

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

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Памяти Ю. Ю. Синелиной

Материалы Третьей Международной научной конференции

13 сентября 2013 г.



Белгород
2013

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1
С 69

Редакционная коллегия:

С.Д. Лебедев (ответственный редактор),
М. Благоевич, Л.Я. Дятченко, В.М. Захаров, Е.А. Кублицкая,
И.П. Рязанцев, В.А. Сапрыка, И.С. Шаповалова,
В.В. Сухоруков (технический редактор)

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *П.А. Ольхов*;
кандидат социологических наук, доцент *И.Г. Каргина*

С 69

Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Ю.Ю. Синелиной) : материалы Третьей Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород», 2013. – 460 с.

ISBN 978-5-9571-0782-8

Настоящий сборник содержит материалы Третьей Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна (памяти Юлии Юрьевны Синелиной)», прошедшей 13 сентября 2013 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи и тезисы, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

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

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1

При информационной поддержке:
Центра религиоведческих исследований Университета Белграда, Сербия
«Русского Журнала»
Портала «Религия и СМИ»
Некоммерческой исследовательской службы «Среда»
Портала Еврорегиона «Слобожанщина»

ISBN 978-5-9571-0782-8

© Белгородский государственный
национальный исследовательский университет, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Информация об авторах</i>	7
Памяти Ю.Ю. Синелиной	11
<i>Смирнов М.Ю. (Санкт-Петербург). СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ: ОБЪЕКТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД (памяти Юлии Юрьевны Синелиной)</i>	30
Часть 1. Социогуманитарные аспекты изучения религии	
<i>Белова Т.П. (Иваново). О ПАРАДОКСАХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА</i>	36
<i>Благоевич М., Радисавлевич-Ципаризович Д. (Сербия, Белград). НЕКОТОРЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ (ПРАВОСЛАВИЯ) В СОВРЕМЕННОЙ СЕРБИИ И РОССИИ</i>	41
<i>Боброва О.В. (Екатеринбург). ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИИ ОБРАЗОВАНИЯ</i>	51
<i>Богачёв М. И. (Москва). ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИТЕЛЕЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ И ГРЕКО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЕЙ К ДЕМОКРАТИЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ В РЕФОРМАТОРСКО-ПРОТЕСТАНСКУЮ ЭПОХУ</i>	58
<i>Болотин И.С., Болотина Д.И. (Москва). ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ СЕГОДНЯ: РОЛЬ РЕЛИГИИ И СОЦИОЛОГИИ</i>	66
<i>Воробьёва Н.Ю. (Москва). ПРАВОСЛАВИЕ И СВЕТСКОЕ ИСКУССТВО: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ. «ДОБРОТОЛЮБИЕ» И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА</i>	71
<i>Глаголев В.С. (Москва). ГЕРМЕТИЧНОСТЬ РЕЛИГИИ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ</i>	77
<i>Григорьева Л.И. (Красноярск). СОЦИОЛОГ РЕЛИГИИ: ОРГАНИЧЕСКИЙ ИНСАЙДЕР В СТАТУСЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО АУТСАЙДЕРА. К ВОПРОСУ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ И ВЕРОЯТНОСТНОЙ АНГАЖИРОВАННОСТИ</i>	87
<i>Зинченко В.В. (Украина, Киев). СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В ИДЕЯХ И ПРИНЦИПАХ ГРАЖДАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ</i>	97
<i>Тихонова С.В. (Саратов). МИСТИКА В СОЦИАЛЬНЫХ ДИСТОПИЯХ КИБЕРПАНКА</i>	108
<i>Чурсанов С.А. (Москва). МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК</i>	112
<i>Щипков А.В. (Москва). ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ЭПОХА И ТРАДИЦИЯ</i>	124

Часть 2. Методолого-методические проблемы социологии религии

<i>Вовченко В.А. (Орел). ПОВЕДЕНЧЕСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОДХОД В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ</i>	131
<i>Климова С.М. (Белгород). «СОВЕТСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» VERSUS НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)</i>	139
<i>Крупкин П.Л. (Франция, Париж). ОБ ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО САКРАЛЬНЫМ 2: ИДЕАЛЬНЫЕ ТИПЫ ЭЛЕМЕНТАРНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР</i>	144
<i>Крупкин П.Л., Лебедев С.Д. (Франция, Париж – Белгород). ОБ ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО САКРАЛЬНЫМ 3: КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ</i>	150
<i>Лебедев С.Д. (Белгород) К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ РЕФЛЕКСИИ РЕЛИГИИ В СВЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ</i>	155
<i>Митрофанова А.В. (Москва). ТИПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ОРИЕНТИРОВАННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ НЕПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ</i>	161
<i>Молостова Е.С. (Белгород). НЕКОТОРЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ В РАМКАХ СОВЕТСКОЙ ДЕЙТЕЛЬНОСТИ (ПЕРИОД 1960–1991 ГГ.)</i>	166
<i>Новичихин Е.В. (Москва – Воронеж). ПРОКРУСТОВО ЛОЖЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ В РОССИИ</i>	169
<i>Пахарь А.М. (Москва – Санкт-Петербург). ПРАВОСЛАВНЫЙ СТУДЕНТ И ЦЕРКОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА: МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ</i>	172
<i>Писманик М.Г. (Пермь). ПРОЕКТ «АРЕНА» ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ СЛУЖБЫ «СРЕДА»</i>	176
<i>Силантьева М.В. (Москва). МЕТОД «ВКЛЮЧЕННОГО НАБЛЮДЕНИЯ» КАК ИНСТРУМЕНТ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ</i>	184
<i>Todorović D. (Serbia, Nis). CHALLENGES OF QUALITATIVE METHODOLOGY IN THE STUDY OF THE RELIGIOUS LIFE OF ROMA</i>	197
<i>Трофимов С.В. (Москва). «ПАЛОМНИК И ОБРАЩЁННЫЙ» Д.ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ</i>	206
<i>Тулинова Г.В. (Губкин). ТИПЫ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ СТУДЕНТОВ</i>	215
<i>Шаронова С.А. (Москва). СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: ДВА ПУТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ</i>	220

Часть 3. Эмпирико-социологические исследования религии

<i>Бакрач В. (Черногория, Никшич). РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ МОЛОДЕЖИ В ЧЕРНОГОРИИ</i>	227
<i>Горюнов Д.В. (Пермь). РЕЛИГИОЗНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ ЦЕРКВИ «НОВОЕ ПОКОЛЕНИЕ» (ПЕРМЬ)</i>	234
<i>Гулюк Л.А. (Белгород). РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ГАЗЕТЕ «БЕЛГОРОДСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»</i>	238

<i>Жемчураева С.Ш. (Грозный). РЕЛИГИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ КАК ЗНАЧИМЫЕ КОМПОНЕНТЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)</i>	245
<i>Кублицкая Е.А. (Москва). СПЕЦИФИКА МЕЖЭТНИЧЕСКОГО И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РЕГИОНАХ РФ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ МОНИТОРИНГ)</i>	249
<i>Ледков Р.В. (Москва). ВИЧ И ЦЕРКОВЬ: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ</i>	265
<i>Лункин Р.Н. (Москва). ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ В ЗЕРКАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ</i>	273
<i>Мчедлова Е.М. (Москва). СЕГОДНЯШНИЙ ВЕРУЮЩИЙ – ЭТО ЧТО?</i>	296
<i>Поспелова С.В. (Санкт-Петербург). РЕЛИГИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ЖИТЕЛЕЙ МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ</i>	299
<i>Рогозянский А.Б. (Санкт-Петербург). СОЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ОТ «ТИХОГО И БЕЗМОЛВНОГО ЖИТИЯ» К СОЦИАЛЬНОМУ УСПЕХУ И БОРЬБЕ ЗА ПРАВА</i>	306
<i>Рязанова С. В. (Пермь). СЕМЕЙНОЕ ПОВЕДЕНИЕ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЖЕНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ</i>	311
<i>Семёнов В.Е. (Санкт-Петербург). ЦЕННОСТНО-МЕНТАЛЬНАЯ И РЕЛИГИОЗНО-АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПОЛЯРИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ</i>	318
Синелина Ю.Ю. (Москва). ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ РОССИЯН (1989-2012)	324
<i>Юдин В.В. (Белоруссия, Могилев). РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ</i>	343

Часть 4. Теория и практика религиозно-управленческого взаимодействия

<i>Алейникова С.М. (Белоруссия, Минск). РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ УПРАВЛЕНИИ: ИНСТРУМЕНТЫ, МЕТОДЫ, ПРОТИВОРЕЧИЯ</i>	347
<i>Арзуманов И.А. (Иркутск). НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ПРАВОВЫХ ОСНОВ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СФЕРОЙ XIX – XX ВВ. В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ</i>	351
<i>Готовкина М.С. (Москва). ЗНАЧЕНИЕ ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ В СИСТЕМЕ ПАЛЛИАТИВНОЙ ПОМОЩИ</i>	357
<i>Елишев С.О. (Москва). ИСЛАМСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ МОЛОДЁЖНОЙ ПОЛИТИКИ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ</i>	359
<i>Кривенко Н.А., Кривенко О.А. (Белгород). СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ</i>	365
<i>Мчедлова М.М. (Москва). РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ КАК ЭЛЕМЕНТЫ МЯГКОЙ СИЛЫ</i>	368
<i>Реутов Н.Н. (Белгород). ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИИ</i>	375
<i>Рогозянский А.Б. (Санкт-Петербург). МЕДИАКРАТИЯ В ЦЕРКВИ</i>	378
<i>Родионов А. А. (Москва). СОЦИАЛЬНАЯ СТАБИЛЬНОСТЬ РОССИИ КАК РЕЗУЛЬТАТ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ</i>	385

<i>Сухоруков В.В. (Белгород). ОРГАНЫ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ: СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ И ПОТЕНЦИАЛ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ</i>	393
<i>Тимофеев В.К. (Белгород). ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И ПРАВОВЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОРГАНАХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И УПРАВЛЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ</i>	396
<i>Trifunović V.S. (Serbia, Jagodina). SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND STATE IN XX – TURN OF THE XXI CENTURY</i>	401

Часть 5. Церковное управление в системе социально-экономических отношений

<i>Гуров В.И. (Москва). УПРАВЛЕНИЕ ФИНАНСАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ</i>	409
<i>Гуров В.И., Олейников А.А. (Москва). ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ И НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ</i>	412
<i>Козлов И.И. (Москва). УПРАВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНЫМ ВУЗОМ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ</i>	419
<i>Коновалов О.А. (Москва). АДМИНИСТРАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ</i>	423
<i>Олейников А.А. (Москва). ВОПРОСЫ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ, КУЛЬТУРЫ И МОДЕЛИ НАЦИОНАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ</i>	427
<i>Паутова М.В., Опарина С.И. (Москва). ФИНАНСОВОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ</i>	434
<i>Писаревский В.Г. (Москва). ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ</i>	437
<i>Подлесная М.А. (Москва). БЛАГОЧИНИЕ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ</i>	439
<i>Рязанцев И.П., Михненко П.А. (Москва). МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОГО ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ</i>	448
<i>Смулов А.М. (Москва). ЗНАЧЕНИЕ И НАПРАВЛЕННОСТЬ ИНФОРМАЦИОННЫХ ПОТОКОВ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ</i>	452

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Алейникова Светлана Михайловна, кандидат социологических наук, доцент кафедры государственного управления социальной сферой и белорусоведения, ведущий научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории государственного управления НИИ ТПГУ Академии управления при Президенте Республики Беларусь, Минск. E-mail: alejnsvetlana@yandex.ru

Арзуманов Игорь Ашотович, доктор культурологии, кандидат философских наук, профессор Юридического института Иркутского государственного университета, Иркутск. E-mail: arzumanov@mail.ru

Бакрач Владимир, PhD, профессор Университета Подгорицы, Черногория, Никшич.

Белова Татьяна Павловна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и управления персоналом Ивановского государственного университета, Председатель Ивановского регионального отделения Российского общества социологов, Иваново. E-mail: tpb_ivgu@mail.ru

Благоевич Мирко, доктор социологических наук, директор Центра религиоведческих исследований Института философии и общественной теории университета Белграда республики Сербия, Белград. E-mail: blagomil91@sbb.rs

Боброва Ольга Владимировна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социально-политического управления Уральского института народного хозяйства и государственной службы, Екатеринбург. E-mail: bobrova3@yandex.ru

Богачёв Максим Игоревич, стажёр-исследователь Научно-учебной лаборатории исследований в области бизнес-коммуникаций НИУ ВШЭ, Москва. E-mail: bogachev2008@mail.ru

Болотин Иван Сергеевич, доктор социологических наук, профессор Московского авиационного института (МАИ), профессор. Москва. E-mail: editor@lepta-kniga.ru

Болотина Дарья Ивановна, кандидат культурологии, редактор издательства «Лепта Книга», Москва. E-mail: editor@lepta-kniga.ru

Вовченко Виталий Анатольевич, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и теологии Орловского государственного университета, доцент, Орел. E-mail: witallys@mail.ru

Воробьева Надежда Юрьевна, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: sociology-pstgu@yandex.ru

Глаголев Владимир Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры философии МГИМО – Университета МИД РФ, Москва. E-mail: silvari@mail.ru

Горюнов Дмитрий Валерьевич, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры культурологии Пермской государственной академии искусства и культуры, Пермь. E-mail: mitra17@yandex.ru

Готовкина Маргарита Сергеевна, магистрант кафедры социологии и социальной работы Российского государственного социального университета, Москва. E-mail: marpuzanova@yandex.ru

Григорьева Людмила Ильинична, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой религиоведения Красноярского государственного педагогического университета, Красноярск. E-mail: adonai@bk.ru

Гулюк Лидия Александровна, кандидат философских наук, доцент, зам. декана Факультета журналистики НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: guluk@bsu.edu.ru

Гуров Владимир Иванович, кандидат экономических наук, профессор кафедры экономической теории и национального хозяйства Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: gurowi@rambler.ru

Дятченко Леонид Яковлевич, доктор социологических наук, профессор, член Европейской Социологической Ассоциации, старший научный сотрудник Научно-образовательного центра социальных технологий НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: djatchenko@bsu.edu.ru

Елишев Сергей Олегович, кандидат социологических наук, доцент кафедры истории и теории социологии Социологического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва. E-mail: elishev@list.ru

Жемчураева Седа Шахитовна, кандидат социологических наук, доцент кафедры политологии и социологии Грозненского государственного нефтяного технического университета имени академика М.Д. Миллионщикова, Грозный. E-mail: sedazz@mail.ru

Зинченко Виктор Викторович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины, Киев. E-mail: zinchenko-viktor-viktorovich@mail.ru

Климова Светлана Мушаиловна, доктор философских наук, профессор НИУ «БелГУ», профессор. E-mail: sklimova@bsu.edu.ru

Козлов Иван Иванович, заместитель декана Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва

Кривенко Николай Александрович, аспирант кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: aoronna@yandex.ru

Кривенко Ольга Александровна, аспирантка кафедры истории и философии Белгородской государственной сельскохозяйственной академии имени В.Я. Горина, Белгород. E-mail: aoronna@yandex.ru

Крупкин Павел Ливерьевич, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра Изучения Современности, Франция, Париж. E-mail: kroopkin@mail.ru

Кублицкая Елена Александровна, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН, Москва. E-mail: eakubl@yandex.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич, кандидат социологических наук, профессор кафедры социологии и организации работы с молодежью НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru ; lebedev@bsu.edu.ru

Ледков Роман Викторович, выпускник кафедры религиоведения Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева, руководитель комитета по взаимодействию с религиозными организациями Всероссийской общественной организации «Объединение людей, живущих с ВИЧ», Москва. E-mail: ledkovroman@yandex.ru

Лункин Роман Николаевич, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института Европы РАН, сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, Москва. E-mail: romanlunkin@gmail.com

Митрофанова Анастасия Владимировна, доктор политических наук, директор Центра этнокультурных и религиоведческих исследований Российского православного университета, Москва. E-mail: anastasia-mit@mail.ru

Михненко Павел Александрович, кандидат технических наук, заведующий кафедрой общего и стратегического менеджмента Московского финансово-промышленного университета «Синергия», преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: mpa69@yandex.ru

Молостова Елена Сергеевна, кандидат философских наук, ассистент кафедры философии НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: molostova@bsu.edu.ru

Мчедлова Елена Мирановна, доктор социологических наук, старший научный сотрудник Института социально-политических исследований РАН, Москва, Россия. E-mail: HMtchedlova@mail.ru

Мчедлова Мария Мирановна, доктор политических наук, профессор РУДН, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН, Москва. E-mail: mchedlova@yandex.ru

Новичихин Евгений Викторович, магистрант Финансового университета при Правительстве РФ, Москва. E-mail: novichiha@gmail.com

Олейников Александр Алексеевич, доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры экономической теории и национального хозяйства Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. E-mail: alek.oleinikoff2010@yandex.ru

Пахарь Анна Михайловна, научный сотрудник Информационно-аналитического центра факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: anna_pakhar@list.ru

Писаревский Василий Геннадьевич, научный сотрудник информационно-аналитического центра факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: wausily@yandex.ru

Писманик Матвей Григорьевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии Пермской государственной академии искусства и культуры, Пермь. E-mail: mg-pismanik@yandex.ru

Подлесная Мария Александровна, кандидат социологических наук, зам. начальника информационно-аналитического центра факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, сотрудник сектора изучения социокультурного развития регионов России Института социологии РАН, Москва. E-mail: yamar@yandex.ru

Пospelова София Валентиновна, кандидат философских наук, доцент кафедры социального менеджмента Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена, Санкт-Петербург. E-mail: pospp7@yandex.ru

Радисавлевич-Ципаризович Драгана, PhD, научный сотрудник Философского факультета Университета Белграда республики Сербия, Белград.

Реутов Николай Николаевич, кандидат социологических наук, доцент, начальник управления по развитию персонала и кадровой работе НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: nic0301@rambler.ru

Рогозянский Андрей Брониславович, журналист информационно-аналитической службы «Русская народная линия», Санкт-Петербург – Костромская область. E-mail: abrogoz@yandex.ru

Родионов Александр Александрович, аспирант Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва. E-mail: Roda.alex@mail.ru

Рязанова Светлана Владимировна, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН. E-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Рязанцев Игорь Павлович, доктор экономических наук, профессор, декан Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва.

Семёнов Валентин Евгеньевич, доктор психологических наук, профессор, директор Научно-исследовательского института комплексных социальных исследований (НИИКСИ) факультета социологии СПбГУ, заслуженный деятель науки РФ, Санкт-Петербург. E-mail: niiksi@niiksi.spbu.ru

Силантьева Маргарита Вениаминовна, доктор философских наук, профессор кафедры философии МГИМО – Университета МИД РФ, Москва. E-mail: silvari@mail.ru

Синелина Юлия Юрьевна (1972 – 2013), доктор социологических наук, ученый секретарь, руководитель отдела социологии религии Института социально-политических исследований РАН, Москва. E-mail: sinelina2010@yandex.ru

Смирнов Михаил Юрьевич, доктор социологических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург. E-mail: mirsnov@yandex.ru

Смулов Алексей Михайлович, доктор экономических наук, доцент, профессор кафедры прикладной экономики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: jeger@bk.ru

Сухоруков Виктор Викторович, администратор Интернет-портала «Социология религии», Белгород. E-mail: verger@yandex.ru

Тимофеев Валерий Кузьмич, заместитель директора Института управления НИУ «БелГУ», Белгород. E-mail: timofeev@bsu.edu.ru

Тихонова Софья Владимировна, доктор философских наук, профессор кафедры истории государства и права Саратовской государственной академии права, Саратов. E-mail: SegedaSV@yandex.ru

Тодорович Драган, PhD, доцент Философского факультета Университета Ниша, Сербия. E-mail: dragan.todorovic@filfak.ni.ac.rs

Трифуневич Весна, доктор социологических наук, доцент, профессор социологии и социологии образования на университетском и Магистратура факультета образования Университета Крагуевац республики Сербия, Ягодина. E-mail: dimitrije95@ptt.rs

Трофимов Сергей Викторович, кандидат социологических наук, доцент, заместитель декана Социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва. E-mail: trophimov@socio.msu.ru

Тулинова Галина Владимировна, кандидат философских наук, педагог дополнительного образования МОУ ДОД Дворец детского (юношеского) творчества «Юный губкинец», Губкин. E-mail: galya-martinova@ya.ru

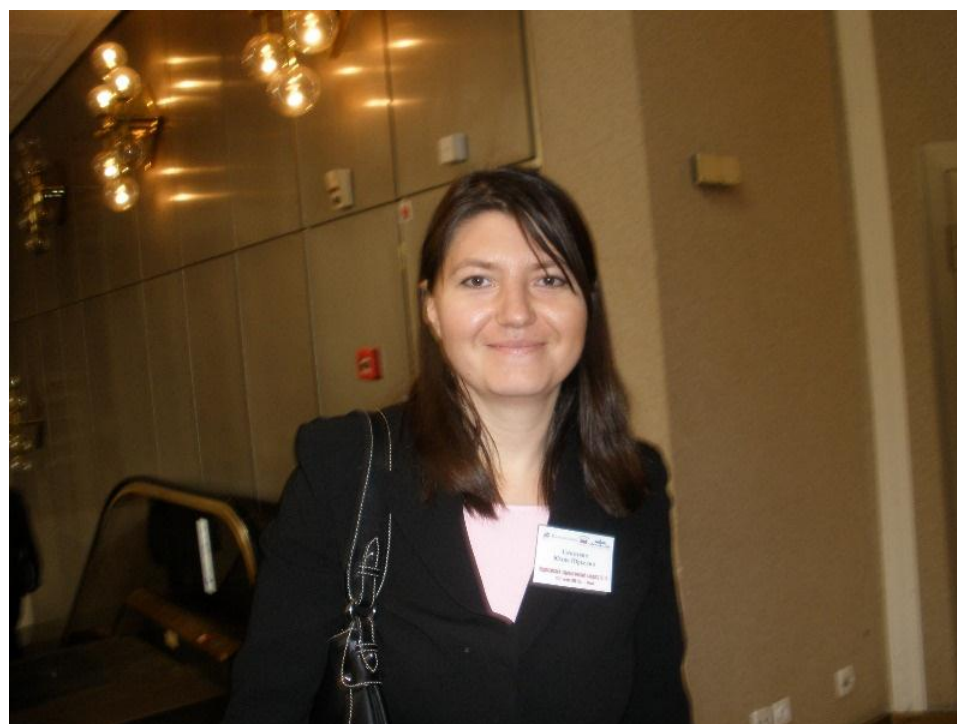
Чурсанов Сергей Анатольевич, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры систематического богословия и патрологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член редакционного совета и редакционной коллегии «Международного журнала православного богословия» (*International Journal of Orthodox Theology*), Москва. E-mail: chursanov@inbox.ru

Шаронова Светлана Алексеевна, доктор социологических наук, профессор кафедры общей социологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: s-sharonova@mail.ru

Щипков Александр Владимирович, кандидат философских наук, главный редактор портала «Религия и СМИ». E-mail: al.novopol@yandex.ru

Юдин Виктор Викторович, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Могилевского государственного университета питания, Белоруссия, Могилев. E-mail: mgup@mogilev.by ; zylycmanzor@rambler.ru

Памяти Юлии Синелиной
12.01.1972 – 30.03.2013



СИНЕЛИНА ЮЛИЯ ЮРЬЕВНА

Родилась 12 января 1972 года в городе Запорожье.

В 1988 году закончила среднюю школу в Москве.

В 1993 году закончила географический факультет МГУ им.М.В. Ломоносова по специальности «География» (экономическая география).

В 1996 году закончила с отличием Российский государственный гуманитарный университет с присуждением степени бакалавра философии со специализацией «Сравнительное изучение мировых религий».

С 1997 по 2013 год работала в Институте социально-политических исследований РАН младшим научным сотрудником, старшим научным сотрудником, с 2009 г. – заведующей отделом социологии религии, с 2010 г. – ученым секретарем, с 2011 г. – исполняла обязанности заместителя директора.

