христианской точки зрения. В связи с чем это должно привести к переосмыслению представлений о человеческой природе (онтологии) с целью включения в него гомосексуального желания, чтобы таким образом гомосексуальность оказалась под защитой благой Божественной воли. В связи с чем такой подход должен показать некую «естественную» идентичность гомосексуализма в религиозной среде. Такие теологи-лесбиянки, как Картер Хейвард, Мэри Хант и Вирджиния Рэйми Молленкотт, а также такие гей-теологи, как Гэри Комсток, Дж. Майкл Кларк и Джон Макнил, работают в этом направлении уже больше десятилетия. Перед такими теологами стоит задача создания христианского теологического богословского пространства для гомосексуальности, как не маловажная часть их работы. Хотя в целом, диапазон богословских исследований, посвященных гомосексуализму и квир-теории, пока что остается довольно узок. Как указывает Л. Дж. Тессье, более подходящей сферой деятельности таких богословов является преимущественно апологетика. Большинство авторов выступают за реформирование взгляда на идентичности геев и лесбиянок и за понимание этих идентичностей как естественных и богоданных. Так, гей-теология Джона МакНила, изложенная в его трилогии, которая завершается книгой «Freedom, Glorious Freedom» (1995), является развернутым аргументом в пользу включения геев и лесбиянок в христианское духовное сообщество на том основании, что церковная (в особенности католическая) доктрина ошибочна в своем отношении к гомосексуалам. С его точки зрения, геи и лесбиянки — христиане не нарушают логику христианства, а являются его неотъемлемой частью. По мнению МакНила, гомосексуальность является активной, а не культурно обусловленной идентичностью [Шнайдер : 2021, С. 168-169]. Он утверждает, что «Бог с начала времен видел, что наша лесбийская или гейская

реальность хороша, и через уникальный акт любви пожелал, чтобы мы существовали» [McNeill : 1995, С. 147].

Гомосексуальность в данном случае не относится к квинности и даже не порождена исторически. Она не нарушает естественный закон, поскольку является частью Божественно определенного естественного закона. Таким образом, богословская задача, стоящая перед МакНилом, остается той же, какой была со времен Фомы Аквинского: выводить из естественного порядка знание о путях Божиих, а также нормативные требования к людям, которые стремятся жить и действовать, повинаясь воле Божьей о них. Поэтому для него гомосексуальность — это одна из форм Божьей воли, и потому она входит в сферу нормативного. Подобно Роберту Госсу, который связывает квинличностей с радикальным служением Иисуса, МакНил рассматривает гомосексуалов как истинных субъектов христианского богословия именно из-за их статуса аутсайдеров, но при этом делающих особый акцент на любви (пусть даже извращенной — *Ц. П.*). С этой точки зрения, быть хорошим геєм христианином или лесбиянкой христианкой — это почти то же или даже совсем то же самое, что быть хорошим христианином гетеросексуалом. Здесь нет никакого проявления квинности, если только сама сердцевина христианского богословия не является «квинной» — и такая возможность становится весьма отчетливой.

Сегодня попытки гомо/лесбисексуальной теологии, каким-то образом внедриться «официально» в ряды церковной среды на неких теологических принципах привело к новому движению в данной среде. Так, для данных сообществ объектом веры, освобождающей геєв, является Иисус как возмутитель спокойствия (*Act-Up*), который проповедовал сверхрадикальную доброту и нарушал все возможные правила, касающиеся включения и исключения. В рамках таких представлений религиозная реформа имеет определенный смысл. Такая религиозная реформа предлагает особый тип христианского богословия, в котором акцент переносится с традиции и заповедей на справедливость и инклюзивность. Эта теология подчеркивает не чистоту как основу христианской жизни, а общение и милосердие. И это не просто квин-теология; это особый вид этической теологии. Теология, которая делает акцент на «Иисусе *Act-Up*», Иисусе-бросающим-вызов, Иисусе опасно-добром, — такая теология, безусловно, является именно квин-теологией, которая не нуждается в исправлении или ограничении. В частности, Дэниел Спенсер предложил связать этическую основу духовности геєв и лесбиянок с религиозными аргументами в пользу экологической реформы. В частности, он говорит о том, что якобы духовное здоровье всех людей должно быть глобальным, а не только антропоцентрическим. Поэтому он, опираясь в основном на работы лесбиянок (Картер Хейвард, Мэри Хант), Спенсер берет на вооружение аргументы соотносимости (*arguments for relationality*), чтобы переосмыслить плотскость (*embodiment*) и эротизм в экологических и освободительных терминах. По его мнению, признание гомосексуальности религиозной средой возможно только в рамках более масштабного видения экологической, эротической, воплощенной целостности, где акцент должен

быть установлен вовсе не на том, чтобы как-то насильно вписать геев и лесбиянок в существующие структуры человеческого мышления о них, но на том основании, чтобы изменить сами структуры мышления (это он называет «основами» — *groundings*), для того чтобы включить в них жизненный опыт геев, лесбиянок и бисексуалов. Спенсер продвигает точку зрения геев и лесбиянок, как и мнение Макнила о том, что Бог с начала времен определил место для гомосексуальности, какую мы знаем сегодня. Для него вполне существует некие исторические изменения и социальное конструирование, касающиеся всех форм идентичности — от бинарных гомосексуальных и гетеросексуальных оппозиций до квир-множественности в отношениях, имеющих место в животном, человеческом и планетарном масштабах. Его идея состоит в том, что разные возможные сексуальности являются неотъемлемыми выражениями полноты жизни как таковой, той целостности, которая не исключает каких-либо проявлений телесности. Гомосексуальность или квирность всегда будут принижены, всегда будут оставаться вне доминирующей нормы, пока восприимчивость квирности не станет частью более широкой экологической чувствительности. Спенсер правда ставит под вопрос существования те виды гомосексуальности, которые являются прямыми аппонентами идеи гетеронормативности, вызывают обратную реакцию и общества и поэтому тем самым обосновывают ее еще более серьезное доминирование. Для Спенсера переход к экологическому видению (богословию) в церковной среде может создать более жизнеспособное пространство для геев, лесбиянок, бисексуалов, трансгендеров и гетеросексуалов, а потому и более плодотворное для вхождения или вливание данных сообществ более спокойно в религиозную составляющую среду современного общества [McNeill : 1995, С. 171-172, 173, 175]. Говоря о квирности, то у нее нет точного научного определения, да и по замыслам создателей теории квирности и не может быть т. к. квирность является переходным моментом в социологическом антропологическом бытии. Имеется ввиду, что квирность критикует и не принимает в серьез эссенциализм (от лат. *essentia* «сущность», «бытие») — теоретическая и философская установка, характеризующаяся приписыванием некоторой сущности неизменного набора качеств и свойств [Введение в гендерные... : 2001, С. 277]. Для квирности необходим отказ сексуальности в бинарных терминах доминантного подчинения женского пола по отношению к мужскому. Для сторонников квирности нельзя рассматривать сексуальность в бинарных терминах гетеро и гомосексуальность и в тоже время нельзя рассматривать ее с точки зрения иерархии, как что-то доминирующее и подчиненное, как например в среде гомосексуалистов (пассив и актив) т. к. для квирности это тоже уже является бинарной категорией. Говоря простым языком, квир-теория — это своего рода переходный образец к некой новой системе или теории, которая должна удовлетворить или даже примирить между собой гетеро и гомосексуалов (и не только), дать возможность развитию и жизнедеятельности восприятия себя в различных формах гендерности и не только в рамках общества [Введение в квир-теорию : 2017].