В 2003 году защитила кандидатскую диссертацию по теме «Динамика отношений общества и Православной церкви в России (историко-социологический анализ: конец XVII – начало XX века)», и ей была присуждена ученая степень кандидата социологических наук.

В 2009 году защитила докторскую диссертацию по теме «Циклический характер процесса секуляризации в России (Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века)», и в 2010 году ей была присуждена ученая степень доктора социологических наук.

В 2012 году за вклад в науку награждена серебряной медалью имени Питирима Сорокина.

Наша семья бесконечно благодарна Юлиным коллегам, друзьям, родственникам, знакомым, которые поддержали нас, разделили нашу оглушительную беду, наше безмерное горе.

Мы не представляем себе, как будем жить без нашей Юленьки. Она была нашей опорой, двигателем, вдохновителем. Мы жили по ее планам. Она была любящей, заботливой и требовательной мамой, женой, дочерью, сестрой, племянницей, тетей, крестной матерью. Она была верным другом, отзывчивым добрым человеком.

У нее всегда была масса планов на будущее, надежд, хлопот, благополучная семья, обожаемые дети, интересная работа, друзья.

И вдруг, в считанные роковые минуты, ее вырвало из этой жизни и на нас обрушилось сокрушительное, непоправимое горе.

Спасибо Вам, что Вы были с нами в эти дни, когда погасло наше «солнце».

Спасибо, что знали Юлечку, что помните.

Берегите себя и пусть Бог хранит Вас и Ваших близких.

Семья Юлии Синелиной

Когда неизбежная смерть вырывает из символического ряда близких нам людей, нашу боль от безвозвратного расставания смягчает понимание трагического, но естественного для всего живого конца. Но, когда нас покидают те, кто полны сил, чьи жизненные и творческие планы превышают список свершённых дел и кто ДОЛЖЕН жить, скорби нашей и горю осиротевшей семьи нет предела...

Юлия Юрьевна Синелина... Юля... Юлечка...

Ты была наделена редким талантом доброты и благожелательного отношения к близким. Несмотря на молодость, ты чувствовала ответственность за значительно более возрастных коллег. Временами тебе было проще и естественнее самой выполнить не терпящее отлагательства задания, чем переадресовывать его подчинённым. Пройдя в нашем Институте с 1997 г. трудовой путь от помощника-референта и младшего научного сотрудника Центра истории социологии до старшего научного сотрудника Отдела социологии политики и общественного мнения, старшего научного сотрудника Отдела социальных индикаторов и показателей развития российского общества, заведующего Отделом социологии религии, Учёного секретаря ИСПИ РАН до заместителя директора ИСПИ РАН по научной работе, ты проявила себя как опытный учёный-исследователь и руководитель.

Не в ущерб службе и научному творчеству была прекрасная семья, трое замечательных детей, так несправедливо осиротевших... Семья, дети – источник твоего редкого жизнелюбия.

Ты многое любила в этой жизни, многое знала о ней. Благородная скромность скрывала от коллег истинный объём багажа знаний, которым ты располагала в далёких от профессиональных занятий областях: в изобразительном искусстве, в современной музыке, в арт-хаузном кинематографе...

Как многие русские люди, родившиеся, выросшие и сформировавшие основы гражданского мировоззрения в Советской России, ты обладала обострённым чувством причастности к великому народу и его истории.

Можно лишь предполагать, как складывался твой путь в религию, которая не сразу, но стала основным предметом и объектом твоего научного интереса. Одно ясно, ты была истинно православным человеком – и в науке, и в жизни.

Если это так, то путешествие твоё продолжается... Во вторую седмицу Великого поста, когда по верованиям христиан Создатель выделяет и приближает к себе самых лучших, самых достойных, трагический сход снежной лавины не унёс твою жизнь, а переместил её в другое качество, другое время и состояние. Так хочется верить в это, хотя и эта вера не способна уменьшить боль от прощания с тобой – НАВСЕГДА...

Прости, незабвенная Юля, если нам не всегда удавалось соответствовать твоей доброте и по достоинству оценивать твои дела, продиктованные сердцем и душой поступки... Прощай, наш добрый друг, прощай, бесконечно любимый нами человек!..

Чтобы подняться на небо,

нужны два крыла.

Одна скрипка.

И много разных разностей,

удостоверенных зорким

чутким взглядом:

Надписи на ноготках миндаля.

Заголовки травы в книге утра.

(П. Неруда)

Коллектив ИСПИ РАН,
01 апреля 2013 года

Памяти Юлии Синелиной

С Юлией Юрьевной мне довелось проработать в Институте социально-политических исследований РАН 15 лет: с 1997 года, когда она пришла в институт. Кажется, за это долгое время – мы проводили исследования религиозной ситуации в России и регионах, публиковали совместные статьи (я был научным консультантом ее докторской диссертации *«Циклический характер процесса секуляризации в России. Социологический анализ: конец XVII-начало XXI века»*), просто беседовали на разные житейские темы – можно хорошо узнать человека. Но вслед за ее уходом в мир иной, уходом щемяще преждевременным, оказывается, что твое знание о человеке отрывочно, многое не успел проговорить и понять. Тем не менее, отдавая дань уважения Юлии Синелиной, хочу рассказать о своем видении этого удивительного человека.

Семья, религия, наука и характер – эти четыре ценности, может быть не в таком порядке, составляли, как мне представляется, основу Юлиного мировосприятия. О семье, прежде всего, о повседневных заботах воспитания детей, мы часто разговаривали. При этом, Юля умела корректно держать дистанцию и не выносить семейные перипетии на обсуждение. Я уверен, что Юля глубоко семейный человек, но данная тема – для более близких, чем я друзей, которые дружат «домами».

Нам было интересно обсуждать различные вопросы, связанные с православной культурой, историей и соответствия проводимых реформ национальным интересам России. Тема религии с научной и мировоззренческой точек зрения объединяла нас. Юля более воцерковленный человек, чем я, однако общая ориентация на православную традицию помогала нашему взаимопониманию. Я полагаю, выбор научной проблематики, которой последовательно и успешно занималась Юля, обусловлен ее религиозным мировоззрением. Она познакомила меня с авторитетным для нее социологом, культурологом, православным человеком В.Ф. Чесноковой, чью методику измерения воцерковленности Ю.Ю. Синелина применяла в своих исследованиях, наряду с собственной методикой измерения суеверности.

В научной среде, особенно 10-20 лет назад, совмещение религиозного мировоззрения и научной работы выглядело предосудительно, тем более в общественных науках. Атеист априори объявлялся более объективным ученым, чем человек верующий. Это ложное противопоставление, но Юлии приходилось внимательно относиться к тому, чтобы результаты исследований, их интерпретация не были представлены как апологетика религиозного возрождения современного российского общества. Сделанные в ее исследованиях выводы о циклическом характере процесса секуляризации, росте уровня религиозности и доли воцерковленных православных опирались на обширную базу эмпирических данных. Юля справедливо считала, что православной социологии не бывает, есть социология православия, других конфессий независимая от взглядов исследователя.

Ю.Ю. Синелина была талантливым ученым и талантливым организатором науки. Каждый из нас знает, как нелегко на протяжении нескольких лет «поднимать» научных сотрудников и успешно вести семинар по социологии религии или организовывать, например, социологический конгресс. Профессиональные качества, молодой возраст, карьерный рост до замдиректора ИСПИ РАН показывают научный потенциал Юлии Синелиной, который столь востребован сегодня в суровое для Академии наук время.

Обозначенные ценности Юлиного миропонимания были скреплены и обогащены ее характером – энергичным и самостоятельным. Мне она иногда говорила о своей некоторой разбросанности. Скорее это обычная самокритика человека «высокой планки». Юля изначально на меня производила впечатление целеустремленного, независимого в суждениях человека, который способен отстаивать точку зрения без оглядки на сановитых мэтров до победного конца. Она порой была резка в оценках людей и событий, что не мешало ей дипломатично сглаживать острые углы в институтских хитросплетениях. Мне такое сочетание напоминало ее в меру рискованную манеру водить машину. Юля была по хорошему амбициозна, ощущала свое предназначение «свыше», которому старалась следовать.

Я видел человека, которому многое дано, и она эту данность не зарывала в землю. Юлия была подвижником нового знания, с каждым годом полнее раскрывала свои способности, она постепенно становилась в научном сообществе признанным лидером социологии религии. Отчетливо просматривалась траектория дальнейшего Юлиного взлета. Поэтому какой-то странно неестественной обрушилась на нас ее гибель.

Остается благодарить судьбу за многолетнее общение с Юлей Синелиной и сохранять в молитвах, мыслях, делах вечную память о ее светлом образе.

*Доктор социологических наук, профессор,
директор Института социально-экономических проблем
народонаселения РАН
В.В. Локосов*

**«...Если звезды зажигают – значит это кому-нибудь нужно...»¹
Памяти Юлии Синелиной посвящается**

*В жизни все определено, так как надо.
Не надо грустить и сокрушаться.
На все воля Божья.
Ю.Ю. Синелина*

Человек так устроен, что для глубокого осознания вошедшего в жизнь трагического события требуется время. Порой на это уходят годы.

Необходимо принять случившийся порядок событий и приобрести привычку прекратить во внутренних диалогах, мыслями обращаться к ушедшему человеку. К сожалению, это не всегда возможно. Но именно трагические события позволяют каждому из нас вспомнить вечные истины и оценить живущих рядом людей.

Конец марта 2013 года «прозвенел» не только капелью пробуждающейся природы и мокрыми ливнями, но и редкой по силе звучания печалью в наших сердцах.

Из жизни ушла дорогой для нас человек – наша коллега, молодой, очень талантливый ученый, специалист в области социологии религии Синелина Юлия Юрьевна.

¹ В.В. Маяковский «Послушайте!»

Вспоминается оглушительное известие о трагедии в Альпах, череда сухих и безжизненных сообщений в прессе, к которым, казалось, Юля Синелина – красивая, остроумная, энергичная, полная сил и планов, не имела никакого отношения.

Недоумение, растерянность и горе от осознания случившегося надолго поселились в сердцах любивших ее людей и в стенах родного для нее Института социально-политических исследований Российской академии наук.

К сожалению, неписанные законы бытия с их противоречивой закономерностью действуют неотвратимо, и люди, стремящиеся жить, творить, все успеть, уходят из жизни на ее подъеме. Будто одним махом яркой судьбы они исчерпывают все ресурсы, определенные для долгих лет жизни, и оставляют свою энергию в воспоминаниях людей, творческом наследии, детях.

Судьба «ослепительной кометы» – судьба Юли. Она сделала для семьи, науки и людей очень много, несмотря на свой молодой возраст. Горечь внезапной утраты дает возможность оценить масштаб заложенных судьбой и Богом талантов.

Она ушла на взлете, на приближении к пику своих творческих, организаторских возможностей. Ей все удавалось, ей все было по плечу, она все успевала, все могла и никогда не жаловалась на жизненные трудности.

Прошло не так много месяцев, дней, часов для «отстраненных и взвешенных» воспоминаний о человеке. Все еще слишком «живо». Но чрезвычайно важно именно сейчас для нас, коллег, для семьи и для людей, которые будут изучать научные труды Ю.Ю. Синелиной еще раз обратиться к ее светлой памяти. Еще раз запечатлеть в наших сердцах образ той Юли, с которой мы имели счастье много лет вместе работать, радоваться, общаться.

Каждому человеку профессионально и лично соприкасавшемуся с Юлией Юрьевной открывался ее многогранный характер прирожденного лидера, человека цельного, волевого, самобытного, с глубоко личным индивидуальным взглядом на жизнь, с выраженной гражданской позицией и обостренным чувством справедливости. Все эти качества удивительным образом сопрягались в ее «кристалле» личности с редкой скромностью и чрезвычайным трудолюбием.

Справедливости ради нужно отметить, что каждый человек имеет свои «корни», и главные черты Юлиного характера были сформированы в русской истинно православной семье трудолюбивых, умных людей и были привиты Юле родителями с детства. Радостно видеть достойную преемственность, переданную Юлей и в своей семье младшему поколению – детям.

Выразить всю степень глубины и индивидуальности Юли как личности невозможно, но хочется в этой сложной палитре человеческой жизни остановиться на главных, с нашей точки зрения, цветах ее характера.

Понять Юлию Юрьевну Синелину вне самого главного – православной веры невозможно, да и не стоит пытаться, так как, минуя главный «стержень», формировавший ее в профессиональной, общественной, личной сфере, можно пройти лишь рядом с ней по касательной, не затронув ее истинную.

Только осознавая всю важность для Юли напряженной духовной жизни, начинаешь понимать глубинные причины многих ее поступков, мыслей, чаяний. Это был свой путь ученого, где православие и наука связаны воедино с личными переживаниями, заключенными в стремлении показать и научно обосновать то, что россиянами уже найден «путь ко Христу», а цикличность и неравномерность этого процесса – только лишнее тому подтверждение.

Особая тема – это правда Ю.Ю. Синелиной. Она, такая как есть – не всегда и всем удобная, но правда. Правда, опирающаяся на фундамент вечных православных истин, та, что превыше всего и в отношениях с людьми, и в научных исследованиях. Правда – открытая, простая, идущая к сердцу и оттого всем понятная и близкая.

В отношении ИСПИ РАН ее православные и личные установки давали четкое понимание нам, коллегам, что если задуманное в Институте дело полезно людям, полезно науке, то Ю.Ю. Синелина сделает все возможное для его реализации. Также мы знали, что любой проясняющий суть рабочего дела вопрос от Ю.Ю. Синелиной будет по существу конкретен и решится положительно или отрицательно – здесь и сейчас в открытой форме.

Исходя из редких для женщины во многом мужских черт в характере, которыми она обладала, необходимо выделить исключительное качество в работе – умение брать ответственность на себя и удивительную надежность в любой непростой ситуации. Она умела «держаться удар» и никогда, ни при каких условиях не сдаваться.

Еще одним удивительным качеством характера обладала Юля – это стремление учиться у старших коллег. Не стесняясь, она спрашивала о том, о чем ей неизвестно, и радушно делилась теми знаниями, которыми обладала на профессиональном поприще и в сферах, не сопрягавшихся с ним. Ее разносторонность и образованность восхищала.

Ю.Ю. Синелина была благодарным человеком и учеником. Она не раз с теплотой отзывалась о своем учителе В. Ф. Чесноковой, чье научное руководство во многом определило становление Юли как ученого в области социологии религии и чей уход из жизни глубоко ее тронул. По инициативе Ю.Ю. Синелиной память учителя была почтена научным сообществом на IV Всероссийском социологическом конгрессе, а научные достижения Валентины Федоровны были отражены в рамках мемориальной галереи выдающихся ученых.

Но наиболее ярко характеризует Юлю, с точки зрения ее отношения к жизни, следующий случай. Помнится наша беседа с ней, состоявшаяся за две недели до ее трагического ухода из жизни. Тема разговора коснулась различных этапов пути человеческого, включая самый сложный для мирского обывательского сознания – путь в вечную жизнь. Было озвучено много мыслей о скоротечности и возможной несвоевременности трагических уходов, был также поднят вопрос о несправедливости происходящего, на что Ю.Ю. Синелина со свойственной ей лаконичностью и обстоятельностью ответила: «...в жизни все определено, так как надо. Не надо грустить и сокрушаться. Все приходит своевременно. На все воля Божья!». Вот в этих словах – вся Юля, прошедшая свой путь ученого и христианина светло и достойно.

Но было бы несправедливо вносить сугубо грустную ноту в воспоминания о Юле, обойдя тем самым ключевое свойство ее характера – неиссякаемый оптимизм, вера в лучшее – «стремительную и легкую поступь» по жизни. В ее характере не было трагизма, печали и уныния. Будучи веселым и жизнерадостным человеком, Юля умела с шуткой, искрометно подойти к решению любого вопроса и радостно посмеяться над обстоятельствами. Поэтому присущее человеку свойство – цепкое восприятие наиболее ярких и запоминающихся моментов навсегда оставит мелодичный «перелив» глубоко индивидуального по мелодике и тембру задорного Юлиного смеха в нашей памяти.

С нашей точки зрения, чрезвычайно важно обозначить основные этапы трудового пути Юли в Институте, где научная и организационная деятельность стала неотъемлемой частью ее профессионального роста.

Начало трудовой деятельности в ИСПИ РАН было положено в должности помощника-референта, на которой она была оценена по достоинству и переведена на должность младшего научного сотрудника Центра истории социологии, а впоследствии старшего научного сотрудника Отдела социологии политики и общественного мнения и старшего научного сотрудника Отдела социальных индикаторов и показателей развития российского общества.

Далее было заведование Отделом социологии религии и должность учёного секретаря ИСПИ РАН.

Ю.Ю. Синелина долгие годы была членом Ученого совета Института, который в последние годы вела самостоятельно, а также ученым секретарем Диссертационного Совета Института.

Следует отметить и качество ее работы, которое было неоднократно отмечено руководством множеством благодарностей. Ю.Ю. Синелина награждена медалью П.А. Сорокина за вклад в науку.

В последний год жизни Юлия Юрьевна работала в должности заместителя директора по науке ИСПИ РАН и зарекомендовала себя как блестящий профессионал и организатор. На ее счету было не одно успешно проведенное научное мероприятие, начиная со Всероссийского социологического конгресса и заканчивая многочисленными международными конференциями и встречами с зарубежными коллегами. Многие мероприятия в Институте Юля проводила сама. Легко и органично она умела вести переговоры и научные дискуссии, достойно представляя российскую науку.

Юля была активным, действующим ученым, она много ездила и выступала на конференциях, круглых столах, также ее можно было увидеть и в рамках телевизионных программ с интересной аналитикой по вопросам религии.

В российской науке навсегда останутся ее работы, глубокие, вдумчивые, посвященные современной религиозности россиян. А в наших сердцах всегда будет светлая память о замечательном человеке, настоящем ученом, коллеге, друге – Синелиной Юлии Юрьевне! Вечная ей память!

*Кандидат социологических наук,
заместитель директора ИСПИ РАН по науке
С. Г. Карпова*

СВЕТЛОЙ ПАМЯТИ УЧЕНОГО – ЮЛИИ ЮРЬЕВНЫ СИНЕЛИНОЙ

«Ее уход – это заметная брешь в нашей науке и огромная потеря для социологов ее поколения...»

профессор, доктор философских наук Б. Докторов
«Она была из тех, для кого наука – дело жизни и служение одновременно»
религиовед, доктор философских наук Л. Григорьева

Много уже написано прекрасных и вдумчивых воспоминаний о Юлии Юрьевне Синелиной – одного из самых известных и значительных социологов-религиоведов начала XX века, трагическая гибель которой повергла в шоковое состояние все научное сообщество в России и за рубежом. Ведущие ученые нашей страны, занимающиеся проблемами социологии религии (В.И. Гараджа, Р.А. Лопаткин, Ж.Т. Тощенко, М.Ю. Смирнов, Д.А. Узланер, Б.З. Докторов, Л.И. Григорьева, С.Д. Лебедев, А.Ю. Багрина, Р.Н. Лункин, И.Г. Каргина, и мн. др.) отозвались на это горе сразу в своих лекциях, «круглых столах», конференциях, блогах... Коллеги-друзья из Сербии, Китая, Великобритании, Польши... А уж коллеги по институту испытали такую боль, растерянность...

Я получила шквал писем через интернет: «Невозможно! Повторите, правда ли это? Что делать дальше? Как жить, если такие люди гибнут?» Трагические эмоции, казалось, охватили всех и вся... Невосполнимость потери...

Известная истина – только после ухода из жизни человека начинаешь понимать, что именно этот человек для тебя значил. Так случилось и со мной. Удар, который я получила невозможно отразить. Боль в моей душе останется навсегда.

Со многими людьми: коллегами, знакомыми и друзьями Юлии я сблизилась во время общих сопереживаний. Все время хочется говорить о ней, вспоминать, обмениваться фотографиями.

Смогу ли я достойно написать о близком мне человеке? Не знаю. Главное, наверное, это должно быть от сердца...

Наша задача: сохранить память о Юлии Юрьевне Синелиной, не только в повторных тиражах ее ставших уже знаменитых работ, но и продолжать научные исследования исторических и теоретических аспектов секуляризации, социологическое изучение религиозной ситуации в России.

В 2010 году ей была присуждена ученая степень доктора социологических наук. Тема диссертации: **«ЦИКЛИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В РОССИИ (Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века).**

Хотелось бы бегло осветить некоторые аспекты ее докторской диссертации, которая, прежде всего, поражает своей энциклопедичностью. Концепция циклического характера развития религии, ее месте в жизни общества построена на использовании обширного исторического, философского материала, данных статистики и конкретных социологических исследований.

Представляет большой научный интерес авторская трактовка феномена секуляризации. Впервые проведена типологизация концепций секуляризации в западной и советской социологической теории.

Проанализирован широкий спектр методологических и методических подходов к исследованию религиозности населения в западной и отечественной социологии религии.

Синелиной Юлией Юрьевной также были выявлены изменения функций церкви как социального института, возрождение православия в России в XIX веке на фоне глубокого анализа истории взаимоотношений религии и общества за последние триста лет.

Член-корреспондент РАН Ж.Т. Тощенко, оценивая работы Ю.Ю. Синелиной, писал: «...представленная диссертация, опубликованные работы свидетельствуют о том, что мы имеем дело с **крупным достижением в осмыслении религиозной ситуации в России на протяжении всего Нового времени, т.е. с XVII века, с оригинальными выводами и рекомендациями, с глубокой заинтересованностью в судьбах православия, с реалистической оценкой религиозной ситуации в России...**» В 2012 году за вклад в науку Синелина Ю.Ю. была награждена серебряной медалью имени Питирима Сорокина.

В Институте социально-политических исследований Российской академии наук мы были соратниками не только по изучению проблем религиозности населения и секуляризации, но и по доказательству актуальности такой дисциплины как социология религии, необходимости изучения ее методологических и методических проблем. Парадокс, но только с приходом Юлии Юрьевны в институт, к этому направлению социологии стали относиться с большим вниманием.

Научный авторитет Юлии среди коллег рос у меня «на глазах» быстро и неуклонно. С моей точки зрения, это было связано не только с разработкой ею наиболее актуальных проблем социологии религии, интересных и не догматичных по содержанию публикаций, но и с тем, что Юлия активно отстаивала свои мировоззренческие установки в отношении религии и атеизма на всевозможных конференциях, конгрессах, «круглых столах». «Профессионал своего дела и блестящий организатор» – так говорили о ней коллеги по работе. Трудно поверить, но Юлия Юрьевна успевала результативно работать в самых различных направлениях: член Ученого совета Института, ученый секретарь Диссертационного Совета Института, учёный секретарь ИСПИ РАН, заместитель директора по науке...и все это сочеталось с основной ее научной работой – заведованием отделом социологии религии.

Несмотря на огромную загруженность на работе она помогала и советовала не только более молодым коллегам, но и старшему поколению. Быстро поднявшись «по служебной лестнице», она осталась честной, простой и доброжелательной, дипломатичной и без какой-либо доли снобизма. Юлии можно было доверять. Как говорится: «С ней я бы пошла в разведку». Не раз пыталась и мне помочь в различных вопросах и при этом без всяких просьб с моей стороны... Очень важно постоянно чувствовать поддержку «товарища по партии». Никогда не могла себе представить, что Юлия, на поколение моложе, сможет оказывать мне моральную и научную содействие. Я даже чувствовала некоторое удовлетворение, когда и она обращалась ко мне за помощью в получении какой-либо информации. Несмотря на то, что у нас различные мировоззренческие позиции в отношении религии и атеизма, а также некоторые методические подходы к социологическому изучению религиозности населения, это не влияло на научное сотрудничество и дружество. В последнее время произошло и наше научное сближение в принципиальных позициях, что, естественно, должно было произойти в результате не только необходимой толерантности ученых, но и, благодаря, аналитическому, поисковому уму Юлии Юрьевны.

Юлия всегда очень ценила своего первого научного руководителя по социологии религии Чеснокову Валентину Федоровну и в своих социологических исследованиях по России постоянно использовала, совершенствуя, «индекс воцерковленности Чесноковой».

Огромная заслуга Юлии Юрьевны в организации семинара по социологии религии на социологическом факультете МГУ. Сколько нужно было приложить усилий, чтобы этот «круглый стол» стал постоянно действующим! Юлия руководила семинаром легко, без видимых усилий, привлекая, как ведущих ученых социологов, религиоведов, так и студентов, аспирантов, журналистов и многих исследователей из смежных областей науки. Юлия Юрьевна сумела так организовать обсуждение актуальных проблем религии, религиозной жизни в стране, что на семинары стали приезжать специалисты из разных регионов России, зарубежных стран, а также священники и богословы. Дмитрий Узланер, главный редактор журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» в своих воспоминаниях пишет: «Был хорошо известен ее семинар по социологии религии... Это была чуть ли не единственная в России дискуссионная площадка, на которой могли регулярно собираться отечественные социологи религии... Юлия Синелина была одним из немногих публичных интеллектуалов, кто умудрялся сохранять аналитическую беспристрастность». Часто дискуссии проходили в жарких полемических спорах оппонентов и здесь, действительно, именно «аналитическая беспристрастность» руководителя семинара помогала обсуждению животрепещущих и злободневных проблем.

Юлия обладала таким количеством положительных качеств и талантов, что вряд ли все можно перечислить. Читаю и слышу о ней: умна, красива, обаятельна, дипломатична, порядочна, принципиальна, высокообразованна, трудолюбива... Под всем этим подписываюсь безоговорочно. Все заложенные в ней таланты – это воспитание в семье... низкий им всем поклон и благодарность.

Юлия Юрьевна Синелина, как выдающийся ученый, целеустремленная и сильная личность, любящая дочь, мать и супруга останется в памяти всех близких ей людей и это непреложно.

*кандидат философских наук,
ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН
Е.А. Кублицкая*

Исследовательский комитет социологии религии РОС с глубоким прискорбием сообщает о постигшей наше ученое сообщество тяжелой потере: на днях снежная лавина в Альпах унесла жизнь Юлии Юрьевны Синелиной, доктора социологических наук, заведующей отделом социологии религии Института социально-политических исследований РАН. Мы потеряли редкой душевной красоты человека, талантливого исследователя и организатора, одного из ведущих, самых ярких отечественных специалистов в области социологии религии. Нелепый трагический случай оборвал жизнь Юлии Юрьевны на настоящем творческом взлете. Ей было чуть-чуть за сорок, но она успела сделать очень многое. Ей принадлежит множество интересных, свежих по содержанию публикаций, внесших заметный вклад в развитие отечественной социологии религии. Только за последние годы ею были опубликованы две солидные монографии, целый ряд статей и защищена докторская диссертация. Свои теоретиче-

ские и полевые исследования она сочетала с напряженной организационной работой в институте и в структуре Академии наук, с руководством семинаром по социологии религии на социологическом факультете МГУ. У неё была прекрасная семья с тремя детьми.

Всех, кто общался и сотрудничал с Юлией Юрьевной, притягивали к ней её личное обаяние, интеллект, энергия, принципиальность в научном поиске и в отстаивании своих позиций, высокая ответственность за все, чем ей доводилось заниматься. Такой она навсегда останется в нашей благодарной и светлой памяти.

*Члены Исследовательского комитета социологии религии
Российского общества социологов
http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=1001*

Уважаемые коллеги! С безвременным уходом Юлии Юрьевны Синелиной мы все осиротели. Хотелось бы сохранить организованный ей научный семинар по социологии религии. Если место и время проведения могут быть сохранены без сомнения, то нам не будет хватать организаторских возможностей, знания российских и зарубежных специалистов и попросту «хватки» Юлии Юрьевны, обеспечивавшей нам каждый месяц яркие и злободневные доклады, вокруг которых строилось наше обсуждение.

Мы предлагаем использовать метод коллективного планирования встреч и просим каждого из участников семинара предлагать темы для обсуждения и докладчиков. Трофимов С.В. (trophimov@socio.msu.ru) может осуществлять координацию нашей работы, ведение календарного плана наших встреч, рассылку информации, обеспечивать (как и раньше) пропуски, а также приглашения иностранным и иногородним участницам, если они потребуются. Мы постараемся организовать постоянную интернет-страничку научного семинара.

С уважением,
*В.И. Гараджа, профессор, доктор философских наук
С.В. Трофимов, кандидат социологических наук,
зав. учебной частью социологического факультета МГУ*

Уважаемые коллеги, уважаемые члены ИСПИ РАН, вчера мы узнали страшную весть: во французских Альпах трагически потерял свою жизнь д-р Юлия Синелина, заместитель директора ИСПИ РАН и иностранный член Центра религиоведческих исследований при Институте философии и общественной теории, Белград (Сербия). Юлия Синелина была одной из ведущих социологов религии в России и за рубежом и признанным иностранным членом Центра религиоведческих исследований. Ее смерть – тяжелая утрата не только для русского социологического и академического сообщества, но и для нашего Центра. В среду, 3 апреля 2013-го, в Институте философии и общественной теории в Белграде, в 14 часов, отдаем прощание с Юлией Синелиной минутой молчания и лекцией, посвященной памяти о Синелиной, автора д-ра Мирка

Благоевича, руководителя Центра религиоведческих исследований, озаглавленной «Религия и религиозность в Сербии: реальность или миф». Мы выражаем наши глубочайшие соболезнования семье Юлии Синелиной и коллегам из ИСПИ РАН.

*Руководитель Центра религиоведческих исследований
Института философии и общественной теории,
Университета Белграда
Д-р Мирко Благоевич*

1 апреля 2013 года стало известно о трагической гибели Юлии Юрьевны Синелиной, одного из ведущих отечественных социологов религии. В последние годы она заведовала Отделом социологии религии в Институте социально-политических исследований РАН, где под ее руководством проводились исследования религиозной ситуации в современной России. Был хорошо известен ее семинар по социологии религии, который она регулярно на протяжении вот уже нескольких лет вела на социологическом факультете МГУ. Это была чуть ли не единственная в России дискуссионная площадка, на которой могли регулярно собираться отечественные социологи религии.

Юлия Синелина была одним из немногих отечественных специалистов, кто наряду с конкретно-историческими исследованиями так много времени уделял историческим и теоретическим вопросам. Едва ли в России найдется хотя бы один социолог религии, который бы имел за спиной такой фундамент исторических и теоретических познаний. Фундаментальные научные исследования Юлии Синелиной были сосредоточены, прежде всего, вокруг исторических и теоретических аспектов секуляризации. Теоретическим вопросам была посвящена ее монография «Концепции секуляризации в социологической теории» (2009). Вопросы истории – прежде всего, российской – рассматривались ей сначала в монографии «Секуляризация в социальной истории России» (2004), а затем в докторской диссертации «Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI вв.)» (2011).

Теоретические и исторические изыскания нужны были Юлии Синелиной для более полного понимания текущего момента. Она выделяла в истории России три цикла секуляризации, первый из которых относился к XVIII-XIX вв., а третий – к событиям XX–XXI вв. В своих работах она пыталась оспорить распространенную позицию, согласно которой секуляризация – это линейный однонаправленный процесс, и противопоставить ей представление о существовании циклов секуляризации (от вытеснения утилитарной квазирелигиозной идеи до возвращения к православной вере/культуре), которые в истории России следуют один за другим. По ее мнению, в начале XXI века Россия вступила в завершающую стадию третьего цикла секуляризации, характеризующуюся «возвращением части общества к православию, православной культуре через фазу религиозного синкретизма». Однако при всех симпатиях к православной традиции ее анализ был далек от триумфализма: одновременно с этим «возвращением» Юлия Синелина усматривала контуры нового цикла секуляризации, главным действующим лицом которого становится высший средний класс в столичных и крупных городах.

В ситуации, когда вопросы религии политизируются, когда быть объективным становится все труднее, когда люди спешат поскорее занять одну из сторон, Юлия Синелина была одним из немногих публичных интеллектуалов, кто умудрялся сохранять аналитическую беспристрастность и по мере сил заниматься академическим изучением религиозной ситуации в России XXI века. Очень хочется надеяться, что ее дело будет продолжено более молодыми коллегами, которых она всегда поддерживала и которым она всегда протягивала свою руку помощи.

*Дмитрий Узланер,
главный редактор журнала
«Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»
<http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Pamyati-YUlii-Sinelinoj>*

На днях случилась трагедия: снежная лавина в Альпах унесла жизнь Юлии Юрьевны Синелиной, чудесного человека, выдающегося ученого и редкой красоты личности. Юлия была одним из самых ярких социологов России начала столетия и, пожалуй, № 1 в отечественной социологии религии. Ей было чуть-чуть за сорок, и она успела сделать исключительно много: множество публикаций, в том числе больше десятка монографий; огромная организационная работа в структуре Академии Наук; семья с тремя детьми...

Сегодня ее хоронят. Не верится, и не будет вериться еще долго.

Она успела принять самое деятельное участие и в белгородской науке: была членом Организационного комитета нашей ежегодной конференции по социологии религии и соруководителем исследования религиозной ситуации в г. Белгороде (конец 2010 г.).

У всех, кто имел возможность общаться и сотрудничать с Юлией Юрьевной, вызвали восхищение ее личное обаяние, интеллект, энергия, организаторский талант и высочайшая ответственность за все, чем ей доводилось заниматься. Она была настоящим подвижник, «Человек-Социум» и «Человек-Мир». Ее невозможно заменить даже отчасти. Упокой, Боже, ее душу...

*Сергей Лебедев,
проф. кафедры социологии и ОРМ НИУ «БелГУ»
<http://belgorod-reload.livejournal.com/35171.html>*

В голове не укладывается, что из жизни ушел по научным меркам молодой ученый – Юлия Юрьевна Синелина, одна из самых известных в нашей стране социологов религии, руководитель Отдела социологии религии Института социально-политических исследований РАН, доктор социологических наук. Я не могу сказать, что хорошо лично знал Юлию Юрьевну, но, как коллега, периодически общался с ней на конференциях и семинарах, как в Институте Европы РАН, куда регулярно приглашал Синелину, так и на социологическом факультете МГУ, куда меня приглашала Юлия Юрьевна.

Несмотря на то, что во многом мы были не согласны друг с другом, да и методы наших исследований часто радикально отличались, наши дискуссии всегда были плодотворными. И теперь я понимаю, что это в значительной степени из-за спокойного, даже смиренного характера Юлии Юрьевны, ее готовности выслушать, а затем четко обозначить свою позицию. Помимо этого, существовало то, что, как мне кажется, объединяло нас – меня, как полевого исследователя, и профессора Синелину – классического социолога, проводящего массовые соцопросы в масштабах России. Юлия Синелина, православная верующая, не заикливалась на цифрах, а видела живое восприятие веры в российском обществе со всеми достоинствами и недостатками этого восприятия. Религиозность, которую она изучала, Синелина принимала близко к сердцу. Возможно, это внимание к религиозному чувству как таковому, бережное к нему отношение, было заложено в Синелиной, в том числе, ее учителем – социологом Валентиной Федоровной Чесноковой которая разработала индекс воцерковленности. По крайней мере, о Чесноковой Юлия Юрьевна говорила при каждом удобном случае, почти в каждом своем выступлении.

Безусловно, в российской науке (социологии, религиоведении, философии религии) навсегда останутся работы Синелиной, посвященные, прежде всего, современной религиозности россиян и ее развитию, процессам секуляризации, которые отнюдь не привели к исчезновению религии. Вслед за американским социологом Питером Бергером в декабрьском номере журнала «Эксперт» за 2012 год, Синелина фактически говорит о десекуляризации и в мире, и в России, о том, как религиозные институты берут на себя все новые функции – институтов гражданского общества, осознания собственной идентичности, поддержки человека в условиях глобальной неопределенности.

Мне запомнился целый ряд выступлений Юлии Юрьевны с оценкой современных отношений Церкви и общества в мае-июне 2012 года. Происходящую гражданскую мобилизацию и увеличение доли обсуждаемых церковных проблем в масс-медиа Синелина оценивала, как оживление политического пейзажа. Мой репортаж с одного из семинаров в МГУ о конфликте РПЦ и интеллигенции Юлия Юрьевна редактировала сама: «Оживление ситуации в стране, в том числе и в религиозной сфере, привело к тому, что сформировались новые группы в обществе, изменилось отношение к восприятию Церкви. Лучше всего можно проанализировать современность через преодоление мифов, которые касаются интеллигенции и роли Церкви. Россия находится в общемировом контексте, когда говорят о конфликте секулярной элиты и определенной части верующего общества... В России разделение на православную и секулярную интеллигенцию произошло еще в середине XIX века. Это разделение присутствует в российской истории всегда, периодически обновляясь, в новых обстоятельствах и идеологических контекстах. Это западники и славянофилы, монархисты и веховцы. В настоящее время это противостояние опять нарастает на фоне обострения политической ситуации. Раньше против Церкви выступали коммунисты, а теперь – это либеральная интеллигенция, которая вдруг заявила о своей революционности... Новая православная интеллигенция начала формироваться с начала 60-х годов XX в. Возвращение в Церковь в Советском Союзе начиналось с интеллигенции... Критика Церкви повторяется на новом витке истории. Такая же напряженная ситуация была вокруг РПЦ в 1997 году. Тогда достаточно активно поднимались антицерковные темы – в «Московском комсомольце» критиковали митрополита Кирилла, на НТВ боролись с Церковью из-за показа фильма «Последнее искушение Христа». В итоге 16 декабря 1997 года патриарх Алексий II выступил с обращением, в котором подверг критике СМИ и отметил, что «идет новое наступление на Церковь».

Синелина полагала, что критика только способствует консолидации части общества вокруг Церкви. По крайней мере, треть общества воспринимает Церковь не как общественный институт, а как Тело Христово («Человек, который находится внутри Церкви, по другому к ней относится, для него критика Церкви не является принципиальной»). Критики, замечала Синелина, мало понимают мотивацию верующих, для которых главное – это участие в таинствах. Пока проблемы не мешают им участвовать в таинствах, они не будут реагировать на критику РПЦ. Патриарх, к примеру, на молебне 22 апреля 2012 года говорил о том, что происходящее ниспослано нам за наши грехи, но часть общества этого вообще не услышала. В этой связи Синелина задавалась вопросом – может быть и не надо Церкви реагировать на критику? Но общество все же у нас светское и Церковь должна заботиться о своем имидже. Кредит доверия не бесконечен. Если Церковь собирается воцерковлять общество, то она должна заботиться о том, как она выглядит в глазах невоцерковленных и неверующих.

Со стороны может показаться, что я сбиваюсь на обсуждение острых актуальных проблем в чисто научном или публицистическом ключе. Однако главное в этих дискуссиях и в семинаре в МГУ, который вела Синелина и который набирал обороты, привлекал все больше ученых, это искреннее беспокойство за судьбы православия в России, совершенно адекватное понимание состояния российского общества. Юлия Юрьевна призывала не отменять религиозное чувство, не превращать социологию в чисто секулярный инструмент: «Не стоит забывать, что воцерковление – трудное дело для наших религиозно невоспитанных граждан (мы говорим о людях, заявивших себя как православных, стремящихся ими стать). Отметим, что в религиозной сфере существует понятие «путь христианина». Для кого-то этот путь может оказаться легким и быстрым, но таких религиозно одаренных людей всегда было мало, а остальные начинают с малого. Путь этот не обходится без ошибок и сомнений. С точки зрения Церкви, обратиться самому – мало, надо прийти в Церковь, приобщиться к ее таинствам и научиться церковной жизни, а не замкнуться в своей индивидуальной вере. Но идентифицировать людей в качестве неправославных, если они считают себя православными, вследствие того, что не все у них соответствует церковным канонам, на наш взгляд, неправомерно». (Ю.Ю. Синелина. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования № 7, 2001).

У Юлии Юрьевны был свой путь христианина. Этот путь вдвойне труден для ученого, который занимается религиозной тематикой, для которого православие и Церковь связаны с личными переживаниями и болью. В постсоветской России с ее мимолетным бумом религиозности 1990-х годов путь социолога-христианина был во многом одинокой дорогой в попытке показать, что россияне уже нашли свой, как всегда тернистый и непростой, путь ко Христу.

Юлия Юрьевна отошла к Богу, сделав очень много. Вечная ей память.

*Роман Лункин,
ведущий научный сотрудник Института Европы РАН,
сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН.
<http://polit.ru/article/2013/04/02/sinelina/>*

16 января этого года я предложил Юлии Синелиной дать мне биографическое интервью для «Телескопа». Мне хотелось именно беседой с ней начать изучение жизненных и творческих путей российских социологов шестого поколения. На следую-

щий день пришел ответ: «Честно говоря, не думаю, что я уже заслужила, чтобы у меня брали интервью. Мне кажется рановато)) Есть более достойные кандидаты». 25 марта она обстоятельно написала мне о ходе наших дел и отметила: «... Проблема в том, что ответы теперь будут только через неделю, потому что я с детьми уехала на каникулы». Но ничего из задуманного нам сделать не удалось... такова судьба...

Ее уход – это заметная брешь в нашей науке и огромная потеря для социологов ее поколения...

Сначала по электронной почте пришла совсем глухая информация: погибла Юлия Синелина. Некоторым из моих коллег, знавших Юлию, эту трагическую весть пришлось сообщать мне. Первая реакция у всех была одинаковая. Ужас... Все произошло 29 марта в австрийских Альпах. Лавина... она погребла не только Юлю, но только ее не смогли откачать...

... трое детей остались без мамы...

Юлии Юрьевне Синелиной был только 41 год, исполнилось в начале января. Половину жизни она посвятила изучению проблем религии в России, в 2009 году стала доктором социологических наук, но ее авторитет в сообществе исследователей религии сложился и был признан давно. Она возглавляла Отдел социологии религии Института социально-политических исследований РАН в Москве, и как сказал мне по телефону директор института академик Г.В.Осипов, в день гибели была утверждена в должности заместителя директора.

Я не считаю себя знатоком в области социологии религии, но склонен согласиться с мнением человека, который многие годы весьма успешно разрабатывает это проблемное поле. Узнав о гибели Юли, она написала: «И никого такого же масштаба в нашей стране сегодня не просматривается...».

Интернет мгновенно отозвался на случившееся. Юлю многие знали, ценили, да и трагичность завершения ее жизни не могла оставить людей равнодушными¹. В статьях и блогах она предстает серьезным, глубоким ученым, руководителем наиболее сильного научного семинара по проблемам религии, человеком, который был способен к взвешенному анализу сложнейших исследовательских и нравственных проблем религии, горячо, бурно, часто – надрывно обсуждаемых в российском обществе.

Мы познакомились в летом 2010 года связи с грустным обстоятельством, умерла ее наставник в области изучения религии и ее духовная наставница В.Ф. Чеснокова, и Юлия согласилась написать воспоминания о ней для «Телескопа»². Наша переписка не была регулярной, но сразу стала дружеской и откровенной. Летом 2012 года возникли темы для постоянной переписки, а в ноябре того года и в конце прошедшего февраля мы работали вместе в Москве.

У Юли была своя правда. Она и цементировала ее отношение к миру. И потому Юлия была столь эффективна и плодотворна в исследованиях, столь рассудительна в дискуссиях и столь привлекательна в жизни... ее уход – это заметная брешь в нашей науке и огромная потеря для социологов ее поколения...

Не понимаю законы эволюции: зачем лепить такое чудо и потом так быстро его отбирать?

*Борис Докторов
Телескоп. – 2013. – №3 (99). – С.63.*

¹ Авторы приводимых материалов благодарят А.Н. Алексеева за оперативное размещение их на сайте Cogita.Ru в подборке «Погибла Юлия Синелина» <http://www.cogita.ru/cogita/kolonki/andrei_alekseev_1/pogibla_yuliya_sinelina>

² Синелина Ю. Для многих она стала духовным учителем // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2010. №4. С.53_54.

Впервые мы увиделись и познакомились с Юлией Юрьевной лично всего лишь два месяца назад, 30-31 января. На социологическом семинаре в МГИМО «Исследование современной религии: методы и методология». Я смотрела на нее во все глаза и слушала «во все уши»... Хотя говорила она немного, все больше молча вникала в происходящее. После некоторых выступлений, всего лишь пару раз, откликнулась открыто и заинтересованно, приглашением выступить на собственном постоянно действующем социологическом семинаре в МГУ.

Последние десять лет ее имя воспринималось нами, как имя прижизненного классика в отечественной социологии религии. Помню одну из первых ее публикаций в «Социсе» – где она, тогда еще мало кому известная аспирантка изящно и неприужденно разгромила солидную докторшу наук по вопросам определения критериев «православности» и воцерковленности. Ее небольшая книжка об изменении религиозности населения России¹, с момента выхода стала учебным пособием, настольной книгой для всех моих второкурсников, изучавших социологию религии. Старались отслеживать все выходявшие публикации. Буквально пару недель назад, я передала своей аспирантке, исследующей современную российскую православную семью, статью из «Социса» «Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций», написанную Юлией Юрьевной. Не было сомнений, что она относилась к тем, кто в силу мощи и яркости собственного таланта естественным образом оказывается на самом «верху» и на самом острие науки. Где любой настоящий ученый спокоен и доброжелателен. Потому что ему всегда есть что сказать, легко почувствовать новые смыслы, родить новую гипотезу, обнаружить новые направления научного поиска. Из тех, для кого наука – дело жизни и служение одновременно. Там есть готовность поддержать всех талантливых. У Юлии Юрьевны была и осталась команда, друзья и соратники.

И не было сомнения, что в современной отечественной социологии религии она – бесспорный лидер. Такая молодая и такая яркая, сильная... И очень честная. В своем выступлении на конференции она докладывала результаты свежих исследований по проекту АРЕНА. И указала на то, что в опросник был введен дополнительный параметр: разделение на «православных вообще» по самоидентификации и тех, кто относит себя конкретно к РПЦ МП. Последних набралось около сорока процентов, примерно половина от православных «вообще». Бросилось в глаза ее потемневшее от усталости лицо, подумалось: «Сколько же тебе пахать приходится...». Во время моего выступления Юлия Юрьевна начала задавать вопросы. Комментировать. Потом были дружеские посиделки в кабинете профессора В.С. Глаголева, разговоры о семье, о судьбе и конечно же о любимой работе. Ее рекомендации, новые люди, новые тексты... Странно устроена жизнь... Казалось, что все только начинается... А оказалось – прощальный подарок судьбы.

*Людмила Григорьева
Телескоп. – 2013. – №3 (99). – С.63-64.*

¹ Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России : православные и мусульмане : суевенное поведение россиян / Отв. ред. В.В. Локосов. Ин-т соц.-полит. исслед. РАН. – М. : Наука, 2006.

Последний раз с Юлией Юрьевной мы виделись 21 марта в МГУ. Она меня пригласила на свой традиционный семинар по социологии религии... Утром, 2 апреля, в Фейсбуке мне написал сообщение белгородский социолог религии, преподаватель БелГУ Сергей Лебедев. В сообщении говорилось, что Юлии Юрьевны Синелиной с нами уже нет...

Юлия Синелина – доктор социологических наук, старший научный сотрудник, руководитель Сектора социологии религии Института социально-политических исследований РАН. В небольшом сообществе религиоведов она была очень известной и уважаемой личностью. Лично мне с ней удалось познакомиться на конференции по социологии религии в Белгороде в 2011 году. Ее выступление и комментарии произвели на меня неизгладимое впечатление. Так случилось, что в тот день мне пришлось заночевать в общежитии белгородского университета, а Юлия Юрьевна уже уезжала. Прощаясь со мной, она подарила и подписала мне свою книгу. Эта монография по теории секуляризации стала первой книгой по социологии религии в моей библиотеке...

Вот как о ней написал в своем блоге Александр Морозов, шеф-редактор Русского журнала, директор Центра медиаисследований УНИК «Вечером пришло сообщение, что в пятницу погибла Юлия Синелина. 41 год. Попала под снежную лавину в Альпах во время отдыха... Я знал ее как автора, но я совсем мало знал о ней. Оказывается, она – младшая сестра Сергея Глазьева. Училась на геофаке МГУ (экономическая география СССР), окончила в 1993 году. Для цеха она значила очень много – потому что она постоянно интересовалась каждым новым умным автором, вступала в переписку, приглашала. Она была активной православной. Но при этом сохраняла академическую неангажированность. Никакой «духовной скрепы» и прочего триумфалистского пафоса. У нее была прекрасная диссертация по теориям секуляризации...»