Современному обществу (в том числе и религиозным сообществам) предлагается новая система мировоззрения, которая по своей сути сама по себе не считает себя завершённой, но как некий переходный период, по существу, ведущий в никуда. Он при этом пытается серьёзно подорвать доверие к традиционным ценностям общества, в том числе и религиозным, но сам взамен не предлагает ничего конкретного.

Литература

Введение в гендерные исследования. Ч.1: Учебное пособие / Под ред. И. А. Жеребкиной. — СПб.: Алетейя, 2001. — 708 с.

Введение в квир-теорию: <https://www.youtube.com/watch?v=Z9EV9MNYL74> (Дата обращения: 30.10.2021).

Шнайдер Л. Гомосексуальность, квир-теория и христианская теология // Государство Религия Церковь в России и за рубежом, М.: РАНХиГС. №2 (39) 2021. С.158-176.

McNeill, J.J. Freedom, Glorious Freedom: The Spiritual Journey to the Fullness of Life for Gays, Lesbians, and Everybody Else. Boston: Beacon Press, 1995. - XIV, 232 p.

«РЕЛИГИОЗНЫЕ» КОМПОНЕНТЫ МОЛОДЁЖНЫХ СУБКУЛЬТУР

Цветков П.Ю.

Цветков Павел Юрьевич

магистр теологии, Санкт-Петербургская Евангелическо-Богословская Академия (Санкт-Петербург, Россия); магистр искусств Теологический Институт им. Б.Х. Кэрролла (Ирвинг, Техас, США), дьякон, Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии, ptsve@mail.ru

Аннотация.

В данной статье идет исследование в области религиозных компонентов молодёжной субкультуры не с позиции воцерковленной части молодёжи и действующей в религиозной среде, но с иной позиции, где религиозные элементы здесь взяты в кавычки. В статье стоит задача показать читателю некоторые направляющие, которые подталкивают современную молодёжь к субкультурным взаимоотношениям, а также попытку увидеть с религиозной точки зрения знаковые элементы субкультур, которые влияют на причины пребывания современной молодёжи в данных субкультурах, а также найти пути решения выхода из проблематики субкультурных отношений современной молодёжи и общества в целом и их здоровой коммуникации.

Приводятся ссылки на социологические опросы, которые позволяют лучше увидеть те ценности, на основе которых зиждется современная жизнь молодого поколения. В статье также отражены некоторые причины (социально-политические) того, почему современное молодое поколение активно вовлекается в систему различных субкультур и почему она не справляется с влиянием, с давлением современного общества на них.

Ключевые слова:

молодёжь, субкультура, общество, церковь, секуляризм, мистика, развлечения, гедонизм.

«RELIGIOUS» COMPONENTS OF YOUTH SUBCULTURE

Tsvetkov P.Yu.

Pavel Yu. Tsvetkov

deacon, Evangelical Lutheran Church of Ingria; Master of Divinity with specialization in New Testament Theology: Saint Petersburg Evangelical Theological Academy (Saint Petersburg, Russia); Master of Arts: B. H. Carroll Theological Institute (Irving, TX, USA).

Abstract.

The article is an analysis of religious components of youth subculture, taken not from the perspective of practicing Christian young people, who act in religious environment, but from a different point of view, so-called religious elements. The goal of the article is to demonstrate a reader some guiding lines that prompt modern youth to have subcultural interaction. It also aims to give understanding from religious point of view the symbolic elements of subcultures that become the reason for young people to stay within it, as well as to solve a problem of subcultural relationship of young people and their sound communication with community as a whole.

The article contains links to surveys that help to understand the values that shape the modern life of young generation. It also demonstrates social and political reasons that further active involvement of young generation into a subcultural system, as well as reasons, why this system can't deal with pressure of modern society.

Keywords:

youth, subculture, society, church, secularism, mysticism, entertainment, hedonism.