В Москве я часто слушал ее выступления, бывал на ее семинарах по социологии религии на социологическом факультете МГУ и каждый раз я удивлялся ее грамотности, заинтересованности. Выступления, комментарии, вопросы у нее всегда отличались лаконичностью и дельностью.

При всей ее известности и занятости ей можно было позвонить или написать письмо, что нехарактерно для людей такого уровня... Она была очень открытым человеком...

Евгений Новичихин, социолог
<http://reprezentativ.blogspot.ru/2013/04/blog-post.html>

=====

Дорогая Синелина!

Знаю, что Вы в этом мире уже не смогли получить от меня письма. Только вчера я с интернета узнала о Вашей гибели! Какой ужас!

И Вы не могли представить, мне как жаль. Хотела бы сказать Вам, что ваша статья уже полностью переведена на китайский язык и будет опубликована в одном из наших престижных научных журналов!

Не знаю, что еще могу делать для Вас. Надеюсь, что эта статья будет для Вас вечная память!

Спокойной и счастливой жизни в том берегу!

Катя Чжао

Смирнов М.Ю.
(Санкт-Петербург, СПбГУ)

**СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИИ:
ОБЪЕКТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД
(памяти Юлии Юрьевны Синелиной)**

Аннотация: Статья посвящена основному содержанию научной деятельности российского социолога Юлии Юрьевны Синелиной (1972–2013). Она была известным исследователем секуляризации в России, в том числе проблем взаимоотношения современного общества и религии. Особое внимание она уделяла применению исследований по теории и методологии социологии религии к анализу религиозной ситуации в России.

Ключевые слова: Ю.Ю. Синелина, социология религии, секуляризация, религиозная ситуация.

Smirnov M.Yu.
(Saint-Peterburg, SPSU)

**SOCIOLOGICAL RESEARCH OF RELIGION: OBJECTIVE PROBLEMS
AND INDIVIDUAL VIEW
(in memory of Julia Jurevna Sinelina)**

Abstract: The article is devoted to the main components of scientific activity of Russian sociologist Yulia Yurievna Sinelina (1972–2013). She was a well-known researcher of secularization in Russia, particularly the problems of interaction between modern society and religion. Her special attention was paid to the application of theoretical and methodological investigations in sociology of religion to the religious situation in Russia.

Keywords: Yu.Yu. Sinelina, sociology of religion, secularization, religious situation, believer.

В социогуманитарных исследованиях (как, впрочем, и вообще в научном познании) с необходимостью сопряжены и нередко находятся в очень сложном взаимоотношении две стороны – изучаемый объект и изучающий субъект (учёный индивид или научный коллектив). Собственно говоря, и объектом познания нечто становится только тогда, когда на него обращено исследовательское внимание субъекта. И то и другое, к тому же, существуют в конкретном контексте социальной среды, научных традиций, теоретических и обыденных воззрений и т. д., что с неизбежностью побуждает исследователя к избирательному восприятию своего объекта, к выделению в объекте определённой предметной грани сообразно индивидуальным научным интересам и предпочтениям. Поэтому представляется в принципе невозможным механически обособить проблемное поле исследования, отделив его от познающей стороны, со всеми её персональными свойствами. Проецируя это рассуждение на тематику данной конференции, следует констатировать уместность и необходимость для социологии религии индивидуального исследовательского взгляда на объективно возникающие проблемы социального бытия религии¹.

В России существуют разные религии, как широко распространённые, так и с малым числом последователей, и это достаточно хорошо известно. В России существует социология. И это более или менее также известно, по крайней мере, значи-

¹ Данная публикация представляет собой полный текст доклада, подготовленного для конференции «Социология религии в обществе позднего модерна». Часть этого доклада, посвящённая Ю. Ю. Синелиной, будет опубликована в очередном номере журнала «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом». 2013. № 2 (31).

тельной части населения (хотя ассоциируется у большинства преимущественно с опросами общественного мнения). В России существуют разные науки, изучающие религии и совокупно именуемые религиоведением. Об этом знают уже гораздо меньше и как-то смутно. Нередко религиоведы вынуждены объяснять в публичной среде, что они – не служители религиозного культа, а если чему и должны служить, то – науке. В России, наконец, существует социология религии, о чём знает только узкий круг людей, специально интересующихся проблемами под рубрикой «религия и общество». А учёных, которые составляют «цеховую среду» социологов религии, в России так мало, что и сотня на всю страну с трудом набирается.

Между тем дело, которому посвятили себя социологи религии, имеет большое мировоззренческое и весомое практическое значение. Постоянство присутствия религии в истории и современности любых обществ, сложнейшие отношения в связи с религией между индивидами и совокупными субъектами социума, множество оттенков в социальном измерении религиозной жизни, – всё это обязывает к адекватному и внятно выраженному пониманию происходящего. Именно социология религии способна быть научным средством такого понимания.

Но наука – это всегда деятельность конкретных личностей, – со своими персональными особенностями, притязаниями, даже страстями, идущих путём открытий и ошибок, будничной работы и праздников, житейской рутины и сакральных моментов исследовательского вдохновения.

Социологии религии в России повезло: в ней была и в последние годы во многом представляла лицо этой науки замечательная личность – Юлия Юрьевна Синелина, доктор социологических наук, руководитель Отдела социологии религии Института социально-политических исследований Российской Академии наук. Её трагическая гибель принесла серьёзную потерю для немногочисленного научного сообщества российских социологов религии. Но, как бы это ни звучало, уход из жизни учёного – это начало объективного осмысления его научных достоинств, его вклада и значения на исследовательском поприще. Прижизненная полемика, критика, споры уступают место взвешенному оцениванию, обдумыванию тех идей и достижений, которые уже обязательно должны учитываться в дальнейшем движении по научному направлению.

В конце января 2013 г. Исследовательский комитет «Социология религии» Российского Общества социологов провёл научно-практический семинар «Исследование современной религии: методы и методология». Это было на редкость содержательное обсуждение, с интересными выступлениями, дискуссиями и исследовательскими инициативами. Представлены были разные подходы и выводы о современной религиозности, её тенденциях, способах её научного изучения.

Среди докладчиков была и Ю. Ю. Синелина. Её выступление в основном касалось характеристики так называемых «колеблющихся» между принятием и непринятием религии. В различных типологиях отношения к религии, которыми пользуются отечественные исследователи, контингент «колеблющихся» принято относить к общему массиву верующих. Этой же позиции придерживалась и Синелина. Рассуждая об этом феномене, она вышла на принципиальную проблему теоретической обоснованности типологической работы социологов религии. По её представлению, именно концептуальная размытость критериев определения типов отношения к религии не даёт возможности создать правильную картину качественного состояния религиозности населения, соотносимую с показателями количественных исследований.

По понятным причинам исследовательская преференция отдавалась аналитике современного русского православия – определению состава его последователей, до-

стоверности их самоидентификации с конфессией. В этом плане Ю. Ю. Синелина вполне справедливо критически указывала, что в изысканиях многих наших социологов религии вольно или невольно возникает конструирование образа такого «идеального православного», когда начинают искать неких «истинноверующих», всё и скрупулёзно практикующих, отказывая в религиозной принадлежности тем, кто не соответствует строгим показателям конфессиональной идентичности.

От себя замечу, что исследовательская дотошность, с которой определяются сам факт и уровень религиозной принадлежности, имеет двойкие последствия. С одной стороны, и в этом было нельзя не согласиться с Синелиной¹, выяснение наличия или отсутствия полного набора признаков конфессиональной идентичности у людей, утверждающих о своей причастности к конфессии, нередко ведёт к игнорированию той мотивации, по которой они сами соотносят себя с религиозной традицией, даже не имея при этом отчётливых представлений об её вероучительных и обрядовых нормах. Руководствуясь идеальными мерками конфессиональной идентичности, социолог религии самонадеянно выступает сродни арбитру, по строго формальным признакам определяющему – действительно ли перед ним последователь конкретного вероисповедания. Думаю, что, поступая таким образом, исследователи (особенно, сами не исповедующие изучаемую религию) берут на себя чужую функцию, как бы заменяя собой конфессиональную среду, которая только и может признать или отвергнуть чьи-то притязания на пребывание в ней. С другой же стороны, однако, задача научной классификации обязывает социолога религии руководствоваться фиксируемыми индикаторами, без чего исследование превращается в конгломерат более или менее достоверных либо недостоверных характеристик. Такой жёсткий подход может радикально изменить благостную картину благополучного существования религии в обществе. Известно, что применение проверяемых измерений и индикаторов религиозности по отношению, скажем, к идентифицирующим себя с православием в нашей стране, снижает их уровень с 70–80% по данным самоидентификации до 3–4% так называемых «практикующих верующих».

Сама Ю. Ю. Синелина в этом вопросе следовала, как известно, методике В. Ф. Чесноковой по определению индекса воцерковлённости («В-индекса»)². «В-индекс» применяется по этой методике для характеристики уровня религиозности населения России; он используется при изучении отношения к христианству (прежде всего – к православию), но также и в сопоставительных исследованиях среди исповедующих другие распространённые в стране религии.

Сам термин «воцерковлённость» является рецепцией из церковно-православного лексикона. В богослужебной практике русского православия с XIV в. установлен «чин воцерковления», означающий сопричисление человека к церковному сообществу. За несколько веков обрядовое сопровождение этого чина неоднократно видоизменялось. По принятому в Русской православной церкви греческому (византийскому) обряду он совершается только над крещёными, открывая им возможность дальнейшего существования в качестве полноправного члена церковного организма. Отсюда происходит церковное понятие «воцерковление», подразумевающее включённость православного верующего во все религиозные действия, обязательные для церковной

¹ Например, см.: Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 7.

² См.: Чеснокова В. Ф. Тесным путём: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005; Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. 2006. № 11.

жизни данной конфессии. Регулярное совершение таких действий необходимо как непереносимое условие достижения сотериологической цели христианства – спасения (вечного блаженного бытия в Боге).

Социологическая операционализация (превращение в исследовательский инструмент) «воцерковлённости» предполагает определение её показателей как индикаторов религиозности, свидетельствующих о наличии и состоянии или же об отсутствии среди обследуемых религиозной идентичности. По отношению к православию основные из них: посещение храма, исповедь и причастие, чтение Нового Завета, молитва, соблюдение постов, – частотность и уровневые шкалы этих показателей берутся за основу при построении типологии религиозности православных верующих. Проблемным фактором для научной эффективности применения этого инструмента может стать нетождественность религиозных практик в различных сравниваемых духовных системах (например, в христианстве и буддизме), невозможность их редукции к однозначно сопоставимым показателям.

Мне довелось с разной степенью подробности обсуждать с Юлией Юрьевной эту и некоторые другие темы социологии религии. По ряду конкретных событий наши взгляды не всегда совпадали, но обнаруживалось и много общего в понимании ключевых вопросов. Позволю себе утверждать, что сходной была оценка положения российской социологии религии – в том, что её состояние определяется мерой её востребованности и мера эта, прямо сказать, невелика. Но причина такого положения меньше всего относится к самим социологам религии. Это люди, которые своим упорством, следуя научному долгу, удерживают на плаву «ковчег» социологии религии в нашей стране, пытаются находить правильный фарватер в бурлящих «водах» религиозных и окологрелигиозных явлений российской жизни. А малая востребованность – от того, что религии в России воспринимаются далеко не в их действительном состоянии, о котором и свидетельствуют исследования социологов религии. На институты религии многие уповают чуть ли не как на панацею от духовных и социальных «болезней», иные же усматривают в них мракобесные намерения ввергнуть общество в мрачное «новое средневековье», а кто-то «вчитывает» в них вообще далёкие от адекватности смыслы, порождённые амбициозным невежеством. Во всех этих случаях знания и выводы социологии религии сплошь и рядом оказываются вне зоны внимания «знатоков религиозного вопроса» или «серьёзных людей» во власти, поскольку почти всегда диссонируют с их малокомпетентными рассуждениями.

Как исследователь, работавший с репрезентативным массивом эмпирического материала, Ю. Ю. Синелина хорошо видела расхождение пропагандируемой картины «религиозного возрождения» с подлинным состоянием религиозности населения в России и, что самое главное, неоднозначность смыслов действительно возросшего в нашем обществе запроса на религию¹. Что очень импонирует в её публикациях и выступлениях, так это реалистичность оценок религиозной ситуации, основанных на строгих научных процедурах. При этом она имела и свои религиозные убеждения, что наверняка как-то отражалось на её личном переживании компрометирующих историй в деятельности религиозных организаций, суеверного поведения россиян, неприятия форсированной реанимации «религиозного фактора» секулярно настроенной частью населения (включая и многих коллег-учёных).

От общения с Юлией Юрьевной осталось устойчивое впечатление, что академические познавательные мотивы в её исследованиях были неотделимы от гражданской

¹ Синелина Ю. Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука, 2006.

позиции. Она очень заинтересованно реагировала на то, что вокруг объекта изучения – религии, неуклонно нарастает массив злободневных, нередко весьма острых обстоятельств. Эти обстоятельства переводят тему религии в полемическую плоскость, когда собственно религиозное наполнение жизни, как оказывается, выпадает из дискуссий и религия превращается лишь в повод для выяснения политических и идеологических отношений¹. У неё, как и у многих исследователей религии, особое беспокойство вызывало существенное расхождение между действительным содержанием религиозных потребностей верующей части населения страны и усиливающимся инструментальным отношением власти к религиозным институтам для целей, так сказать, социального конструирования. Синелина же всегда подчёркивала, что в религии для верующих приоритетны духовные состояния. Вместе с тем, Юлия Юрьевна отмечала и усиление роли конфессиональной принадлежности как фактора этнической и социокультурной идентичности².

Можно заметить, что постоянство «диалектической» коллизии между устремлением людей к религиозной сакральности и профанностью социального бытия конфессиональных объединений стало определяющим при выработке Ю. Ю. Синелиной авторской концепции циклов секуляризации в истории России. Этой концепцией, вызвавшей и признание и дискуссии, к сожалению, далеко не завершённой, Юлия Юрьевна внесла заметный вклад в теорию и методологию отечественной социологии религии³.

Ю. Ю. Синелиной выпала непростая судьба своей деятельностью свидетельствовать, что социология религии в России должна и может быть авторитетным в общественном восприятии источником адекватного знания о состоянии религиозной ситуации в стране и об отношении к религии во всех слоях российского общества. Отстаивая собственные научные взгляды, она внимательно, терпеливо и заинтересованно относилась ко всем подходам, возникающим в немногочисленной отечественной среде энтузиастов социологического исследования религии. Это хорошо знают участники проводившихся ею семинаров по социологии религии в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова. Это помнят коллеги, обсуждавшие с Синелиной проблемы социологии религии на различных конференциях и в личном общении.

Главное для российских социологов религии на нынешнем этапе – это самим стать заметным научным сообществом, которое невозможно было бы обойти или игнорировать. А такое достигается только выработкой качественной научной продукции, отражающей действительно актуальные проблемы общественного восприятия религии. Подтверждением, что такое намерение присутствует в среде социологов религии, для меня являются периодически возникающие научные инициативы. В их ряду, например, – разработка белгородскими и московскими коллегами Интернет-портала «Социология религии» с форумом «Социальная сеть социологов религии»;

¹ См.: Синелина Ю. Ю. Атака на РПЦ? // Социологические исследования. 2001. № 11.

² По её словам: «В современном российском обществе сложилась ситуация, когда гражданская составляющая идентичности не развивается в должной мере, что обусловлено и слабостью гражданского общества, и отсутствием адекватных светских альтернатив. Проблема с определением чётких гражданских оснований консолидации общества ... приводит к возрастающему влиянию религиозной и этнической идентичности» (Синелина Ю. Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 2013. № 1. // <http://expert.ru/expert/2013/01/religiya-v-sovremennom-mire/>).

³ Синелина Ю. Ю. Секуляризация в социальной истории России. М.: Academia, 2004; Синелина Ю. Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. М.: ИСПИ РАН; ПРОБЕЛ-2000, 2009; Синелина Ю. Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века. Saarbrücken (Deutschland): LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.

социологический сегмент проекта «Религия, наука и общество», реализуемый Общецерковной аспирантурой и докторантурой им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия совместно с Синодальной библейско-богословской комиссией в партнерстве с англо-американским Обществом христианских философов; инициатива Гильдии экспертов религии и права по созданию в Москве библиотеки социологии религии, проект Исследовательского комитета «Социология религии» Российского Общества социологов по созданию Энциклопедического словаря социологии религии и некоторые другие – все они разные по инспирирующим их интересам, по масштабам и степени реализации, но направлены, каждый по-своему, на повышение статуса отечественной социологии религии.

Социологии религии в России требуется выйти на обобщающее теоретическое описание современных процессов и концептуальную прогностику развития религиозной ситуации. Это предполагает ревизию отечественных и зарубежных концептов, применяемых в наших исследованиях; определение параметров научной парадигмы, в рамках которой можно корректно сопоставлять результаты исследований и без особых противоречий транслировать достигнутое в образовательную сферу и публичное пространство. Считаю, что во всём этом пример Юлии Юрьевны Синелиной – достойный ориентир для социологии религии в России.

Часть 1. Социогуманитарные аспекты изучения религии

*Белова Т.П.
Иваново, ИвГУ*

О ПАРАДОКСАХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА

Аннотация: В статье дается анализ когнитивных и онтологических оснований постсекулярного общества как одной из доминант современности с ее сложными и нелинейными социальными характеристиками; выявляется его парадоксальность, истоки и специфика ее проявлений в настоящее время в западных странах и в России; подчеркивается вклад Ю.Ю. Синелиной в теоретическое и эмпирическое изучение современных религиозных процессов и их парадоксов.

Ключевые слова: сложное общество, постсекулярное общество, парадоксы, секуляризация, десекуляризация, публичная и приватная сфера, Ю.Ю. Синелина.

*Belova T.P.
Ivanovo, IvSU*

ON THE PARADOXES OF POST-SECULAR SOCIETY

Abstract: The article provides an analysis of the cognitive and ontological foundations of post-secular society as one of the dominant features of modernity, with its complex and nonlinear and social characteristics, reveals its paradoxical nature, origins and specificity of its manifestations is now in the West and in Russia, highlights the contribution of Yu.Yu. Sinelina in theoretical and empirical study of contemporary religious processes and their paradoxes.

Keywords: complex society, post-secular society, paradoxes, secularization, desecularization, the public and the private sphere, Yu.Yu. Sinelina.

Как отмечает один из ведущих российских социологов С.А. Кравченко, «социум стал качественно иным – сложным. ...Наступил «конец определенности», в нашу жизнь пришли тенденции самоорганизации, нелинейности и альтернативности развития...»¹. Поэтому неудивительно, что социологи в ходе эмпирических исследований часто сталкиваются при анализе получаемых данных с особыми видами противоречий, которые определяются в качестве парадоксов².

Современное общество в различных социологических концепциях трактуется в разных терминах. В частности, всемирно известный философ и социолог Ю. Хабермас, начиная со своей знаменитой речи «Вера и знание» (2001) определяет его как постсекулярное³. При этом данное понятие не охватывает всей комплексности современного общества, но оно «обращает внимание на доминирующий аспект общественного развития»⁴.

¹ Кравченко С.А. Становление сложного общества: к обоснованию гуманистической теории сложности. М.: МГИМО, 2012. С. 8-9.

² Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2008. С. 9.

³ Habermas J. Glauben und Wissen: Dankesrede des Friedenspreisträgers. URL: <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html> (дата обращения: 23.09.2009); рус. пер.: Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М.: Весь Мир, 2002. С. 117-131.

⁴ Philipp T. Eine kritische Auseinandersetzung mit Habermas' Zeitdiagnose der postsäkularen Gesellschaft // Berliner Journal für Soziologie. 2009. № 1. S. 63.

Исходный момент концепции Ю. Хабермаса состоит в следующем: религия показала свою жизнеспособность и утверждается во все возрастающем секулярном окружении¹. Кроме того, немецкий ученый указывает на то, что общество вынуждено считаться с существованием религиозных сообществ и публично признавать их функциональный вклад в воспроизводство социально желательных мотивов и установок; в публичном сознании отражается нормативное понимание политического взаимодействия неверующих граждан с верующими; модернизация общественного сознания охватывает и рефлексивно изменяет как религиозные, так и светские менталитеты; обе стороны могут на когнитивных основаниях всерьез воспринимать вклад друг друга в спорные публично обсуждаемые темы². Таким образом, концепция постсекулярного общества Ю. Хабермаса может рассматриваться как этап в развитии его теории коммуникативного действия, как либеральное осмысление социальных реалий с позиций «этического когнитивизма»³.

Идеи, высказанные Ю. Хабермасом, вызвали оживленные дискуссии среди западных ученых, теологов, политиков. В России в их критическое обсуждение активно включились религиоведы и представители других социально-гуманитарных наук, философы и религиозные мыслители. Главным итогом этих многочисленных дебатов явилось переосмысление современных религиозных процессов: их трактовка как секуляризации, т. е. процесса снижения социальной значимости религиозных институтов, практик, ценностей и норм, сменяется концептом десекуляризации⁴, а также утверждается видение современного общества как общества постсекулярного.

Противоречивость суждений в научной и публицистической литературе и в блогосфере по поводу постсекулярности позднего модерна обусловлена онтологическим основанием, а именно: парадоксальным положением религии в современном мире как на глобальном, так и на локальном уровнях. Вследствие этого, ученые одновременно дают диаметрально противоположные прогнозы о перспективах религиозной сферы общества. Так, например, результаты исследования «Состояния глобальной миссии» говорят о росте числа верующих людей и уменьшении количества атеистов⁵, а в то же время группа математиков из Северо-западного университета (Иллинойс, США) с помощью методов нелинейной динамики анализирует данные переписей и приходит к заключению, что религии грозит исчезновение⁶. Также неоднозначными являются оценки динамики религиозной ситуации в России. Одни исследователи считают, что существует устойчивая тенденция к увеличению числа «церковных верующих»⁷, дру-

¹ Habermas J. Die Dialektik der Säkularisierung // Blätter für deutsche und internationale Politik. 2008. № 4. URL: <http://www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html> (дата обращения: 03.06.2013).

² Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией: Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 106-107.

³ Дебаты о постсекулярном обществе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: Реферативный журнал. М.: ИНИОН РАН, 2011. № 2. С. 71.

⁴ Следует заметить, что идея десекуляризации была высказана П. Бергером раньше указанной речи «Вера и знание» Ю. Хабермаса (см.: The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / ed. by P. Berger. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center. 1999). Однако дискуссии о постсекулярности актуализировали десекулярное осмысление религиозных процессов. Хотя в данных терминах используются различные приставки (де- и пост-), но они парадоксальным образом составляют определенную целостность: десекуляризация является социальным процессом, а постсекулярное состояние общества – ее результатом).

⁵ Ковалева А. В мире растет количество верующих людей и падает число атеистов. URL: <http://www.sedmitza.ru/news/2631410.html> (дата обращения: 25.11.2011).

⁶ Математики доказали: религия вымирает. URL: <http://www.cnews.ru/news/line/index.shtml?2011/03/23/433202> (дата обращения: 02.05.2011).

⁷ Напр.: Тарусин М. Исследование «Религия и общество». Часть 3. Рост верующих и увеличение числа храмов. URL: <http://www.religare.ru/article35014.htm> (дата обращения: 20.11.2006).

гие утверждают, что «прогноз о повышении реальной религиозной активности населения не подтвердился, если под ней понимать включение верующего в деятельность церкви, исполнение религиозных обрядов и т.п.»¹.

На парадоксальность положения религии (одновременное отмирание и выживание) указывали еще родоначальники социологии религии Э. Дюркгейм и М. Вебер². Собственно и Т. Лукман в своей знаменитой книге «Невидимая религия», говоря о приватизации религии, ее перемещении в сферу частной повседневности, не имел в виду, что она вовсе должна исчезнуть из социальной жизни³.

Для западных стран главным механизмом формирования постсекулярного общества является возвращение религии в публичную сферу, или иначе – деприватизация⁴. На парадоксы этого процесса, в частности, указывает Б. Тернер. Он отмечает, во-первых, «что именно потому, что религия значима в современной жизни как носитель идентичности, государство должно ее контролировать, чтобы минимизировать издержки управления», а во-вторых, что государство, «принимаясь регулировать религию в публичном пространстве, делает ее более значимой и заметной»⁵.

Также Б. Тернер обращает внимание на то, что «если государству довольно легко создавать условия для юридического регулирования религии в политической сфере, то над социальными функциями религии государству весьма нелегко осуществлять успешный контроль»⁶. Прежде всего он относит эту проблему к посткоммунистическим странам и особенно к современной России, а точнее – к положению в ней Русской православной церкви. Тернер говорит о восстановлении публичной роли православия, но подчеркивает, что «влияние церкви по большей части основывается на культурном национализме, а не на духовном авторитете», при этом «на повседневный социальный мир» сохраняет свое влияние «наследие атеизма и секуляризма прошлого»⁷.

Нужно заметить, что возвращение РПЦ в публичное пространство началось в конце советского периода, в связи с празднованием в 1988 г. на государственном уровне 1000-летия введения христианства на Руси (в церковной версии – 1000-летия Крещения Руси). С этого же времени начались существенные изменения в государственно-церковных отношениях. Например, была отменена практика обязательного предоставления гражданских документов при совершении религиозных таинств. Таким образом, началось преодоление советской модели секуляризации, которая имела принципиальные отличия от западных вариантов: для нее было характерно понимание секуляризации не как процесса снижения социальной роли религии, но и как полного вытеснения религиозных представлений и практик (понимаемых в качестве пе-

¹ Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социол. исслед. 2004. № 1. С. 46.

² См.: Штекль К. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html> (дата обращения: 20.06.2013).

³ Luckmann T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. N.Y.; L.: Macmillan, 1967.

⁴ Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago university press. 1994; Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. Iss. 1 P. 1-25. URL: http://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture_031105c939cceb2ab087_bdfc6df291ec0fc3fa.pdf (дата обращения: 23.09.2009); рус.: Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. С. 109-141.

⁵ Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 27, 31.

⁶ Там же. С. 28.

⁷ Там же. С. 29. Аналогичные выводы делаются и российскими социологами. См., напр.: Дубин Б.В. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3 (71). С. 35-44; Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2009. № 2 (100). С. 65-84.

режитков), причем не только из общественной, но и из личной жизни, т. е. и из частной (приватной) сферы¹.

Отталкиваясь от идей В.И. Ленина о том, что религия не может быть частным делом для «партии социалистического пролетариата» и о необходимости подчинения «борьбы с религией борьбе за социализм»², публичная и приватная сферы религиозного пространства были ограничены советским законодательством пределами церковной ограды. В отношении религиозного индивида (как священника, так и мирянина) применялись различные формы репрессивного воздействия (от уголовного наказания до психологического подавления) и фактически осуществлялась «гиперприватизация религии»³, но одновременно активно осуществлялась сакрализация советской общественно-политической системы, создавалась специфическая светская религия (или квазирелигия)⁴ с соответствующими образами, символами, ритуалами и т. д. Так, вместо «старых» культовых зданий возводились новые, призванные служить прославлению великих идей светлого будущего⁵, вместо крестин устраивались «звездины», вместо крестных ходов – демонстрации, вместо культа святых вводился культ вождей, героев труда и т.д. и т.п.

Сегодня фрагменты советского «сакрального» пространства парадоксальным образом вписываются в новые реалии. На уровне массового сознания не ощущается когнитивного диссонанса, когда в здание духовной семинарии нужно входить с улицы Третьего Интернационала, как, например, в Иванове; или когда в Пасху посещают кладбище⁶. При этом верующие, живущие в соответствии с религиозными ценностями и нормами, в ближайшем окружении нередко испытывают проблему социального отчуждения, воспринимаются как «другие»⁷.

От социолога при проведении полевых исследований по проблемам отношения к религии требуется повышенная деликатность. По собственному эмпирическому опыту могу сказать, что для респондентов и информантов различных социальных статусов вопросы на религиозные темы, как правило, обладают высокой степенью чувствительности, вызывают чувства тревожности, подозрительности, дискомфорта. Это служит дополнительным показателем того, что сфера религии по-прежнему остается для россиян «гиперприватной», а состояние религиозного сознания – «одним из наиболее значимых и зримых проявлений... парадоксальности»⁸ социальной реальности современной России.

Среди парадоксов нынешнего положения религии в публичной сфере российского общества Ж.Т. Тощенко указывает на опасности идеализации роли религии и задается вопросом: «не обернется ли новое состояние свободы вероисповедания же-

¹ Узланер Д.А. Советская модель секуляризации // Социол. исслед. 2010. № 6. С. 64-67.

² Ленин В.И. Социализм и религия. Об отношении рабочей партии к религии. М.: Политиздат, 1988. С. 5, 16.

³ Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 167-168.

⁴ См., напр.: Андреева Л.А. Религия и власть в России: религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. М.: Ладомир, 2001; Московичи С. Век толп: исторический трактат по психологии масс. М.: Ин-т психологии РАН, КСП+, 1996. С. 418-448.

⁵ Как известно, вершиной этого незавершенного проекта было строительство Дворца Советов на месте Храма Христа Спасителя.

⁶ Эта традиция возникла как некий протест против антирелигиозной политики советской власти, но в корне противоречит сути христианского учения. Тем не менее, данные глубинных интервью, неоднократно проводившиеся под руководством автора статьи, свидетельствуют о том, что она по-прежнему не воспринимается как антихристианская. Особенно это касается информантов, относящихся к старшему поколению, сообщающих, что они стали верующими еще в советское время.

⁷ Лексин В.Н. «Другие»: верующие и неверующие в повседневной жизни // Мир России. 2008. № 1. С. 147-188.

⁸ Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социол. исслед. 2010. № 12. С. 85.

ланием избавиться от всего, что стоит на пути религии..?»¹. Нужно отметить, что недавно принятый Государственной Думой закон о защите религиозных чувств подчеркивает актуальность данного вопроса. Однако о его неоднозначности свидетельствует то, что российские ученые говорят как о рисках политизации религии и клерикализации политики в России, т.е. усиления воздействия религиозных объединений на государственную и общественную сферы², так и о необходимости разрешения «парадокса безблагодатной харизмы» лишь «при условии оформления в сердцевине становящейся политики... сакральной зоны, включающей в себя набор концептов и символов, переживаемых большинством общества как «самодовлеющие», исключенных в силу этого из *целерационального* оборота, способных мотивировать именно *ценностно-рациональное* действие»³.

Теоретическим и эмпирическим изучением сложных, противоречивых процессов, происходящих в религиозной сфере общества, было посвящено все научное творчество Юлии Юрьевны Синелиной. Важно отметить, что в этом году в специальном номере журнала «Эксперт», посвященном теме «Постсекулярный мир. Что значит религия для современного человека?» была опубликована ее статья «Религия в современном мире»⁴, а в первом номере журнала «Отечественные записки», главная тема которого – «Кризис рациональности», в разделе «Закат Секулярности» – статья «Религиозность в современной России»⁵. Таким образом, Юлия Юрьевна получила возможность выразить свое научное видение глобального и российского контекстов проблемы постсекулярного общества в изданиях, целевая аудитория которых не ограничивается социологическим сообществом.

Опираясь на ведущие концептуальные подходы современной социологии религии и на большой массив данных международных исследований, Ю.Ю. Синелина отметила следующие характерные черты религиозных изменений в XX – XXI века: «разнообразие религий в условиях глобализации, плюрализация религиозной ситуации, приватизация и субъективизация религии, появление новых религиозных движений. Сама религия, формы ее проявления в обществе, деятельность религиозных институтов, принципы организации религиозных сообществ подверглись трансформации. У людей появляется возможность конструировать себе религию из тех символических систем, которые представлены на «религиозном рынке», так называемая религия «a la carte», или «лоскутная религия», или «бриколаж»⁶.

Анализ данных эмпирических исследований позволил дополнить эту парадоксальную картину религиозной жизни тезисом о том, что «в современном обществе могут идти разнонаправленные процессы – секуляризация и десекуляризация, причем они могут наблюдаться на всех уровнях: микро-, мезо- и макро-, то есть индивидуальном, на уровне организаций и на уровне социальных институтов», а в заключительной фразе статьи она емко выразила суть постсекулярного общества: «религия в целом возрождается, а секуляризация имеет свои пределы»⁷.

¹ Тощенко Ж.Т. Парадоксальный человек. С. 361, 368.

² Овсиенко Ф.Г. Политизация конфессий и клерикализация политики: тенденции развития и риски в российском обществе // Религиоведение. 2002. № 2. С. 28-29; Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность? М.: Academia, 2007. С. 238.

³ Каспе С.И. Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай. М.: РОССПЭН, 2012. С. 51.

⁴ Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 2013. № 1. URL: <http://expert.ru/expert/2013/01/religiya-v-sovremennom-mire/> (дата обращения: 03.06.2013).

⁵ Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/religioznost-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 20.06.2013).

⁶ Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире.

⁷ Там же.

Во второй статье на основе опросов российских социологов, в том числе, собственных, Юлия Юрьевна делает вывод о том, что «динамику религиозности населения России начиная примерно с 1989 года можно схематично описать следующим образом: быстрый рост – медленный рост – стабилизация – медленный рост», а сложившуюся в результате этих изменений структуру религиозных ориентаций россиян определяет следующим образом: «в России сформировалось ядро – около 10 % населения – верующих и религиозных граждан с относительно высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни. Это ядро окружает «периферия» (25-30 %) – люди, у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь, тем не менее, связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни. Эти две группы можно определить как «церковный народ». Остальных респондентов, назвавших себя православными, можно отнести к культурным православным. Для них религия – способ культурной самоидентификации, а не основа мировоззрения»¹.

Таким образом, Ю.Ю. Синелина представила пример многогранного, нелинейного анализа современных религиозных процессов, с помощью которого только и возможно заниматься изучением их парадоксов.

Благоевич М.

*(Сербия, Институт философии и общественной теории,
Центр религиоведческих исследований)*

Радисавлевич-Ципаризович Д.

(Сербия, Университет Белграда, Философский факультет)

НЕКОТОРЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ (ПРАВОСЛАВИЯ) В СОВРЕМЕННОЙ СЕРБИИ И РОССИИ²

Аннотация: В течение последних двух десятилетий эмпирические исследования связи между человеком, религией и церковью в Сербии и России недвусмысленно показывают возрождение религии и религиозности, особенно православия. В работе будут рассмотрены некоторые общественные функции православия, а именно: религия как коллективный ресурс сопротивления, религия как этнорелигиозная мобилизация и гомогенизация, религиозная защитно-интегративная функция, религия как системная институция и легитимация.

Ключевые слова: религия, церковь, православие, общественные (публичные) роли религии и церкви.

Mirko Blagojevic

(Belgrade, University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory)

Dragana Ciparizovic

(Belgrade, University of Belgrade, Faculty of Philosophy)

CONTEMPORARY SOCIAL FUNCTIONS OF REVITALIZED TRADITIONAL ORTHODOXY IN SERBIA AND RUSSIA

Abstract: In the last twenty years, empirical research of attachment to religion and the church in Serbia and Russia unambiguously showed the revitalization of religion and religiosity, especially

¹ Синелина Ю.Ю. Религиозность в современной России.

² Статья написана в рамках проекта (179049) «Политика общественной памяти и национальной идентичности: региональный и европейский контекст», реализуемого Институтом философии и общественной теории при финансовой поддержке Министерства просвещения, науки и технологического развития Республики Сербии.

of Orthodoxy, which, during the period of socialism, was the least resistant to hostile secular environment and the rigid attitude of the state towards religions and churches. During the 90s, pro-religious and pro-orthodox consensus was the first to revitalize, followed by a belief in the dogmatic core of Christianity to a lesser degree and religious church ritual practice in the least, although slow but continuous changes have been detected even in this dimension of religiosity. The most important religious change concerns public recognition of the role, above all, of conventional religion and the Serbian and Russian Orthodox churches. In the process of deconstruction of the socialist collective values, ideologies and systems resulting in identity crisis, traditional collective identities of the Serbian and Russian people in which the most important place is occupied by the Orthodox religion and the church are revitalized. The paper will discuss some other social functions of orthodoxy as well, such as religion as a collective source of resistance, religion as ethno-religious mobilization and homogenization, religious protective and integrative functions, religion as a system of institutions and legitimacy.

Keywords: religion, church, orthodoxy, the public role of religion and the church.

Введение

В данной работе авторы, в первую очередь, хотят познакомить читателя с социологическими эмпирическими данными, с помощью которых можно проиллюстрировать процесс оживления православия в Сербии и в России. В последней социологические эмпирические показатели, которые регулярно фиксируются с начала 90-х гг. прошлого столетия, исключительно объемны, предметно изучены и репрезентативны для православного пространства России. Социологические данные, полученные в Сербии, значительно скромнее, менее изучены и едва ли репрезентативны для православного пространства Сербии, но и в таком виде их достаточно, чтобы ясно разглядеть устойчивую тенденцию возрождения православия, как на уровне религиозного сознания, так и на уровне культового поведения и религиозных объединений.

Другим намерением авторов этого текста является демонстрация того, каким образом такое возрожденное традиционное православие обладает не только общецерковным значением, важным для верующих и церковной организации, но и общественным, что важнее с точки зрения социологического подхода к изучению религиозно-церковного комплекса. Выход православия из подполья общественной и духовной жизни социалистического общества на публичную сцену постсоциалистического трансформируемого общества связан, прежде всего, с его ролями в социуме, которые до периода последних двух десятилетий были немыслимы как в социалистической Югославии, так и в бывшем Советском Союзе. Ситуационный фактор начала 90-х гг. обусловил выход на поверхность общественной жизни некоторых функций религии и церкви: в Сербии начала 90-х гг. актуализируются, прежде всего, защитно-интегративная, гомогенизирующая, этномобилизирующая функции религии, а также компенсаторная и этическая функции. В России в тот же период после падения коммунистической идеологии на первый план выходит идеологическая функция религии как своего рода восполнение утраченной идентичности, тесно связанная с функцией легитимации новой системы, которую можно обозначить как социально-политическую функцию православия. Наряду с этими функциями возрожденного православия в России, непременно нужно упомянуть и о так называемой мировоззренческой, культурной, психологически-эмоциональной (компенсаторной), этической функции.

Возрождение православия в Сербии и России

Социалистический режим, установленный в бывшей Югославии и в бывшем Советском Союзе, создал единую неблагоприятную атмосферу для религии и церкви в

целом. Первым следствием такого отношения социалистических властей к религиям и их институционализированным организациям была их культурная, а впоследствии и в целом общественная де-монополизация и маргинализация. Отделение церкви от государства тяжелее всего отразилось на православии (по сравнению с другими религиями) уже потому, что состояние отчуждения и отделения от государства было прямо противоположно сущности восточного христианства. Последнее исторически всегда тяготело к развитию различных типов отношений с государством: будь то отношение согласия, сотрудничества, взаимной поддержки (симфония), или отношение служения и реализации многочисленных социальных функций. Эти единые неблагоприятные общественные рамки и доминирующий атеистический культурный шаблон социалистического общества достаточно пагубно воздействовали на действительное состояние религиозности, ее свободное выражение, равно как и на связь людей с религией и церковью вообще.

Последствия обнаруживались, по крайней мере, в трех сферах: религиозно-церковный комплекс стремительно начал терять свое общественное значение, ослабли традиционные религиозные верования и, что заметнее всего, церковно-обрядовая практика. В этом контексте православная религиозность в социалистическом обществе может быть выделена в качестве особого примера при рассмотрении религиозности населения по сравнению с другими моноконфессиональными и смешанными религиозными пространствами. В эмпирических исследованиях православия обнаруживались непрерывно низкие показатели носителей религиозного языка, затем совершенно явственный распад догматического содержания веры и процесс разложения, эрозии традиционного религиозного поведения [Ђорђевић, 1984].

С событиями в Косово начала 80-х гг. в бывшей Югославии сербское православие возвращается на общественную и политическую сцену с периферии общественной и политической жизни, из изоляции, в которой оно находилось в течение последних десятилетий. Эмпирических свидетельств этого еще не существовало в начале возрождения православия в Сербии, но уже начиная с конца 80-х – начала 90-х годов прошлого века социологические исследования показывают повышение уровня религиозности и сближение все большего числа людей с религией и церковью во всех географических и религиозно-конфессиональных пределах бывшей Югославии. В том числе это характерно для православной религиозности, которая на территории бывшей Югославии начала возрождаться позднее по сравнению с католицизмом. Преимущественно возрождение религиозно-церковного комплекса в то время совпало с периодом войны, обрушением невероятной ненависти, насилия и страдания на значительной части территории социалистической Югославии.

Социологи часто связывали такое возрождение с ключевыми общественно-политическими сдвигами. Оно, в общем, обнаруживало себя как продукт явного и длительного общественного кризиса и в этом контексте как результат (и одновременно причина) краха социализма, а также как результат общественной, территориальной, национальной, конфессиональной гомогенизации населения в каждой из республик бывшей Югославии. На втором плане общественной жизни такое возрождение истолковывается как высший религиозный процесс в смысле подлинной и глубокой перемены духовной жизни людей через возвращение к забытому Богу и религиозной морали, поиска духовности, изменения практичного повседневного поведения.

Изменения, которые коснулись православия в Сербии за последние тридцать лет, эмпирически зафиксированы во всех аспектах, относящихся к православию и Сербской православной церкви (СПЦ): в аспекте религиозной идентификации, доктри-

нальной веры и религиозно-обрядового поведения. Приводимые данные по большей части индикаторов приверженности людей к религии и церкви указывают на тенденцию религиозных изменений в направлении десекуляризации сербского общества, причем православие как крупнейшая конфессия находится в центре этих изменений.

Таблица 1. Некоторые индикаторы религиозности в Сербии (в %) ¹

Индикаторы	Годы исследования			
	1982	1993	1999	2010
Позитивная конфессиональная идентификация	88,0	96,7	93,5	92,7
Самопровозглашаемая традиционная религиозность	23,8	71,3	59,3	81,2
Крещение детей или намерение покрестить	59,3	84,4	83,9	82,5
Празднование религиозных праздников	57,9	93,3	86,6	91,8
Церковное погребение покойного	-	92,4	86,1	87,3
Литургия (с разной регулярностью)	6,8	26,3	48,1	58,0
Посещение церкви (с разной регулярностью)	25,5	70,5	74,8	79,9
Молитва (с разной регулярностью)	24,4	77,7	69,7	66,5
Пост	24,2	58,4	58,5	73,1
Вера в Бога	17,6	46,3	-	63,2
Вера в Иисуса Христа	15,4	56,7	-	-
Вера в загробную жизнь	5,4	28,2	-	51,0

Обобщение этих и других, неупомянутых здесь эмпирических данных [Благоевић, 2005], позволяет выявить несколько релевантных индикаторов, которые с начала 90-х гг. прошлого столетия отражают актуальный процесс религиозных изменений в сербском обществе и стабильную тенденцию религиозной реструктуризации. Анализ качественных данных показывает, что характерные религиозные изменения выражаются в увеличении готовности людей к самоопределению в религиозных терминах, в признании своей конфессиональной принадлежности и веры в Бога; в религиозности молодежи (некогда наименее религиозного поколения); в радикальном снижении числа людей, декларирующих свои атеистические убеждения. Перемены в религиозном сознании населения в течение 90-х гг. обладали и вполне практическими следствиями для религиозной веры и поведения большого числа людей. Широкое распространение традиционного отношения к религии и церкви, которое и ранее было в наименьшей степени проблематичным, приводит к тому, что подавляющее большинство населения в моноконфессиональных православных пространствах связано с религией и церковью. Возродились и такие сущностно важные религиозные практики, как молитва, присутствие на литургии и пост перед главными церковными праздниками. Для однородно православного сербского пространства на данном этапе более не характерны эрозия обрядов религиозного характера и бегство населения от религии и церкви. В контексте описанных таким образом религиозных трансформаций портрет типичного верующего практически целиком отличается от портрета верующего из 80-х гг. Ранее он включал следующие социальные характеристики: происхождение из сельской местности, женский пол, крестьянин или рабочий, малообразован, представитель самого старшего поколения и социально-маргинализованного и непривилегированного общественного слоя. На данном этапе среднестатистический

¹ Источники: 1982 г. - Нишский регион [Ђорђевић, 1984]; 1993 г. - Браничевский регион [Благојевић, 1995]; 1999 г. - Белград, репрезентативно для Сербии без Косово и Метохии [Радисављевић-Ђипаризовић, 2006]; 2010 г. - исследование Христианского культурного центра и Фонда Конрада Аденауэра [ХКЦ, 2010].

верующий происходит как из сельской, так и из городской среды, представляет все возрастные категории, является представителем женского и мужского пола, обладает как начальным, так и высшим образованием. В измененном портрете типичного верующего кристаллизуются все релевантные индикаторы социологического анализа кардинальных религиозных перемен в современном сербском обществе.

Если политика югославского социалистического государства в вопросе религий и церквей по своему содержанию была нетолерантна, то политика большевистского социалистического государства к религиозно-церковному комплексу, а в первую очередь к православию и РПЦ как самой крупной и обладающей высоким статусом институции в царской России, была не только не толерантна, но также враждебна и репрессивна. Такое отношение государства и общества к религиям, церквям и верующим обусловило крайнюю маргинализацию последних. Религия и церковь находились в своего рода социальном «гетто» под полным контролем государства и «атеистической» бюрократии. Активное проведение политики построения коммунистического общества без церкви более, нежели объективные факторы, относящиеся к обширной социально-экономической и культурной сфере, привели к ситуации, при которой в Советском Союзе религия утрачивает общественную значимость, большое число до того момента традиционных верующих отдаляется от православия и других конфессий, а церковь практически полностью лишается культурной монополии и маргинализуется. Советское государство предпринимает во многом успешные попытки любыми способами вычеркнуть религию и церковь не только из общественной жизни как объективный культурный и политический феномен, но стереть из жизни вообще, руководствуясь в своем намерении марксистско-ленинской теорией и соответствующей политической практикой.

Именно эта практика обусловит два важных следствия в вопросе религии и церкви. Первое состоит в том, что значительное число прежних верующих полностью отстраняется от православия, оставляя религиозную обрядность, которая теперь воспринимается как общественно порицаемое явление. Другое важнейшее следствие основополагающих общественных и религиозных изменений проявляется в разрушении единства православной церкви по причине внутреннего раскола, который был стимулирован извне большевистским государством. Атеизм превращается в желательный, зачастую единственный взгляд на мир, мировоззрение, которому в социализме нет альтернативы.

Первые признаки религиозных изменений в Советском Союзе появляются уже в 60-х гг., однако качественные перемены, которые были зафиксированы в количественных эмпирических исследованиях, явственно обнаруживаются намного позже, в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого века. В этот период создаются достаточно благоприятные условия для выхода традиционных и нетрадиционных религий на общественную и духовную сцену Советского Союза. В данных обстоятельствах православие получает такое общественное влияние и авторитет, которого десятилетиями не имело в советском обществе. Возрождению и общественному высвобождению религии и церкви особенно благоприятствовали смена позиции власти в отношении религий и церкви, прежде всего православия, а также измененный в начале 90-х гг. закон о свободе совести и религиозных организациях.

Усиление динамики создания и деятельности религиозных организаций в самом широком смысле этого понятия и изменение общей связи людей с религией и церковью составляют два направления процесса десекуляризации русской религиозной жизни в постперестроечный период, обладающих наибольшим значением для социологии.