Прежде чем начать разговор о религиозных компонентах молодёжных субкультур, нам надо сначала определить, пусть не все (т.к. их может быть множество, и разные их причины), но некую часть составляющих элементов, приводящих (заставляющих) молодёжь становиться неотъемлемой частью таких субкультур, а также возрастной ценз группы «молодёжь» и то, что мы воспринимаем под этим термином.

Согласно основам государственной молодёжной политики РФ на период до 2025 г., утвержденным распоряжением Правительства РФ от 29. 11. 2014 г. № 2403-р, к категории молодёжи в РФ относятся «...граждане от 14 до 30 лет, а в некоторых случаях, определенных нормативными правовыми актами РФ и субъектов РФ, — до 35 и более лет...» [Распоряжение Правительства... : 2014]. В данной статье идет разговор о религиозных компонентах молодёжной субкультуры не с позиции воцерковленной части молодёжи и действующей в религиозной среде, но с иной позиции, где религиозные элементы (взяты в кавычки) своеобразно проявляются в молодёжной субкультуре сегодня. В статье идет попытка увидеть некоторые направляющие, которые подталкивают современную молодёжь к субкультурным взаимоотношениям, а также попытку увидеть с религиозной точки зрения знаковые элементы субкультур, которые влияют на причины пребывания современной молодёжи в данных субкультурах, и в связи с выше сказанным найти пути решения из

проблематики субкультурных отношений современной молодёжи и общества в целом, их здоровой коммуникации.

Результаты многочисленных социологических исследований показывают, что парадоксальность («протест» — Ц.П.) сознания стала неотъемлемой частью современной жизни России, что в первую очередь на это повлияли социальные, хозяйственные и политические кризисы, породившие массу социальных противоречий и парадоксов [Вейз : 2002, С. 27]. Марк Дж. Харрис после проведённого этнографического опроса в Рязани в среде неевангельской молодёжи на тему изучения жизненной позиции и оценки религиозной среды у молодёжи г. Рязани выявил такие любопытные данные, что в жизни молодёжи (на 2000 г.) стоят на первых местах такие жизненные позиции и установки как:

1) *Рационализм* — где новое поколение прониклось скептицизмом в гораздо большей степени, чем предыдущие.

2) *Гедонизм* — по его словам, Запад «разрекламировал» и обеспечил российский рынок более широким выбором удовольствий, причём в самой привлекательной упаковке.

3) *Страсть к развлечениям* — с его слов русские юноши и девушки любят «повалить дурака» причём, не испытывая каких-либо особых угрызений совести, поскольку цель оправдывает все средства.

Одно из понятий, бытующих в русской молодёжной среде, заключается в том, что религия препятствует развлечению, и потому её следует избегать [Харрис : 2000, С. 15]. На сегодняшний день на место нравственности и истины приходят развлечения, удовольствие и чувственные наслаждения [Вишневикий, Шапко : 2006, С. 81-82]. Ещё в XIX в. Г. Зиммель отметил особенности развития общества на примере промышленного развития Германии, приводя пример на прошедшей с мая по октябрь 1896 г. Берлинской промышленной выставке, которая на тот момент была первой беспрецедентной по своим масштабам, где была показана вся мощь достижения немецкой промышленности, где он охарактеризовал всю суть данного мероприятия как демонстрацию развлечения (ий) современного общества [Зиммель : 2018, С. 146-147]. О похожем (в контексте внимания) говорит архимандрит Максим (Констас). В частности, он писал о том, что современное общество живет в условиях культуры, где прежде всего организованы развлечения, в связи с чем наши мысли рассеяны и сбивчивы, что не позволяет нам увидеть и опытно воспринять жизнь в ее целостности. Рассеянность и раздробленность, развитые на принципе развлечений, имеют прежде всего отрицательные последствия для организации человеческого познания: они мешают нам постигать собственную духовную глубину и делают нас неспособными к постижению духовной глубины других, ибо, утрачивая связь с собственной личностью, мы не можем вместить ни личности нашего ближнего, ни Бога тем более. Вместо того, чтобы трудиться над преодолением этого существенного недостатка, мы выстроили вокруг себя культуру, основанную на развлечениях, тем самым поощряя ум оставаться в своем падшем состоянии [Смирнова : 2018, С. 226-231].