Начиная с 90-х гг. минувшего века в Российской Федерации продолжалась интенсивная активизация религиозной и социальной деятельности религиозных организаций – прежде всего, Русской православной церкви (РПЦ), но также и других конфессий и деноминаций, межконфессиональных организаций и религиозных движений, особенно протестантских. Вместе с тем речь идет не только об активизации обозначенных религиозных организаций, но и о заметном увеличении как их общего числа, так и количества религиозных объединений практически во всех возможных религиозных формах организации религиозной жизни. Это был показатель возрождения религии более значимый, нежели в случае с Сербией, где также существовала политическая и физическая репрессия со стороны государственных органов в отношении церкви и верующих, но не в такой мере, как в Советском Союзе, когда она препятствовала самому существованию церкви и ее верующих.

Другой план десекуляризации в России касается возрождения самой религиозности и конфессиональности. С 1990 г. проанализированные эмпирические данные о религиозности населения в Советском Союзе, а потом и в РФ, показали, что с того момента и далее возрождается религиозно-церковный комплекс. Религиозность населения по сравнению с периодом до перестройки повышается в три-четыре раза, а в ответ на этот процесс радикально падает поддержка атеизма. Если мы будем основываться на преобладающем мнении о том, что количество религиозных граждан в Советском Союзе составляло 10% населения, что число людей, которые исповедовали догматическое ядро христианства, было еще меньше, а тех, кто регулярно отправлял церковно-обрядовые практики – и вовсе незначительно, то на базе эмпирических данных динамика средней религиозности граждан Российской Федерации в последние двадцать лет выглядела таким образом:

Таблица 2. Оценка динамики православной религиозности в России (в %)¹

до перестройки	после перестройки	в середине 90-х гг.	в конце 90-х гг.	2005 г.	2012 г.
6-8	40	40-45	64	66	68

Ход идеологического маятника в отношении религии и церкви запускается некоторыми интеллектуальными течениями, и в первую очередь проявляется у молодой интеллигенции, молодежи вообще, в большей степени у городского, нежели у сельского населения. Данные группы являются основными агентами религиозных изменений в современной России.

Хотя религиозное обновление в России является амбивалентным процессом, можно сделать определенные общие выводы о его объеме и курсе. Так, одно из самых ярких доказательств возрождения религии (православия) – наблюдение прорелигиозного и проправославного консенсуса, как в начале постсоветской эры, так и теперь. Также и некоторые другие показатели могут выделяться как валидные доказательства тезиса о значительном религиозном изменении в направлении возрождения православия в общественной и индивидуальной жизни граждан России. Здесь на первом месте показатель из области конфессиональной идентификации, вера в бога, что сейчас стало широко распространенным религиозным явлением в среде исследуемого населения России. Наряду с прорелигиозным консенсусом, веру в Бога, и конфессиональное самоопределение как показатель традиционной связи с религией и церковью также

¹ Источники: [Василенко; Филатов, 1995]; [Religion and religiousness in Russia, 1999]; [Фурман; Каарияйнен, 2006]; [Sinelina, 2012].

можно считать доказательством религиозных перемен. Конфессиональное самоопределение, хотя и выражено слабее, чем в Сербии, достигает в общем 60-70% изучаемого населения, православная конфессиональная идентификация – около 50-60%. Принимая во внимание измененную современную религиозную ситуацию в России эти цифры, возможно, следует увеличить, учитывая высокую готовность респондента определять себя как верующего и усреднение социально-демографических характеристик религиозного российского населения.

Конечно, существуют аргументы, которые указывают на то, что русский религиозный ренессанс обладает внутренними границами. Они могут быть описаны через ряд проблем, связанных с тем, что в начале 90-х гг. существовала проблема конфессиональной неопределенности и межконфессиональной христианской идентификации, а теперь – отход от догматичности верующего населения и догматическое разложение верований, идейный эклектизм верующих, поверхностный, формальный характер доктринальной веры, поведения и частоты отправления религиозных обрядов. Данные проблемы в действительности не являются какими-то специфическими проблемами русского или сербского православия, но охватывают многие другие религии и конфессии в современном мире.

Некоторые актуальные общественные функции православия

Тяжелый период исключения религии во времена коммунистического правления объясняет различие между возвращением религии на общественную сцену в бывших югославских республиках и возвращением священного на Западе эпохи постмодерна. Этим можно частично объяснить сущностное непонимание светских и религиозных конфликтов на Балканах со стороны того же Запада. Это возвращение религии в 90-х гг. прошлого века отчасти коснулось индивида и характерной для него индивидуальной религиозности. Оно, как правило, не относилось к одухотворению личного опыта, к приватизации религии, к возвращению религии в сферу личной мотивации, к деинституционализации религиозного, но, как полагают социологи, скорее характеризовалось возвратом традиционной, тотальной и коллективной мотивации, на что указывает возвращение веры и ее возобновленного укоренения в среде [Врцан, 1999: 58]. На одном этом примере проще понять, насколько это возвращение обладало бóльшим социологическим значением для новосозданного общества, нежели психологическим значением для отдельного индивида.

Выход из маргинальности и общественного изгнания религии и церкви стечением внутренних общественных и международных обстоятельств стремительно привел к возникновению важных общественных институций, обладавших рядом ранее невозможных общественных функций. Так, православие в начале 80-х, а особенно в течение 90-х гг. прошлого столетия, становится наиболее важным, мы бы сказали, ключевым фактором в конструировании пробудившейся сербской коллективной идентичности как давний и единственно надежный хранитель традиции и исторической памяти. СПЦ тогда принимает на себя роль форпоста в защите и гомогенизации сербского национального единства. Причем в таком религиозном обновлении сильно растет ее общественная релевантность и институциональная духовная централизация в еще держащемся социализме.

Такая централизация становится еще более уверенной после падения социализма, когда было безотлагательно необходимо защитить и гомогенизировать сербское национальное единство в Хорватии, Боснии и Герцеговине, и вновь, в конце 90-х вплоть до настоящего времени в Косово и Метохии. Таким образом, в период общей политизации культуры на всей территории бывшей Югославии, политизируется и

православие, и на этот раз в позитивном аспекте: как один из наиболее плодотворных духовных ресурсов в национальной гомогенизации населения и его политической мобилизации в предстоящих конфликтах, и в ходе самих вспыхнувших конфликтов. Так, падение социализма-коммунизма и ситуация гражданской, национальной войны служили единым общественным фоном, при котором православие возвращает свое культурное доминирование, институциональное значение и влияние, которое когда-то имело.

Не существует обновления сербской национальной идентичности, сербской государственности без обновления православия. СПЦ является не только религиозной, но и национальной институцией, возможно, единственной, которая в ходе истории не предала сербский народ. [Радич, 1995: 27-28].

В ситуации интенсивных общественных конфликтов и постепенной деконструкции социалистических коллективных ценностей, идеологии и системы, а также кризиса идентичности, возрождается коллективная идентичность, в которой православие и СПЦ непременно занимают важное место¹. События, сопровождающие кризис югославского социалистического общества, явно вновь утверждают нацию и национальное, так, что можно говорить об этнификации политики и культурном господстве национализма. Для религии и церкви в этой ситуации неотделимости от национального возникают опасности стать политическим инструментом и тем самым погрузиться в сложную амбивалентность, которая заключается в том, что возрождение непременно приветствуется после «засушливых десятилетий» коммунизма, но оно обязано именно тем процессам, которые стоят за границами логики самостоятельного, внутреннего религиозного обновления, которая бы проистекала из самого ядра религии и индивидуальной духовной потребности верующего. Такая амбивалентность создает не только расколы в самой православной церкви, но и в людях вне церкви: одни полагают, что задача религии и церкви в том, чтобы национально поддержать и защитить, в том числе, через оправдание «оборонительной» войны; другие, напротив, утверждают, что тем самым церковь удаляется от своей истинной миссии и ударяется в филетизм.

Политический и экономический кризис 90-х дополняются еще одним тесно связанным с ними кризисом идентичности и постсоциалистическим нравственным падением, подстегнутым разрушением долго господствовавшей политической системы и соответствующей ей системы ценностей и норм, в которой не было места ни для религии, ни для национальности, хотя они исторически были неразрывно связаны у народов бывшей Югославии и Советского Союза. Кризис идентичности не мог длиться вечно. Подъем коллективизма с начала 90-х гг. привносит новые ценности, в том числе с помощью политических и медийных (как самых плодотворных) инструментов. Эти ценности сменяют старые в качестве средств легитимации. Важнейшими из этих ценностей были, как и ранее, ценности коллективизма, но на этот раз помещен-

¹ И Сербия, и Русь в своей истории достаточно рано принимают христианство православного вероисповедания. Причем православие, приходя в византийской форме, и в одном, и в другом народе тесно связывается с созданием государства, а когда эти государства находятся в кризисе (Монголо-татарское иго, Оттоманское владычество), тогда православие крепко овладевает духом национальной идентичности и самобытности, практически играя сильную скрепляющую, интегративную роль. Под монгольским гнетом церковь и православие в России играют особенно важную национальную роль, роль сохранения идентичности. Национальная культура существует лишь в монастырях на севере страны. Именно тогда возникает неразрывная связь между церковью и народом. В то время русский сельский житель именовал себя крестьянином, названием, в сущности идентичное со словом «христианин», которое сохраняется и по сей день. [Д'анкос, 1992, 36-37]. Существует и большое сходство с лексемой «крест».

ные в контекст ценностей нации, самостоятельного государства, традиционной религии и церкви, а не пролетарского интернационализма.

Когда в повседневной жизни многие люди сталкиваются с чувством экзистенциального страха, угрозой и несчастьем, постоянной неуверенностью и неизвестностью, отсутствием перспективы, присутствием страха смерти близких и своей смерти, чувством трагедии военного психоза, которым охвачены все социальные группы, религия представляет собой один из практических ответов на последствия, проистекающие из упомянутого кризиса. Преимущество религиозных ответов в решении общественных и личных проблем в частных общественных кризисах по сравнению со светскими состоит в религиозной трансценденции. Каждый светский проект решения общественных и личных кризисов подлежит объективной проверке, в то время как истинные религиозные решения ожидаются лишь после «этой» жизни: в сущности, это надежда, которую можно истолковывать и как защитный механизм индивида, который без нее не мог бы примириться с постоянными потерями, которые увеличиваются в кризисных ситуациях.

Вследствие этого после выхода СПЦ на общественную постсоциалистическую конфликтную и культурную сцену мы видим несколько специфических общественных функций религии: она наделяет определенной идентичностью некоторое сообщество и интегрирует индивидов в коллектив; в конфликтных ситуациях она на религиозной и национальной почве мобилизует людей в коллектив, который противопоставляется другому коллективу. Если в этом конфликте под угрозой оказывается целая культура одного сообщества, религия и церковь представляют собой своего рода ресурс противостояния и гарант защиты культуры и традиции. Когда мы ставим на передний план индивида и его чувства, как мы показали, религия имеет психологически эмоциональную и компенсаторную функции.

И русское православие в измененном социально-политическом контексте уходящего советского и наступающего постсоветского российского общества приобретает новую общественную позицию, которая ставит его из маргинального положения в действительно позитивное, респектабельное. Перестройка, общая демократизация страны, крах социалистических ценностей и идеологии, следование большинства за чужими ценностями, экономическая депрессия 90-х гг. предопределяют качественное изменение общественной роли православия в российском обществе. Возродилась общественная и политическая значимость религии и церкви, и здесь в отличие от предшествующих десятилетий, речь идет о позитивной политической значимости. Это усиливает легитимирующую роль религии и церкви, благодаря которой православие и РПЦ прямо смещаются с позиции политической маргинальности, так что некоторые российские исследователи, показывая масштаб процесса десекуляризации, указывают на то, что это вызывает сильное беспокойство антиклерикальных кругов: «Развертывание процессов десекуляризации в сфере образования, усиление участия церковнослужителей в социально-экономической жизни страны, а также укрепление взаимосвязей между светской и церковной элитами даже породили у некоторых аналитиков опасения относительно девальвации в России принципа отделения церкви от государства» [Дубов, 2000].

В этом смысле впечатляет и рост идейного влияния религии на жизнь граждан. С другой стороны, в общественном мнении значительно растет общественный авторитет религии, церкви и церковных подвижников, часто больший, нежели авторитет публичных персон и политиков. Церковь в государстве и вообще в политической сфере современного российского общества имеет такое значение, которого никогда

не имела в советском государстве и советском обществе. Политики публично заявляют о роли православной религии в процессе трансформации советского общества, подчеркивая ее общекультурное и формирующее национальную идентичность значение. Высшее руководство страны начало посещать церковные службы и публично декларировать себя в качестве верующих. С другой стороны, священники начинают принимать участие в светских приемах. Взаимная связь церковных и государственных чиновников становится все теснее, особенно в последние годы. И религия, и церковь обладают своего рода функцией легитимации общественного порядка. РПЦ, принимая во внимание то общественное значение, которым она обладает, приобрела неформальный статус господствующей российской конфессии, т.е. православие – религия русских, а русское население доминирует в стране (80%).

Между тем, речь идет не только о легитимирующей социально-политической функции, которой обладает православие и церковь в отношении политической системы и государства. [Добрускин, 2002]. Речь идет о взаимной легитимирующей функции. Серьезная и демонстративная православная религиозность В.В. Путина без сомнения способствует подтвержденной, согласно всем исследованиям общественного мнения, исключительной популярности президента, но и сам религиозный президент передает церкви часть своего несомненного мирского авторитета [Фурман, Каарийнен, 2006: 40].

Наряду с приведенными общественными функциями возрожденного православия упомянем еще интегративную функцию. Православие обладает гомогенизирующей ролью в постсоветской России. Оно является духовным творением, которое не только восполняет ценности, бывшие некогда общепринятыми и естественными, но представляет собой символ стабильности в экономически и политически нестабильном обществе. Оно является символом, вокруг которого существует необходимое общее согласие, несмотря на многочисленные и зачастую большие различия между людьми, прежде всего в доходах, статусах и политической власти. Российские граждане воспринимают православие и РПЦ как произведение и институцию, которая стоит выше разладов и интриг повседневной жизни. Эта институция имеет огромное значение для населения, гораздо большее, нежели та роль, которую они реально играют в решении конкретных проблем современного российского общества (например, бесконечных рыночных реформ, особенно в период 90-х гг.). Православие и РПЦ, в отличие от прочих общественных институтов – неизвестных, временных, изменчивых и сомнительных, – обладают статусом «вечных», надежных и неоспоримых. Так, церковь обладает духовным и общественным капиталом для объединения, гомогенизируя экономически и политически разделенное российское общество.

Литература

1. Ђорђевић, Драгољуб (1984) *Бег од цркве*, Нота, Књажевац.
2. Благојевић, Мирко (2005) *Религија и црква у трансформацијама друштва*, Институт за филозофију и друштвену теорију; Филип Вишњић, Београд.
3. Благојевић, Мирко (1995) *Приближавање православљу*, ЈУНИР; Градина, Ниш.
4. Радисављевић-Ћипаризовић, Драгана (2006) *Религиозност и традиција*, Београд, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд.
5. Василенко, Л.; Филатов, С. (1995) «Возродит ли религия Россию?», *Истина и жизнь*, № 5.
6. *Religion and religiousness in Russia 1999*, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1095.htm>.
7. Фурман, Д. Е., Каарийнен, К. (2006) *Религиозность В России в 90-е годы XX – начале XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.

8. Sinelina Julija (2012) «Religioznost građana Rusije (1989-2012)», sajt Centra za religijske studije IFDT-a, Beograd, posećeno 12. februara 2013. <http://instifdt.bg.ac.rs/crs/tekstovi/02religioznost/JulijaSinelina.pdf>

9. Радић, Радмила (1995) «Српска православна црква у поратним и ратним годинама (1980-1995) – Црква и ‘српско питање’», *Република*, бр. 121-122.

10. Д'анкос, Елен Карер (1992) *Руска несрећа (оглед о политичком убиству)*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад.

11. Дубов, И. Г. (2001) «Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам», *Политические исследования*, № 2.

12. Добрускин, Марк (2002) «О социальных функциях церкви (на материалах русской православной церкви)», *Социологические исследования*, № 4.

13. *Сколько верующих – во что верят россияне* (2004), <http://www.religion-sova-center.ru/diskussion/24.04.2004>.

Боброва О.В.

(Екатеринбург, Уральский институт (филиал) РАНХиГС)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГОСУДАРСТВА И ЦЕРКВИ В ЗЕРКАЛЕ СОЦИОЛОГИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация: Автор описывает структуру и динамику православного образования. Освещены нормативно-правовые основания его функционирования, выявлены угрозы и перспективы развития. Подробно рассмотрена деятельность ПСТГУ, а также мнение иеромонаха Иллариона (Алфеева).

Ключевые слова: теология, православие, диплом, реформа.

Bobrova O.V.

(Ekaterinburg, Ural institute of RANEPА)

INTERACTION BETWEEN STATE AND CHURCH IN THE SOCIOLOGY OF EDUCATION MIRROR

Abstract: Author describes structure and dynamic of orthodox education. The law basis of its functioning is examined, threats and perspective of development are identified. The activity of PSTGU and Fr. Hilarion (Alfeev)'s are observed in detail.

Keywords: theology, orthodoxy, diploma, reform

В настоящее время развитие религиозного образования и в духовных школах, и в светских вузах России является свершившимся фактом. В государственный классификатор внесена специальность «теология». Создано отделение теологии в учебно-методическом объединении государственных университетов России. Министерством образования Российской Федерации разработан и утвержден государственный стандарт по направлению «Теология». Разработаны необходимые программы, создано значительное количество учебных пособий. Получается, что богословие получило права гражданства в системе высшего государственного образования, и вновь после 1917 г. в государственных вузах стало возможным начать подготовку дипломированных бакалавров и магистров, сочетающих гуманитарное и богословское образование. Напомним, что ещё в 2001-2002 учебном году занятия на вновь созданных теологических факультетах и отделениях велись в десяти государственных вузах:

– в Алтайском (Барнаул), Белгородском, Дальневосточном (Владивосток), Омском, Орловском, Тульском государственных университетах;

– в Тульском, Рязанском государственных педагогических университетах и в Российском государственном профессионально-педагогическом университете (Екатеринбург);

– в Саровском физико-техническом институте.

Открытие теологических факультетов вызвало ряд резких и жестких критических комментариев в научно-философской среде. Их суть заключалась в том, что в светском образовании не могут присутствовать специальности, обладающие профессиональной направленностью, поскольку они не опираются на строго научное знание. Однако работа по подготовке теологов в рамках светских учебных заведений реально продолжалась. Более того, сегодня эти школы уже перешагнули 10-летний юбилей. В 2013 году в России уже 36 вузов, в том числе 21 государственный выдают дипломы бакалавров и магистров теологии [1]. По нашему мнению, сегодня уже не имеет смысл ставить вопрос о целесообразности существования подобных факультетов в современной России. Так или иначе, это уже свершившийся факт, который мы можем только констатировать.

После открытия названных теологических факультетов Министерство юстиции отменило решение об их открытии в государственных вузах на основании того, что подобное положение нарушает законы «Об образовании» и «О свободе совести и о религиозных объединениях». Подобное несоответствие вызвано, на наш взгляд, проявлением институциональных дисфункций в законодательной сфере в отношении религиозного образования, что, несомненно, свидетельствует о необходимости совершенствования законодательной базы религиозного образования.

Согласно Приказу № 1010 от 06.04.2000 Министерства образования и науки Российской Федерации, специальность 520200 «Теология» была расположена в разделе 520000 «Гуманитарные и социально-экономические науки» Перечня направлений подготовки и специальностей высшего профессионального образования. В последующем, после принятия Приказа Минобрнауки России «Об утверждении и введении в действие федеральных государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования», специальность «теология» (квалификация (степень) «магистр» и «бакалавр») должна была быть изменена на № 033400 того же раздела. Это произошло 17 января 2011 года, когда Министр образования и науки России А. А. Фурсенко издал Приказ № 49 «Об утверждении и введении в действие федерального государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования по направлению подготовки 033400 Теология (квалификация (степень) „магистр“)». Согласно стандарту «образование специалистов теологии не преследует цели подготовки священнослужителей». Но аккредитованные Министерством образования и науки духовные школы Русской православной церкви помимо богословского диплома об окончании семинарии церковного образца выдают дипломы «бакалавра теологии» государственного образца, так как в курсе «Сравнительное богословие» они изучают и основы других религий [1].

Позицию РПЦ в отношении теологического образования достаточно четко сформулировал святейший патриарх Кирилл в своем выступлении на пленарном заседании совещания «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» 28 ноября 2012 года в конференц-зале гостиницы «Даниловская» в Москве: «Посмотрим... на этот вопрос с социологической точки зрения, имея в виду будущее нашего общества. Мы обучаем инженеров, экономистов, правоведов, учителей, управленцев – профессионалов в различных областях практической деятельности и науки. При этом мы говорим о необходимости сохранить гуманитарную науку и преподавательские кадры, без чего невозможно воспитать поколение культурных и креа-

тивных граждан, способных на участие в поступательном, инновационном развитии нашей страны. То есть речь идет о сохранении и повышении профессиональной и научной компетенции у выпускников высших учебных заведений, в том числе будущих преподавателей, об их всестороннем образовании.

И вот представьте: у нас будут компетентные специалисты в разных областях знания, науки и культуры, за исключением... специалистов в области религии – в то самое время, когда 80% населения крещено в православной вере и 69% населения России заявляют, что они имеют связь с Русской Православной Церковью. Добавьте к этому более 10 млн. мусульман. И получается, что абсолютное большинство людей, граждан нашей страны, имеет отношение к религии, а научного изучения религии в высших учебных заведениях практически не существует. Не существует такой важной сферы знаний, исторически возникшей и включенной в университетские программы Западной Европы, как теология.

Чем это грозит? Это грозит тем, что в новой исторической ситуации, когда все большее число наших граждан обращается к религии и переживает ее значимость в личной и общественной жизни, у многих людей будет формироваться искаженная или радикальная религиозность, способная нанести огромный урон личности, государству и обществу. Мы индексируем рост такой религиозности – и не только в исламском, но и в православном сообществе.

Нам надо осознать очень важную вещь: теология в вузе – это не экзотическая образовательная дисциплина, не прихоть каких-то представителей Церкви, не попытка вторгнуться в чужое пространство, чтобы навязывать религиозное мировоззрение и чинить препятствия в преподавании традиционных научных дисциплин. Теология в вузах – это культурный императив для общества, которое долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия.

Теология в высшей школе, то есть на высоком академическом уровне, соответствующем научному уровню гуманитарных и общественных дисциплин, – это и противоядие от распространения в обществе религиозного радикализма, который обычно развивается спонтанно, бесконтрольно и способен охватывать массы людей» [2]. Таким образом, распространение теологического образования, понимается Церковью, наряду с прочим, как способ противодействия религиозному радикализму и экстремизму.

Теологическое образование, которое рассматривается нами как один из важнейших аспектов взаимодействия государства и Церкви, как мы видим, развивается сегодня в России на новом уровне. Возникновение религиозных образовательных учреждений нового типа (где могут получать образование и будущие священнослужители, и миряне), по окончании которых выпускники имеют возможность реализоваться как в светской, так и в религиозной сфере, является важным проявлением рассматриваемой нами тенденции взаимодействия светского и религиозного образования. Получение образования в таких учебных заведениях в какой-то мере позволит решить проблему профессионального самоопределения для людей, рассматривающих на определенном этапе своей жизни религиозную деятельность в качестве профессиональной.

Подобные учреждения стали открываться в течение последних десяти лет XX века и являются несколько нетипичными для российского православного религиозного образования. К ним относятся, в первую очередь, богословские институты. В Москве это: Свято-Тихоновский богословский институт (имеет государственную аккредитацию), Библийско-богословский университет Святого апостола Андрея и Свято-Филаретовская московская высшая школа. В Санкт-Петербурге открылся Инсти-

тут богословия и философии при обществе «Открытое христианство», Православный институт миссиологии и экуменизма, а также Санкт-Петербургская высшая религиозно-философская школа. Помимо названных учреждений существуют ещё два университета: Общедоступный православный университет и Российский православный университет Святого Иоанна Богослова (имеет государственную аккредитацию). Наиболее ярким примером названных образовательных учреждений является Свято-Тихоновский богословский университет (институт до 2004 г.), который был открыт в 1992 году в Москве.