В современном обществе выявился секуляризм нового типа, связанного с тем, что молодёжь всё быстрее и быстрее усваивает новую иерархию ценностей (причём из множества различных источников). В результате чего отцы и дети ныне понимают друг друга куда меньше, чем поколение тому назад. Следующей жизненной установкой современной молодёжи является номинальность религиозной веры [Харрис : 2000, С. 15]. Такой точки зрения придерживается большинство российских социологов. По их данным, к аутентично православным верующим в России можно отнести лишь от 4 до 15 % от всего населения страны [Синелина : 2005, С. 96].

В таком состоянии культуры российских семей родители не имеют твёрдых религиозных убеждений, однако по-прежнему продолжают крестить своих детей. Таким образом, религиозный формализм в высокой степени является характерной чертой православных религиозных установок старшего поколения. Помимо этого, в среде таких родителей характерна высокая степень страха и озабоченности перед проявлением глубокой религиозности у их детей, которые начинают интересоваться «инославной» верой, которая вытекает из страха перед нетрадиционными (малоизвестными или вообще неизвестными) религиозными объединениями и организациями. Помимо этого, нынче происходит утрата влияния на молодёжь со стороны родителей. Строить свою жизнь согласно указаниям родителей «выходит из моды», в связи с чем юноши и девушки не обязательно приходят к решению избегать контактов с приверженцами инославных религий лишь на основании негативного отношения их родителей [Харрис : 2000, С. 15].

Помимо вышесказанного, общество все более переживает (проходит) новый вызов — цели, которые устанавливает сегодня общество, становятся не интересными для нового поколения людей (молодёжи). В большинстве стран Запада и бывших социалистических странах современная молодёжь отказывается принимать цели и ценности того общества, в котором живет. Они им просто вовсе не интересны и не актуальны, на их взгляд. Подобный отказ означает, что такие (нынешние) общества утратили жизнеспособность. Новые поколения все чаще и чаще отказываются принимать вызов, брошенный предыдущими поколениями, т.е. основополагающий фактор жизни всякого общества все больше и больше теряет свою силу. Подобный кризис представляет собой крушение целей, которые общество поставило перед новыми поколениями. И именно поэтому сегодня Церковь может, как никогда, указать истинную цель для всего человечества в эпоху, когда человечество переживает кризис, связанный с крушением идеалов и целей и с потерей своей подлинной сущности [Люстиже : 1984, С. 113-114].

Стоит помнить, что в столь сложных политико-правовых и социально-экономических условиях мы постоянно убеждаемся в том, что далеко не каждому удастся противостоять соблазну поддаться влиянию настроений. Об этом говорят цифры в 40 % населения, одобрительно относящихся к стремлению «делать деньги» любой ценой даже в обход закона, и около 60 %, убежденных в отсутствии сегодня честных способов делать деньги. Не всякий человек имеет способности ставить перед собой труднодостижимые цели и

при этом достигать их, преодолевая в процессе достижения серьезные внутренние и внешние препятствия. В то же время достойное существование в современных экстремальных условиях социальной трансформации требует от человека (в т.ч. молодёжи) достаточной волевой подготовки. Воля же при этом проявляется у человека различно в зависимости от степени его моральной воспитанности и самостоятельности и выражается в решимости, настойчивости, самообладании, постоянстве, выносливости, терпении и т.д. Полноценными эти качества могут быть только у человека с сильной волей, обладающего высокими моральными качествами. К сожалению, молодёжь не всегда проявляет соответствующие качества характера [Социология молодёжи : 2005, С. 166].