Университет является первым в истории России высшим учебным заведением, обеспечивающим богословское образование для мирян, которое до настоящего времени можно было получить только в духовных школах, имеющих целью подготовку клириков. Одновременно Университет ставит своей целью обеспечение высшего гуманитарного образования (историко-философские дисциплины, древние и новые языки и др.). За годы своего существования вуз развернул подготовку по 17 государственным направлениям и специальностям. Выпускники данного учебного заведения получают государственные дипломы, чего ещё не смогли достичь духовные академии, семинарии и училища.

Устройство Университета напоминает структуру светской высшей школы. Среди особенностей данного вуза необходимо отметить, что гуманитарным дисциплинам уделяется не меньшее внимание, чем вероучительным. Кроме этого, используется лекционно-семинарская форма обучения, что является нетрадиционной формой для религиозного образования, так как обычно в академиях и семинариях преобладает лекционно-опросная форма. Университет, находясь на стыке двух видов образования (светского и религиозного), является примером их успешного сотрудничества; между Московским Государственным университетом и Свято-Тихоновским богословским университетом заключен договор о сотрудничестве и безвозмездном использовании институтом площадей университета.

В целом современное профессиональное религиозное образование пытается повысить свою эффективность: совершенствуется методика преподавания, привлекаются высококвалифицированные специалисты различных областей знания; расширяются блоки гуманитарных дисциплин, особое значение придаётся изучению иностранных языков; осуществляется взаимодействие со светскими образовательными учреждениями различных уровней (от вузов до школ и детских садов). Работа в русле концепции целостного гуманитарного образования, отвечающего традициям российской культуры в комплексе с христианским просвещением, является одной из базовых задач школ нового типа в профессиональном православном образовании.

Важной проблемой для религиозного образования в данном контексте является подготовка педагогических кадров. Именно недостаток педагогов объявляется разными управленческими структурами РПЦ одной из главных причин, по которым система религиозного образования не может получить должного развития. Эта проблема решается сегодня по-разному. Ведется подготовка религиозных педагогов в учебных заведениях и организациях РПЦ, создаются объединения православных педагогов, что также является попыткой решения проблемы нехватки специалистов-педагогов в вопросах религии. Так, в частности, в Москве при обществе «Наследники Александра Невского» создан Союз православных педагогов [3, с.5]. Этот Союз ставит перед собой следующие задачи:

- участие в экспертизе и рецензировании разработок, программ, методик и педагогических технологий, имеющих отношение к духовно-нравственному воспитанию подрастающего поколения;

– создание программно-методической базы внедрения святоотеческого духовного наследия в образовательные учреждения. Такой научно-исследовательский коллектив уже действует при Институте общего образования Министерства образования РФ;

– организация постоянно действующих курсов для повышения уровня знаний в области православного мировоззрения педагогов и других работников сферы образования;

– создание методических разработок и обеспечение ими всех членов союза, консультативная помощь и поддержка.

Качество образования, которое можно получить сегодня в духовных образовательных учреждениях, должно отвечать требованиям времени, соотноситься с государственными образовательными стандартами, что возможно осуществить исключительно в рамках взаимодействия светского и религиозного образования. Анализ учебных планов Екатеринбургской духовной семинарии и планов гуманитарных специальностей Российского государственного профессионально-педагогического университета показал, что если блок общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин (иностранный язык, отечественная история, философия, русский язык и культура речи, психология и педагогика и др.) так или иначе воспроизводится в обоих планах, а в семинарии он даже несколько шире, чем в государственном вузе, то блок общих математических и естественнонаучных дисциплин (математика и информатика, концепции современного естествознания и др.) в плане семинарии полностью отсутствует, что, на наш взгляд, отражается на качестве получаемого учащимися семинарий образования и является существенным препятствием для государственной аккредитации данных учебных заведений. Одновременно это можно истолковать и как целенаправленную образовательную акцию, поскольку многие естественнонаучные концепции могут быть прямо противоположны содержанию богословских дисциплин и, во избежание формирования противоречий в сознании учащихся, происходит отказ от их изучения.

Однако необходимо не только пересматривать блоки образовательных дисциплин и приводить учебные планы духовных школ в соответствии со светскими государственными стандартами высшего образования, но и учитывать особенности социальной реальности, политику государства в данной области. На наш взгляд, проблему соотношения двух видов образования для людей, получающих религиозное образование в неаккредитованных религиозных профессиональных учебных заведениях, в ближайшей перспективе можно решить следующим образом. Руководство религиозных образовательных учреждений могло бы заключать договоры о предоставлении дополнительных образовательных услуг светскими учебными заведениями. Учащиеся религиозных учебных заведений в таком случае могли бы получать дипломы духовных школ с дополнительными вкладышами – сертификатами, выдаваемыми государственными учебными заведениями, предоставляющими названные услуги.

Нами уже отмечалось, что особенностью религиозного образования является консервативность, обусловленная спецификой тех знаний и образа жизни, которые оно транслирует. Тем не менее, испытывая воздействие светского образования, меняющейся социальной ситуации, современное религиозное образование становится более динамичным. Динамизм духовного образования на рубеже XX-XXI века в России обусловлен двумя процессами, на существование которых указали эксперты в ходе исследования.

Во-первых, динамика проявляется в восстановлении и пересмотре методологии и содержания духовного образования. Об этой проблеме в интервью сказал проректор Екатеринбургской духовной семинарии священник Пётр Мангилёв. Он отметил, что «мы имеем разрыв связей с традицией и опытом дореволюционной русской православной школы. Многие воссоздаются, но многое и утрачено. В чём-то мы должны приумножать, а в чём-то и подниматься до уровня, который уже был когда-то достигнут. Каким образом? Активной просветительской работой, всеми способами, какими можно способствовать восстановлению традиций». Т.е. главная проблема здесь заключается в оценке того, что необходимо возродить, а от чего следует отказаться.

Во-вторых, динамика православного образования определяется подвижностью его структуры, её реформированием, о чем уже говорилось выше.

Религиозные деятели в своих позициях по отношению к развитию религиозного образования делятся на два основных «крыла»: сторонников реформ и консерваторов. «Реформаторы» утверждают, что в настоящее время назрела острая необходимость в проведении реформы религиозного образования. В частности, иеромонах (ныне митрополит Смоленский и Калининградский) Иларион (Алфеев) полагает, что необходима радикальная реформа российской православной духовной школы [4, с. 5-10]. По его мнению, такая реформа, потому что богословский уровень отечественных духовных семинарий и академий соответствует стандартам 2-й половины XIX века (хотя в чем-то уступает даже им). Целью реформы духовных школ должно стать не только возвращение к традиционной модели богословской школы. Одновременно необходимо серьезное повышение научного уровня преподавания, что невозможно без введения в оборот основных достижений науки.

Для того чтобы российское богословское образование приблизилось по своему уровню к современным стандартам, необходимо, с точки зрения иеромонаха Илариона (Алфеева), пересмотреть учебные программы. Наверстать упущенное за семьдесят лет будет нелегко: для этого потребуются немало усилий, но это необходимо сделать. Следует не только пересмотреть содержание традиционных дисциплин, но и ввести ряд новых: например, «мистическое богословие» (о видениях, мистике и т.п.) – курс, который мог бы сделать изучение догматики более интересным. «Пастырская психиатрия» – важная дисциплина, так как в области психиатрии священники не могут быть невеждами. Иногда им приходится сталкиваться с такими ситуациями, что сложно распознать, с чем имеешь дело: с грехом уныния или психическим состоянием, требующим не епитимий, а углубленного лечения. Кроме этого, следует возобновить преподавание некоторых дисциплин, которые были неоправданно забыты, например, нужно изучать аскетику. К сожалению, в отечественных духовных школах пренебрегают и физическим воспитанием студентов как чем-то принципиально несовместимым с духовностью, что одновременно усугубляется не всегда удовлетворительными условиями проживания и занятий. В результате этого студенты выходят из духовной школы с различными болезнями и недомоганиями, от которых им не удастся избавиться в течение всей последующей жизни.

Помимо этого, по мнению иеромонаха Илариона (Алфеева), необходим новый подход к некоторым аспектам учебного процесса, новые методы воспитания, новая трактовка дисциплинарных правил, новая концепция взаимоотношений между преподавателем и студентом. Духовные семинарии и академии унаследовали от дореволюционной «бурсы» (духовной школы) некоторые воспитательные методы, от которых необходимо срочно избавляться. Никакое возрождение духовного образования в Рус-

ской Церкви невозможно до тех пор, пока эти методы сохраняются, утверждает иеромонах Иларион (Алфеев). В обучении преобладает до настоящего времени лекционная и вопросно-ответная форма, что не требует от студента самостоятельной работы, а вынуждает его быть пассивным слушателем. Необходимо более активное введение практики семинарской работы, где происходит обмен мнениями, активизируется творческий потенциал студента. Также игнорируется в духовных школах практика спецкурсов, которая весьма распространена в светском образовании и позволяет более глубоко изучать тот или иной предмет. Будущего пастыря надо приучать самостоятельно мыслить, самостоятельно отвечать на вопросы, самостоятельно работать. К сожалению, приходится признать, что в некоторых духовных школах делается все, чтобы отучить человека мыслить и работать.

Иеромонах Иларион (Алфеев) считает, что ключом к предполагаемой реформе духовного образования должна стать идея специализации. В магистратуре (академии), готовящей богословов-преподавателей духовных школ, студент сосредотачивается на своем предмете. При этом в течение первого года он должен посещать лекции по дисциплинам, непосредственно связанным с выбранной им темой, а в течение второго года – писать магистерскую работу. В докторантуре (аспирантуре), готовящей специалистов высокого класса в различных областях богословия, студент занимается только самостоятельной работой и написанием диссертации на избранную тему. Изложенная идея о магистратуре вполне соответствует современным процессам, происходящим в светском образовании, где магистерской и аспирантской подготовке в настоящее время уделяется особое внимание.

Протоиерей Владимир Воробьев также придерживается позиции реформирования послевузовского религиозного образования. В частности, он полагает, что в системе послевузовских степеней в духовных школах целесообразно поменять местами кандидатскую степень с магистерской, как это сделано в государственной образовательной системе [5, с.5].

На наш взгляд, рассмотренные идеи находятся в русле тенденции взаимодействия светского и религиозного образования. Понятно, что реформаторы заботятся о повышении качества образования, уровня подготовки будущих служителей Церкви. Тем не менее, в их позиции заслуживает внимания стремление готовить современных религиозных деятелей и служителей, которые смотрят не в прошлое, а в будущее, способных к взаимодействию с верующими других конфессий, неверующими на основе принципов толерантности. Подобная позиция православных педагогов выступает одним из условий установления границ «допустимого» влияния религиозного образования на жизнь современного российского общества.

Сторонники консервативного подхода, в противовес изложенному, полагают, что необходимо иначе решать проблемы современного религиозного образования. Предлагается не проведение реформ, а воссоздание прежних образцов духовной школы. В частности, профессор А.И. Осипов полагает, что «в наше время, когда возрождено и открыто множество духовных школ, нельзя не учитывать прошлый как позитивный, так и негативный опыт, чтобы не повторить тех ошибок, которые способны привести не только к личным, но и к общественным по своим масштабам трагедиям. Религиозное образование по своему характеру должно быть ориентировано, прежде всего, на возрождение тех образовательных принципов, которые существовали на Руси до «латинского пленения». Главное внимание должно быть обращено на духовное и нрав-

ственное воспитание учащихся, на укрепление их веры. Необходимо не просто наполнять человека огромной массой отвлеченной информации, но, в первую очередь, помочь ему стать христианином не только по названию, но и по существу» [6, с.5].

Достаточно четко заявляется о миссии религиозного образования, которое в данном контексте рассматривается как способ распространения православия, укрепления в вере. Это возможно, по мнению сторонников данной позиции, на основе возврата к принципам и методам осуществления образовательной деятельности, существовавшим в прошлом. Но такое образование только отдаляет современного верующего от инакомыслящих, от происходящих в обществе процессов, религиозное образование от светского.

Таким образом, целый ряд проблем в религиозном образовании требует введения новых форм обучения. Не исключено, что в ближайшее время в религиозном образовании будут продолжаться реформы, которые и будут определять его дальнейшую динамику и развитие новых направлений взаимодействия государства и Церкви.

Литература

1. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения 15.05.2013).
2. Патриарх Кирилл. Теология в вузах – это культурный императив для общества. Тезисы доклада на пленарном заседании совещания «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» 28 ноября 2012 г. URL: <http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-teologiya-v-vuzax-eto-kulturnyj-imperativ-dlya-obshhestva/> (дата обращения 15.05.2013).
3. Васина Г. Глинское наследие объединило педагогов // Русский Вестник. URL: http://dl.biblion.realin.ru/text/35_Sibirskaya_Pravoslavnaia_gazeta (дата обращения 21.06.2013).
4. Игумен Иларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже столетий. URL: <http://www.pravlib.narod.ru/biblio/books/alfeev3/Main.htm> (дата обращения 21.06.2013).
5. Протоиерей Владимир Воробьев. Проблемы православного образования сегодня. URL: <http://vos.1september.ru/articlef.php> (дата обращения 21.06.2013).
6. Осипов А.И. Образование и духовность URL: <http://raskol.net/content/obrazovanie-i-dukhovnost-i-osipov> (дата обращения 21.06.2013).

Богачёв М. И.

(Москва, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики)

ОТНОШЕНИЕ МЫСЛИТЕЛЕЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ И ГРЕКО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВЕЙ К ДЕМОКРАТИЧЕСКИМ ЦЕННОСТЯМ В РЕФОРМАТОРСКО-ПРОТЕСТАНСКУЮ ЭПОХУ

Аннотация: Статья посвящена изучению позиций мыслителей католицизма и православия к демократическим ценностям. Автор анализирует тексты религиозных мыслителей на предмет их отношения к категориям «демократия», «свобода» и «право». Исследователь приходит к выводу о том, что католические мыслители положительно относились к демократически ориентированным ценностям, а православные мыслители негативно относились к демократически ориентированным ценностям.

Ключевые слова: католицизм, римско-католическая церковь, православие, греко-православная церковь, мыслители, религиозная философия, демократия, демократические ценности, политология.

THE RELATIONS THINKERS OF CATHOLICISM AND ORTHODOXY TO DEMOCRATIC VALUES IN THE REFORMED-PROTESTANTISM EPOCH

Abstract: The article was devoted the analysis relations thinkers of Catholicism and Orthodoxy to democratic values. The author analyzed texts of religious thinkers about democracy, liberty and law. Investigator came to the conclusion that catholic thinkers have good relations to democratic oriented values but orthodox thinkers have negative relations to democratic oriented values.

Keywords: Catholicism, Catholic Church, Orthodoxy, Greek Orthodox Church, thinkers, religious philosophy, democracy, democracy values, political science.

Введение

Тематика влияния религии на человеческое общество не нова, но до сих пор в недостаточной степени разработана. Многообразие и специфичность конфессий, неоднозначность их влияния, усугублённые трансформациями, которые вызваны переходом в постмодернистскую эру, оставили для исследователей данного направления много белых пятен. Например, малоизученно влияние, которое оказывает православное вероучение на социум. Этот исследовательский вопрос попадает и в сферу интересов политологической науки, исследующей воздействие православия на политические предпочтения исповедующих данную конфессию граждан, становление определенного политического режима и т.п. Так как религия оказывает большое влияние на политическую культуру и поведение граждан, их политические ориентации, ряд авторов предполагает, что вероучения также воздействуют на процесс становления политического режима. Исследователи отмечают, что «религия может как затормозить переход к демократии, так и стимулировать его»¹. Проблематика взаимоотношений между религией и политическим режимом, а именно православия и демократии, становится особо актуальной «на современном этапе развития России, который сопровождается курсом государственной политики, направленным на усиление религиозного влияния в обществе»².

На данный момент позицию религиозной организации по тому или иному вопросу можно выявить, изучив официальный документ (написанный и одобренный служителями верования) данной конфессии. В таких трудах излагаются основные постулаты и концепты учения, указываются «истинно-правильные» точки зрения на различные аспекты человеческой жизни. Однако подобные документы появились сравнительно недавно. В древности их место занимали труды наиболее даровитых и «правильно мыслящих» клириков. Слова угодных богословов становились гласом церкви, а теологи возводились в ранг величайших мыслителей эпохи. Поэтому, проанализировав труды религиозных Любомудров различных эпох, можно проследить эволюцию нормативно-ценностных представлений конфессии о том или ином феномене человеческой экзистенции. Анализ отношения религиозных мыслителей греко-православной и римско-католической церковей к демократическим ценностям позво-

¹ Панина Н.В., Коньков П.А. Демократия: теория и политическая практика.– [Электронный ресурс].– <http://fe.miem.edu.ru/downloads/files/pol-democracy.pdf> (дата обращения: 07.01.12).

² Густова Л.В. Исследование взаимосвязи индивидуального уровня религиозности и личностных качеств // Психология индивидуальности: материалы IV Всероссийской научной конференции, г. Москва, 22-24 ноября 2012 г.– М.: Логос, 2012. С.111.

лит выявить процессы, происходившие с содержанием вероучений на протяжении исторической ретроспективы, раскрыть отношения конфессий к феномену демократии.

В рамках данной работы не предоставляется возможным изучить отношения религиозных мыслителей к демократическим ценностям на протяжении всего времени существования вероучений. В связи с этим мы ограничимся исследованием трудов выдающихся мыслителей римско-католической и греко-православной церковью периода Реформаторско-протестантской парадигмы в истории теологии и западной церкви (XVI-XVII вв.)¹. Это Эразм Роттердамский (1467-1536), Франсиско де Витория (1480-1546), Франсиско Суарес (1548-1617), Филофей (1465-1542), Иосиф Волоцкий (1440-1515).

Стоит отметить, что многих предметов современного мира ранее не существовало, или они выражались в иных формулировках, или были совсем не значимы. Например, не все теологи рассуждали о демократическом режиме, но в их речах прослеживаются нормативно-ценностные характеристики имманентных ему аспектов. Поэтому в случае отсутствия явно выраженного мнения о демократии, мы рассматривали отношение мыслителей к демократическим ценностям на примере следующих категорий: свобода, право, роль индивида в политическом процессе.

Католицизм

Монах Эразм Роттердамский в своих богословских работах выступал за обоюдное стремление правящих и управляемых к достижению общего для них блага, неприемлемость правительственной тирании, выборность правителя: «как государю в управлении, так и народу при выборе государя следует стремиться к одной цели, – разумеется, к общему благу, а личные пристрастия оставить в стороне»². При этом для Эразма наилучшей формой правления является монархия. В этом прослеживается промонархистская интенция приближенного Карла V, стремление к упрочнению королевской власти и уменьшению влияния пап. Обосновывая свой выбор, Эразм опирается, прежде всего, на труды философов, а не на мнение Церкви: «В то время как существует много видов государства, все философы полностью согласны с тем, что наиболее благотворной является монархия, разумеется, такая, когда по образцу Бога надо всем стоит один человек»³, – но отрешая власть короля от влияния папства, Эразм Роттердамский, впрочем, как и некоторые другие мыслители, умаляет полномочия светского монарха.

С одной стороны происходит уменьшение сакральности короля, с другой – привязка монарха к народу, даже если он представляет из себя исключительно знать. Эразм отмечает, что подобно богу в государстве должен править один человек, «но такой, чтобы он, подобно Богу, превосходил всех мудростью, добротой и прочими добродетелями и ни в чем не нуждался, ни к чему другому не стремился, кроме блага государства. А если он будет иным, государственное устройство станет наихудшим, поскольку окажется противоположностью лучшего»⁴.

Тем самым король предстаёт как первый среди равных, то, что он стал правителем, связано исключительно с его способностями, благодаря ним он оказался на престоле. Следовательно, если государь не имеет благих умений и не ратует за благо народа, то его надлежит свергнуть – такова логика монаха. Однако Эразм признает

¹ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – М.: Алетейя, 2000. – 442 с. – [Электронный ресурс].- <http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html> (дата обращения:01.06.12).

² Воспитание христианского государя; Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного; Похвальное слово глупости / Эразм Роттердамский; Пер.с лат.– М.: Мысль, 2001. С.14.

³ Там же. С.43.

⁴ Там же. С.43.

идеалистичность своих суждений об истинном правителе, поэтому в своё виденье государственного устройства он, используя античное наследие Аристотеля, добавляет в модель элементы аристократии и демократии. «Если попадетсЯ государь, в совершенстве наделенный всеми добродетелями, следовало бы желать чистой и простой монархии; однако (поскольку я едва ли знаю, чтобы встретился хоть один такой) можно мечтать о великом государе, но если он окажется средним, как это теперь бывает, предпочтительнее ослабить и смягчить монархию примесью аристократии и демократии, чтобы он никогда не превратился в тирана, но, как стихии уравнивают друг друга, так и государство пребывало в подобном равновесии»¹. Католический мыслитель отмечает, что «если государь желает государству добра, он поймет, что это не умаляет его могущества, а помогает, а если нет, то тем более полезно иметь наготове что-то, что может обуздать и сдержать произвол одного»², тем самым Эразм открыто заявляет о необходимости свержения нелегитимной власти. Он подчеркивает наличие взаимобязательств между правителем и народом: «есть взаимная связь между государем и народом; народ должен платить тебе налоги, должен повиноваться, должен оказывать почет; но ты в свою очередь должен быть для народа добрым и прилежным государем. Когда как должное взимаешь подать с твоих подданных, прежде сам исполни свои обязанности, ведь этим ты уплачиваешь свою подать»³.

Таким образом, согласно Эразму Роттердамскому, главным критерием для существования правителя является его служение общему благу, то есть народу. Перефразируя Аристотеля, он говорит: «государственная власть заключается не в титулах, не в видимости, не во взимании налогов, а в заботе»⁴. «Пусть неизменной заповедью государю будет никому не вредить, быть полезным всем, а в особенности своим подданным, зло или терпеть, или исправлять, смотря, что, по его мнению, более отвечает общим интересам. Тот, кто не отдаёт душу государству, тот – тиран, а не государь...»⁵, – констатирует мыслитель, – «кто хочет получить имя государя и жаждет избежать ненавистного прозвания тирана, тому следует добиваться этого не страхом и угрозами, а благодеяниями»⁶.

Также значимым для нас элементом мироустройственного концепта Эразма Роттердамского является признание законов весомым подспорьем для всеобщего благоденствия. При этом законы равно применяются ко всем: и к народу, и к правителю. «Наилучшие законы при наилучшем правителе делают особенно благополучной общину или царство, устройство которых настолько же счастливо, насколько все повинуются правителю, а сам правитель повинуется законам, законы же отвечают справедливому и честному началу и направлены только на то, что идёт на пользу общему делу»⁷. Таким образом, Эразм Роттердамский высказывал идеи об ограничении монархии и поддерживал расширение прав и свобод подданных.

Схожей Эразму Роттердамскому логики придерживается и монах-доминиканец Франсиско де Витория. В своих работах он не только отказал папе римскому в титуле властелина земного (преходящего) мира: «ибо у папы нет для этого власти»⁸, но и уре-

¹ Воспитание христианского государя; Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного; Похвальное слово глупости / Эразм Роттердамский; Пер.с лат.– М.: Мысль, 2001. С.43.

² Там же.

³ Там же. С.48.

⁴ Там же. С.14.

⁵ Там же. С.56.

⁶ Там же. С.14.

⁷ Там же. С.80.

⁸ Vitoria (Francisco de) Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre.– Genève, Droz, 1966, XCV. P.48.

зал полномочия светского императора – монарха: «если даже император – властелин мира, он все равно не может захватывать земли варваров, свергать и назначать там правителей, собирать налоги. Речи о власти императора над миром означают не право на владение, а право на юрисдикцию. И оно позволяет ему завладевать провинциями лично для себя и раздавать по своей прихоти укрепления и земли. Из вышесказанного следует, что испанцы не могут захватывать земли индейцев, ссылаясь на вселенскую власть императора»¹. Важная мысль, выраженная Франсиско де Витория, заключается в том, что ни папа, ни светский монарх не могут произвольно распоряжаться и уж тем более владеть людьми, повелевать их бесценными жизнями, ибо свобода есть важная христианская ценность. Оградить народ от притязаний должно право.