Подобная ситуация в российском обществе, когда активная религиозная составляющая в нём и внутри института семьи, по сути, представляет собой лишь небольшой процент, а порой просто формальную сторону, когда проблема отцов и детей по-прежнему стоит остро и четкого ответа на данный вызов нет, когда ценности старшего поколения вовсе не интересны, а порой даже непонятны поколению будущего, приводит к тому, что современная молодёжь особо увлекается темой субкультур и становятся их частью.

Почти вся молодёжь живёт в своих лагерях *субкультур*, которые можно разделить на традиционные — как позитивную реакцию на потребности общества, и инновационно-авангардные субкультуры — как реакцию отрицания «базовой» культуры общества [Культурология... : 2010, С. 269]. В этих субкультурах течёт своя жизнь, создаются и развиваются свои идеалы и правила, будь то «футболисты-болельщики», «экологисты», «байкеры», «рейверы», «хип-хоп» культуры, «диггеры», «толкинисты», «рэперы», «компьютерщики» и т.п.

Стоит разобрать один из примеров, чтоб понять, насколько молодёжь на сегодняшний день «самореализуется» и отдаляется от «базовых» культурных ценностей и жизненных критериев. Компьютерщики («айтишники») или, как их ещё называют, «кибернетические панки» — это люди, цель жизни которых заключается в том, чтобы пребывать в своей электронной, виртуальной реальности, заниматься виртуальным сексом и жить в виртуальном обществе. В сущности, человека уже не остаётся — остаются лишь вспыхивающие электрические импульсы, выдаваемые нейронами [Вишневский, Шапко : 2006, С. 82]. По мнению одного современного журналиста, общество раскололось на огромное множество субкультур и закрытых обществ, все они имеют свой собственный язык, кодекс и стиль жизни. Сочетание социальных перемен, технического прогресса и постмодернистической идеологии подорвало сам принцип единой национальной культуры и заставило людей искать свою идентичность в субкультурах [Вишневский, Шапко : 2006, С. 145]. С.Н. Булгаков в статье «Церковь и культура», высказывая мнение о современном обществе, писал, что не сближение, хотя бы внешне и объединяемых, людей характеризует нашу эпоху, но отъединение и уединение, словно некая стеклянная, прозрачная, но осязаемая стена разделяет человеческие сердца. Не вовсе солидарность, а духовное одиночество, не

братство, а убийственный, безвыходный индивидуализм, и не равенство, основанное на внутреннем смирении отдельных лиц, но самомнение и жажда власти (воля к власти) — таково истинное духовное состояние человечества. В результате, чего со слов Булгакова: «уныние народов и недоумение» — вот пока окончательный итог современной культуры, который незримо откладывается в интимной жизни, в глубине глубин общечеловеческого сознания [Булгаков : 1991, С. 69-71]. Ещё на рубеже IV — V вв. от Р.Х. Блаженный Августин писал о людях, примкнувшим к таким группам (субкультурам), что, порвав с человеческим сообществом, они дерзко радуются своим замкнутым кружкам и разрыву с людьми, завися от своих привязанностей и своей неприязни. И все это происходит, когда покидают Бога, Источник жизни, единого истинного Творца и Правителя единого целого. В результате чего в личной гордости прилепляются к одной части, к мнимому единству, жадно стремясь получить больше, с риском упустить все; любя больше наше собственное, чем Бога, как Общее Благо [Августин : 1999, С. 59].

При этом И.А. Бескова отмечает такую особенность в вопросе ценностей человека, как то, что в сознании человека доминируют какие-либо рассудочные оценки, различные рассчитанные выгоды, но, как правило, определяет значимость этой информации для человека именно та шкала ценностей, которая согласуется с нормами культурной среды этого самого индивидуума. Той среды, внутри которой он обитает и которая его окружает. Следовательно, можно сделать вывод, что у разных индивидуумов из совершенно разных культурных сред обитания могут присутствовать порой диаметрально противоположные ценности чего-либо [Бескова : 1993, С. 167].

Но теперь следует затронуть непосредственно вопрос религиозных компонентов молодёжных субкультур. С.И. Левикова характеризует молодёжную субкультуру как эзотерическую (тайную, скрытую, предназначенную исключительно для посвященных), эскапистскую (отражающую стремление уйти в ситуациях кризиса, бессилия, отчуждения от действительности в мир иллюзий, фантазий), созданную молодыми людьми для себя; это своего рода «элитарная» культура (где она является «не для всех», поскольку через молодёжную субкультуру проходят не все молодые люди), которая нацелена на включение молодых людей в некое общество; это частичная культурная подсистема внутри системы «официальной» базовой культуры общества, определяющей стиль жизни, ценностную иерархию и менталитет ее носителей [Левикова : 2004, С. 185-186]. Здесь трудно не согласиться с мнением С.И. Левиковой. Своего рода субкультура включает в себя элемент тайного (мистического), где существует элемент недопускания к кругу и идеям избранного общества, где молодой человек вправе чувствовать себя более или менее свободным, зная или чувствуя, что «посторонние» не смогут войти в круг избранных, и где можно поделиться своими внутренними переживаниями с подобными себе, из своего узкого круга окружения (ингруппа, т.е. такая группа, к которой молодой человек ощущает свою принадлежность и в которых он идентифицируется с другими членами таким образом, что

оценивает членов группы как «мы». Общим для таких молодых людей служит то, что они разделяют определенные чувства и мнения, а также почти единодушны относительно сфер активности и целей жизни) [Левикова : 2004, С. 187]. Это отчасти похоже на какую-либо религиозную группу (приход, церковь и т.п.), где есть, безусловно, элементы мистическо-божественного и таинственного, как в вероучении, так и в практике реализации своего вероучения посредством церковных Таинств. В таких (малых) группах, как правило, существует личностный контакт между ее членами. В данных группах групповые цели являются важной составляющей, в отличие от больших сообществ, где групповое мнение вообще мало учитывается. Некий авторитет (абсолют) группы или цель, идея подобного малого сообщества становится составной частью мировоззрения молодого человека. За которое он готов порой пойти на многое, вплоть до личностных неких жертв. Подобные взгляды существуют и в религиозной среде, где есть некий Абсолют (Бог), в которого верят, к Кому обращаются за помощью и для познания Его, а также Которому доверяют и полагают свою жизнь на Него. В религиозных сообществах также имеются единые цели и задачи, которые отражаются в вероучениях и аскетическом образе жизни, которые позволяют идти вперед к главной цели — спасению и наследованию Царства Небесного. Помимо вышесказанного, такие сообщества характеризуются развлекательно-рекреативной направленностью. Наряду с коммуникативной (общение с друзьями), досуг в таких группах выполняет в основном рекреативную функцию (около трети старшеклассников отмечают, что их любимое занятие на досуге «ничегонеделание»), в то время как познавательная, креативная и эвристическая функции не реализуются вовсе или реализуются недостаточно [Левикова : 2004, С. 191].

Религиозная среда (на примере христианства) имеет в себе весьма существенное отличие от иных субкультур. В ней отсутствует как раз развлекательно-рекреативная направленность. При всем при этом в данных субкультурных сообществах существует некое единство, которое позволяет воспринять себя частью некоего целого сообщества, где субъект воспринимает себя одним целым с данной субкультурной группой, где его понимают и принимают. В церковной среде данным единством является соборность, которая со слов Трубецкого предполагает общечеловеческое действие, которое совершается в единстве Евхаристии, когда Церковь Божия в момент Божественной Литургии (Причастия) в единстве соединяется сама в себе и с Церковью одновременно. Когда сообщество святых сливается в единой молитве, единой хвале Бога, едином покаянии и служении друг другу, это есть соборность, которая соединяется и укрепляется посредством Христа, и во Христе, и ради Христа [Трубецкой : 2000, С. 243-244]. Другим важным элементом субкультур, с религиозной точки зрения, является ритуализм, в котором и посредством которого в данных сообществах происходят как совместное распознавание, так и общение, как и восприятие целевых направляющих в данных сообществах, которые могут выражаться в жестах, действиях, лингвистически и еще каким-либо способом. Посредством

ритуала (-ов) члены конкретного сообщества, группы могут распознавать «своих» от «чужих», что позволяет членам групп интегрироваться в данное сообщество еще быстрее и целенаправленнее. Ритуал также играет важную роль в церковной среде, он также позволяет членам какого-либо религиозного сообщества распознать (идентифицировать) себе подобных, но также и проявить свою веру во что-либо, а также и проявить (донести до других) свою веру или взгляды. Ритуал есть своего рода визуальное исповедание веры, посредством которого религиозный человек высказывает свою веру среди «своих», но также транслирует её для окружающего мира.

В данной статье мы выявили часть причин того, почему современная молодёжь отторгает общество в целом и почему для молодых людей привлекательны различные субкультурные группы. Также мы рассмотрели «религиозные» компоненты, которые на подсознательном уровне влияют на то, чтобы молодёжь оставалась в подобных группах. Сегодня обществу и государству важно попытаться взять на заметку все вышесказанное и, проведя анализ, найти возможности вывести современную молодёжь из подобных (деструктивных) сообществ, дабы молодёжь, как двигатель сообщества, снова вернуть в него и помочь ей реализоваться в этой жизни. Здесь не говорится о всех субкультурах в целом. Вопросы авторитета, некой доли сакрального и мистического в жизни молодёжного сообщества, их единства с обществом в целом, некие важные «ритуальные» элементы бытия, которые соединят их в обществе, стоят перед нами сегодня, и их важно решить. Если государство и общество смогут ответить на данные жизненные вопросы, то это позволит найти подходы в решении извечной проблемы «отцов» и «детей» (преемственности поколений без надрыва и излишних флуктуаций).

Литература

- Августин. Исповедь. СПб.: Азбука, 1999. 392 с.
- Бескова И.А. Как возможно творческое мышление? М.: Институт философии РАН.1993. 196 с.
- Булгаков С.Н. Христианский социализм. споры о судьбах России. Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1991. 350 с.
- Вейз Д.Э. мл. Времена Постмодерна. (Христианский взгляд на современную мысль и культуру). Фонд «Лютеранское Наследие», 2002. 240 с.
- Вишневский Ю.Р.; Шапко В.Т. «Парадоксальный молодой человек». // Социологические исследования. 2006. № 6. С. 26-36.
- Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь. М.: Strelka Press, 2018. 112 с.
- Культурология: для студентов технических вузов: учебник. М.: Высшая школа, 2010. 637 с.
- Левикова С.И. Молодежная субкультура: учебное пособие. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. 608 с.
- Люстиже Ж.М. Человек без цели // Символ. 1984. № 11. С. 109-122.
- Распоряжение Правительства РФ от 29.нояб.2014 г. № 2403-р [Электронный ресурс] URL: <http://government.ru/media/files/ceFXleNUqOU.pdf> (дата обращения 08.02.2021).
- Синелина Ю.Ю. Воцерковлённость и суеверное поведение жителей Ярославской области. // Социологические исследования. 2005. № 3. С. 96-106.

Смирнова Н.С. «Внимай себе: внимание и цифровая культура» // Труды и переводы: научный журнал. 2018. № 1 (2). С. 226-231.

Социология молодёжи: Учебник. М.: Гардарики, 2005. 335 с.

Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Харьков. Издательство АСТ, 2000. 656 с.

Харрис М.Д. «Религиозные установки новой русской молодёжи» // Мирт. 2000. № 2. С. 15-18.