Другой монах-доминиканец Франсиско Суарес, продолжая развивать по сути демократическую интенцию своих предшественников, утверждал, что политическая власть принадлежит всему обществу в целом, а не отдельно взятым его представителям. «Высшая гражданская власть как таковая дается Богом непосредственно людям, составляющим совершенный город или политическое сообщество; в силу этого дара власть дается не отдельному лицу или какой-то группе, а народу в целом или сообществу как социальному организму»². По Суаресу, лишь руководствуясь целью упростить процесс управления, люди передали полномочия править монарху, а посему «королевская власть и надлежащее ей послушание основаны исключительно на общественном договоре, следовательно, не учреждены Богом, ибо человеческий договор заключается по воле человека»³. Таким образом, Франсиско Суарес допускал возможность свержения неугодных народу властителей и проповедовал отрешённость светской власти от бога.

Православие

Монах Филофей – создатель провластной мессианской концепции «Москва – третий Рим» – в своих работах по сути завершил сближение божественной и монаршей сущностей, ранее разрабатываемое в трудах Даниила Заточника. Он возвёл российского государя в ранг уника – единственного православного царя, властителя всех «истинных» христиан, а его предводительство в церковной иерархии экстраполировал на все подобающие клерикальные сообщества. «Итак, о всем том прекратив речи, скажем несколько слов о нынешнем преславном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве, церкви святого и славного Успения пречистой Богородицы, что одна во вселенной краше солнца светится»⁴.

Российский государь Филофеем возводится в ранг мессии, призванного спасти порабощённый мир от дьявола: «видишь, избранник Божий, как все христианские царства затоплены неверными, и только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит»⁵. Филофей связывает религиозную принадлежность с государственностью и утверждает, что вражеские нашествия есть господня кара. Причи-

¹ Ibid. P.45.

² Suarez F. Defense fidei.– [Электронный ресурс].–<http://ebookbrowse.com/suarez-defense-6-pdf-d319601317> (дата обращения: 01.06.12).

³ Там же.

⁴ Филофей Послание о злых днях и часах.– [Электронный ресурс].– <http://krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1> (дата обращения: 01.06.12).

⁵ Филофей Послание Великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде.– [Электронный ресурс].– <http://krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1> (дата обращения: 01.06.12).

ной кары для «истинно» верующих является связь с католицизмом. «Девяносто лет, как греческое царство разорено и не возобновится: и все это случилось грехов ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество»¹. Примечательна причина причисления католиков к еретикам, выдвинутая православным старцем: «души их дьяволом захвачены были из-за опресноков»². То есть из-за причащения пресным хлебом, а не квасным.

Возвеличивая царя до уровня бога, Филофей в своих трудах не забывает и о нуждах церкви. Он просит царя соблюдать две заповеди: первая о запрете «неправильного» крещения, а вторая о благоденствии церкви «наполни святые соборные церкви епископами, пусть не вдовствует святая Божия церковь в твое царствование! <...> Не обижай, царь, святых Божьих церквей и честных монастырей, как данных Богу в наследство вечных благ на память последующим родам, на что и священный великий Пятый собор строжайший запрет наложил»³.

Отметим тот факт, что в некоторой литературе о доктрине Филофея приводятся цитаты, свидетельствующие о запрете противодействия царским указам: «по мысли Филофея, все подданные дают обет государю волю его «творити и заповеди хранить во всем», а если и придется кому-либо понапрасну терпеть «царское великое наказание», то возможно выразить свою печаль только «горьким стенанием и истинным покаянием»^{4,5}. Но в исследуемых нами работах Филофея данных цитат обнаружено не было. Иными словами, Филофей в своих трудах выражает интенции, направленные на угождение автократической власти, проявляет угодные монарху идеи, не забывая вместе с тем упомянуть о важной роли Церкви в государственно-управительном деле.

Игумен Иосиф Волоцкий – видный деятель противоборства иосифлян и нестяжателей также внёс свой непосильный вклад в формирование позиций православия. «Демократический» посыл игумена Волоцкого виден даже из названий глав его произведений, в частности «слово тринадцатое, против ереси новгородских еретиков, говорящих, что нельзя осуждать ни еретика, ни отступника. Здесь же собраны свидетельства из святых книг о том, что еретика и отступника не только осуждать, но и проклинать следует, царям же и князьям и судьям подобает отправлять их в заточение и предавать лютым казням»⁶. Само название раздела свидетельствует об отсутствии плюрализма и терпимости в последующем тексте. «Могут сказать, что святые апостолы и преподобные отцы повелели царям, князьям и властителям наказывать творящих злое, то есть убийц, прелюбодеев, занимающихся воровством и разбоем и иными злыми делами, а еретики и отступники здесь ни при чем. Но если это было повелено об убийцах, прелюбодеех и делающих иные злые дела, то тем более подобает поступать так по отношению к еретикам и отступникам», – иными словами принадлежность к еретическим верованиям (в том числе к католицизму и протестантизму) и

¹ Филофей Послание о злых днях и часах.– [Электронный ресурс].– <http://krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1> (дата обращения: 01.06.12).

² Там же.

³ Филофей Послание Великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде.– [Электронный ресурс].– <http://krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1> (дата обращения: 01.06.12).

⁴ История государственных и правовых учений / Под ред. Нерсесянца В.С.– М.: Норма: 2004.– 944 с.– [Электронный ресурс].– <http://www.bibliotekar.ru/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheni-2/27.htm> (дата обращения: 01.06.12).

⁵ Рутковская М.В. Москва – Третий Рим в контексте становления российской государственности.– [Электронный ресурс].–http://www.pglu.ru/lib/publications/University_Reading/2009/XII/uch_2009_XII_00032.pdf (дата обращения: 01.06.12).

⁶ Иосиф Волоцкий Просветитель.– [Электронный ресурс].– <http://promolenko.narod.ru/literat/prosvetitel.htm> (дата обращения: 01.06.12).

вероотступничество с точки зрения святого Русской Церкви, почитаемого в лике преподобных, является большим грехом, чем убийство.

Иосиф Волоцкий, ссылаясь на апостолов, утверждает о божественном ниспослании власти государям и князьям: «о царях, князьях и судьях говорят святые апостолы, – о том, что они получили власть от Господа Бога»¹. При этом игумен акцентирует внимание на противоестественности и греховности проявления любого противодействия власти: «Верховный апостол Петр наставляет: «Будьте покорны всякому человеческому начальству (то есть человеческой власти), для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – ибо такова есть воля Божия (1 Пет. 2, 13 – 15.)»². «Божественная правила повелевают царя почитать, не свариться с ним»³, – говорит Иосиф. Ни древние святители, ни патриархи, ни папа римский не должны нарушать это правило, – добавляет он, – «и еще когда царь и на гнев совертится на кого, – и оне с кротостию и с смирением и со слезами моляху царя»⁴. Цитируя архиепископа Серапиона Иосиф Волоцкий резюмирует: «Волен государь, хочет грабит, хочет жалуеть»⁵.

Оправдывая вседозволенность правящих лиц, православный мыслитель снимает ответственность с обычных людей и переносит её на управителей. Ведь если обычные люди «сотворят зло, то грех и на душе попустившего, то есть на царе, на князе и на судье земном: они дали волю злочестивым людям, и за это с них спросит Бог в страшный день Второго Пришествия Его. И потому цари и властители должны иметь попечение о том, чтобы карать еретиков, восстающих на Христа»⁶. По сути православный богослов умаляет дееспособность представителей народа, обывателей, он проводит жёсткое разграничение ответственности, перенося оную на правителей. При этом святой отмечает «то, что происходит по воле Божией, хотя и может казаться злом, есть наибольшее добро; а то, что против воли Божией и не угодно Ему, хотя и может казаться хорошим, – наиболее злое и законопреступное дело. Если кто-нибудь убьёт по воле Божией – убийство это лучше всякого человеколюбия. Если же кто-нибудь и окажет милость, из человеколюбия, но вопреки воле Божией, – милость эта недостойнее всякого убийства. Не природа вещей, но Божий суд делает их добрыми или дурными»⁷.

Вслед за прогосударственными речами Иосиф Волоцкий повествует о непогрешимости института церкви и ратует о невозможности экспроприации церковной собственности кем бы то ни было: «занеже монастырь и церкви Божие не может повинна быти никогда ж. Аще ли игумен или инок паде в согрешение, и тем воздають по делом их. А того ни в древних царех, ни в князех православных, ни в тамошних странах, ниже в нашей Русстей земли не бывало, что церкви Божия и монастыри грабити, боя-

¹ Там же.

² Иосиф Волоцкий Просветитель.– [Электронный ресурс].– <http://promolenko.narod.ru/literat/prosvetitel.htm> (дата обращения: 01.06.12).

³ Иосиф Волоцкий Послание Ивану Ивановичу Третьякову.– [Электронный ресурс].– <http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=2&manuscript=196&pagefile=196-0009> (дата обращения: 01.06.12).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Иосиф Волоцкий Просветитель.– [Электронный ресурс].– <http://promolenko.narod.ru/literat/prosvetitel.htm> (дата обращения: 01.06.12).

⁷ Там же.

хуся бо ся Господа Бога, и иже от священных правил положенные клятвы на обидящих Божия церкви»¹.

Сице, отметим, что Иосиф Волоцкий разделяет автократические интенции.

Заключение

Таким образом, мы выявили расхождения между православием и католицизмом на аксиологическом (ценностном) уровне по поводу отношения к роли правителя (монарха) во времена Реформаторско-протестантской парадигмы. Католические мыслители придерживались мнения о том, что политическая власть принадлежит всему обществу в целом, в то время как православные авторы настаивали на централизации всей земной власти в руках одного монарха. При этом католические любомудры предусматривали за народом право на свержение неугодной им власти, а представители восточно-христианской традиции декламировали запрет на противоборство властям.

На наш взгляд, данные расхождения в проповедуемых ценностных ориентациях оказали значительное влияние на процесс установления и упрочения демократического режима в католических и православных странах. Однако теологические первопричины данных конфессиональных несогласий кроются в различиях в трактовках онтологического феномена человеческой свободы. Они способствовали формированию существенных размежеваний в позициях вероучений по политическим вопросам, а именно по проблеме государственного устройства. Хотя определяющую роль в этом процессе сыграло подчиненное положение восточной церкви во взаимоотношениях со светской властью.

Позитивное понимание свободы способствовало тому, что в западно-христианском мире монарх не был возведен в ранг сверхчеловека, не способного на ошибку. Более того, именно позитивное понимание свободы явилось источником положительного отношения к системе выборности, возможности сменять и выбирать правителя, демократии. Римско-католическая церковь оставила за народом право на свержение власти, которая совершает ошибки, не ведет государство к общему благу. Также охарактеризование свободы как позитивного явления содействовало развитию свободомыслия и плюрализма в рамках западно-христианской ойкумены.

В свою очередь, негативное трактование свободы, произошедшее в русле православия, способствовало отрицательному отношению к демократической процедуре выборности властителя и выведению последнего за рамки ординарного человеческого бытия – сакрализации. Развитие данного постулата в восточном христианстве привело к формированию закабаленного, всюду ограниченного человека, минимизации роли его личности, ограничению прав и свобод, ориентации на созерцательный аскетизм. Православие до последнего времени не предусматривало за народом права не то что бы на свержение, но даже и на малейшее сопротивление власти, причем как в физической, так и в духовной сферах. Плюрализм и свободомыслие в православной традиции являются греховными побуждениями.

Таким образом, при некоторой доле условности мы можем сделать следующий вывод: во времена Реформаторско-протестантской эпохи ценностные ориентации православия в меньшей степени благоприятствовали демократии, чем ценностные ориентации католицизма.

¹ Иосиф Волоцкий Послание Ивану Ивановичу Третьякову.– [Электронный ресурс].– <http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=2&manuscript=196&pagefile=196-0009> (дата обращения: 01.06.12).

Болотин И.С., Болотина Д.И.

(Москва, МАТИ – РГТУ им. К.Э. Циолковского; изд-во «Лепта – Книга»)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ СЕГОДНЯ: РОЛЬ РЕЛИГИИ И СОЦИОЛОГИИ

Аннотация: Статья посвящена некоторым проблемам российского образования в связи с происходящей в последние десятилетия трансформацией образования как общественного института. Рассматриваются вопросы, связанные как со светским, так и с религиозным образованием, возможности использования светских преподавателей, в том числе социологов, в религиозных учебных заведениях для формирования разносторонне образованных, широко эрудированных священнослужителей.

Ключевые слова: трансформация, высшее образование, методы социологического исследования, патриарх Кирилл (Гундяев).

Bolotin I.S., Bolotina D.I.

THE TRANSFORMATION OF EDUCATION IN RUSSIAN FEDERATION TODAY: RELIGION AND SOCIOLOGY ROLE

Abstract: The article is devoted to problems of education in Russia in connection with transformation of education as public institute occurring in the last decades. The questions connected both with secular, and with religious education are considered and also connected with possibilities of use of secular teachers, including sociologists, in religious educational institutions for formation of versatily educated, widely erudite priests.

Keywords: transformation, the higher education, methods of sociological research, patriarch Kirill (Gundyaev).

Оговоримся сразу, что понятие «трансформация» шире понятия «реформа». Оно означает практически все виды изменений, происходящих в социуме. Зачастую изменения имеют разнонаправленные, а то и взаимоисключающие векторы. Это обусловлено тем, что в процессе трансформации участвует большое количество социальных субъектов, которые руководствуются собственными потребностями и интересами. Данная ситуация, в свою очередь, объясняется историческим прошлым. В этом смысле религия и социология находятся примерно в одинаковом положении: они обе отрицались, негативно оценивались правившим в СССР режимом и не соответствовали нуждам социалистического государства.

Отметим также, что в настоящем докладе, несмотря на исторически сложившуюся многоконфессиональность нашей страны, рассматривается только православное христианство, поскольку оно является для России культуuroобразующей религией. По умолчанию, под термином «религия» в рамках данной работы понимается православие. Кроме того, авторы полагают, что поднятые в докладе проблемы наиболее актуальны именно для православия как наиболее многочисленно представленной (хотя бы номинально) в стране конфессии.

Одной из сфер преобразований в Российской Федерации сегодня является образование. В настоящее время эта сфера – самая многочисленная по числу включенных в нее субъектов (преподаватели, учащиеся, а также родители школьников и студентов и структуры, обслуживающие учебные заведения, со своими работниками). Поэтому интерес к образованию проявляет большинство субъектов и институтов общества. Тем более это касается тех из них, которые, помимо иных функций, сами непосред-

ственно организуют образовательный процесс и участвуют в нем. Следовательно, эти общественные субъекты институты заинтересованы в модернизации образования. В полной мере это относится к социологии и к религии. Каждая из них претендует на полноту знания об обществе. С той лишь разницей, что социология ориентирована на знание об обществе как целостном организме и его структурных элементах, отражающих и образующих эту целостность, а религия – на знание о человеке в обществе: таком человеке, который способен жить в социуме в соответствии с законами Божиими. В обоих случаях наличествует рационалистический подход к анализу общества, а, следовательно, и варианты предложений по совершенствованию образования.

М. Вебер показал вариативность понятия рациональности, интерпретировал его как *целерациональное*, т.е. ориентированное на достижение целей наиболее эффективными средствами и *ценностно-рациональное*, т.е. ориентированное на реализацию ценностей – значимых духовных, нравственных и социокультурных образцов действия. Кроме того, М. Вебер выделил традиционный тип мышления и действия, а также аффективное действие. Последнее отражает эмоционально обусловленное поведение людей любого вида рациональности. Что касается традиционного вида мышления и поведения, то данный доклад не предполагает рассмотрение этого феномена. С одной стороны, в условиях постмодернистского общества наблюдается массовый отказ от традиции. С другой стороны, несмотря на то, что в религиозной сфере зачастую делаются попытки консервации, реставрации (или псевдореставрации) традиционного мышления и поведения, они, на наш взгляд, во многом искусственны. Русская Православная Церковь, как богочеловеческий организм, во-первых, и как динамичный общественный институт, во-вторых, не может быть подвергнута насильственной консервации идей и образов действия. Настоящая работа как раз посвящена тем проблемам, которые связаны с изменениями в обществе – и, следовательно, в Церкви – уже происходящими или теми, которые следовало бы произвести.

Говоря о трансформации в сфере образования (пока еще не сферы образования в целом), следует учитывать здесь позицию государства – не всегда явно, но прочно занятую им начиная с раннего постсоветского времени. Выражением этой позиции является тот факт, что более половины студентов в РФ в настоящее время обучается на платной основе. Доля «платников» в государственных вузах неуклонно растет в 2013/14 учебном году значительно увеличится. Реально государство становится озабоченным эффективностью системы образования (пока только высшего). Причем под *эффективностью* понимаются экономические результаты деятельности системы образования в противовес *качеству* (высокому, конечно), которое, начиная с 1804 г., было главным критерием оценки образования в России.

Сосредоточимся на эволюции высшего образования в России в постсоветский период как на возможной модели всей системы и, в частности, на развитии его социогуманитарной составляющей. Характерно, что вопрос об отказе от четырех социально-экономических дисциплин (истории КПСС, научного коммунизма, марксистско-ленинской философии и политической экономии – тоже, конечно, марксистско-ленинской) поставили на рубеже 1980-90-х гг. ректоры ряда технических вузов. Важно также, что среди вновь вводимых социогуманитарных дисциплин эти же люди предлагали религиоведение, а не научный атеизм, как это было в СССР в вузах некоторых видов (педагогических, медицинских, институтах культуры, а также в университетах). В 1990-х гг. введение религиоведческих дисциплин, истории религии было

значительным прогрессом. Однако читали такие курсы, как правило, преподаватели «старой закалки», обладающие советским мировоззрением, в том числе те, кто ранее преподавал дисциплину «История и теория научного атеизма». Во многом это объяснялось трудностями, связанными с отсутствием кадров, а также учебной и методической литературы и т.п. Логичное в подобных случаях привлечение к преподаванию специалистов Русской Православной Церкви (священников, церковных ученых – например, историков Церкви) было, разумеется, невозможно – по причине острой нехватки таких профессионалов даже для нужд самой Церкви. В данной ситуации сошлемся на мнение нынешнего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Еще в 1988 г. он – тогда еще архиепископ Смоленский и Калининградский – писал, что кризис в образовании заключается в том, что на протяжении всего советского периода РПЦ не располагала необходимыми возможностями для религиозного образования.

Плачевная ситуация с образованными верующими кадрами привела к целому ряду проблем, обоюдных для Русской Православной Церкви и российского общества, многие из которых не решены до сих пор. Первая проблема связана с тем, что в 1990-е гг., во время резкого роста интереса населения к Церкви и при острой нехватке клириков, в священники нередко рукополагали недостаточно образованных, но зато проявлявших известное благочестие и религиозную ревность людей. Вторая проблема прямо вытекает из первой – малообразованные, не обладавшие широкой внутренней культурой священнослужители далеко не всегда могли удовлетворить духовные запросы более образованной части населения (в частности, представителей интеллигенции). Это, в свою очередь послужило одной из причин сохраняющегося до сих пор отчуждения немалого числа образованных людей от Церкви. Не встречая в священнике достойного (уровню культуры) собеседника, интеллигенция нередко тяготеет к сегрегации по интеллектуальному уровню. Невысокий уровень образования священников также провоцирует неправильное понимание их миссии в обществе, и т.д. на наш взгляд, многие из перечисленных проблем можно было бы хотя бы частично решить совместными усилиями Церкви и социологической науки, а также в рамках трансформации как светского, так и религиозного (духовного) образования.

Возвращаясь к видению проблемы образования Патриархом Кириллом, нужно отметить, что, по его мнению, времена, когда рукополагали почти всех согласных принять сан и хоть немного читающих по-славянски, безвозвратно прошли. В России развернута целая сеть православных учебных заведений – духовных училищ, семинарий, действуют Духовные Академии и православные институты. Сегодня, утверждает Предстоятель, «такого острого кризиса нет, поэтому мы должны переходить от количества к качеству». Но характерно, что в наши дни Патриарх подходит к этой проблеме с другой стороны. В частности, он уверен, что малообразованный и некультурный, хотя и прилежный прихожанин не может быть священником. «Веру, – утверждает Его святейшество, – нельзя противопоставлять образованию». По его мнению, абитуриент религиозного учебного заведения должен обладать не только благочестием, но и хорошими способностями к обучению, быть образованным. Патриарх считает, что Церковь должна быть нацелена на работу со всеми, а не только с людьми малообразованными (как это нередко бывает на приходах, особенно в провинции, где большую часть паствы составляют пожилые и средних лет женщины с невысоким уровнем образования и общей культуры). Церковь, по мнению Предстоятеля, должна обязательно обращаться в том числе к людям высокообразованным, но малоцерковным

(и даже критически относящимся к Церкви) и уметь говорить о православии с помощью привычных и понятных интеллигенции культурных кодов, быть готовыми удовлетворить духовные и интеллектуальные запросы образованной паствы (наличной и особенно потенциальной).

В этой связи возникает вопрос: какими уровнем и спецификой образования должен обладать современный священнослужитель? Патриарх отметил, что без богословского образования священник рискует обратиться в простого циничного требоисполнителя. Сегодня, по мнению Его Святейшества, иерей должен, помимо специфических знаний и навыков, быть достаточно эрудированным, уметь вести социальную работу (на которой в последние годы делается большой акцент в деятельности Церкви), а, следовательно, знать в том числе социологию (хотя бы ее основы).

Такую необходимость ощутили еще в конце советского периода развития России наиболее дальновидные и образованные священнослужители и деятели Русской Православной Церкви. В частности, в 90-е гг. прошлого столетия тогдашний архиепископ Костромской и Галичский Александр (Могилев) – ныне митрополит Астанайский и Казахстанский – приглашал светских ученых для чтения лекций студентам Костромской духовной семинарии, возглавлял которую в тот период архимандрит Геннадий (Гоголев) – ныне епископ Каскеленский, викарий Астанайской епархии. Среди приглашенных лекторов были доктора социологических наук И.С. Болотин, Т.Э. Петрова и др. Семинаристы прослушали тогда, в частности, спецкурс «Методы социологического исследования и исповедь». По его результатам Костромской семинарией и кафедрой социологии и управления персоналом МАТИ было проведено совместное социологическое исследование. Сегодня, когда владыка Александр (Могилев) возглавляет Митрополичий округ в Казахстане, автору этих строк И.С. Болотину, как одному из многих тысяч первоцелинников, очень хочется надеяться на успешную реализацию прежних замыслов Его высокопреосвященства в деле взаимовыгодного сотрудничества Церкви и социологической науки.

Тем более, что общность их проблем и задач и необходимость поиска и совместного решения сегодня признают и деятели самой РПЦ. Так, в июне с.г. глава синодального Отдела по взаимодействию Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин, выступая в МГУ на юбилейном собрании, посвященном 20-летию социологического факультета, заявил: «С социологией мы работаем на одном поле, так же как и с философией, и с психологией. И часто спорим, потому что все эти социальные науки, науки о человеке по-разному говорят об одних и тех же вещах. И все-таки у нас есть много общего». По мнению о. Всеволода, у социологии есть задачи, «которые очень близки к тому, что делает Церковь». Это утверждение особенно понятно для тех социологов, которые ориентированы на содержательный анализ результатов исследований. Ведь ответы респондентов в таком случае демонстрируют то, «что в данном обществе происходит и почему это так происходит. Общество должно об этом знать, чтобы уметь преодолеть проблемы и построить лучшую жизнь, – как отметил в своем выступлении протоиерей Всеволод Чаплин. – Не просто лучшую жизнь в материальном отношении, как обычно сегодня имеется в виду, но жизнь осмысленную, имеющую вертикальное, то есть духовное, нравственное измерение».

Дискуссия о том, нужно ли в России реформировать образование, кто и как это будет осуществлять, включает в себя и вопрос о необходимых изменениях в религиозном (духовном) образовании. Данный вопрос включает в себя две составляющие. Первая – в

какой мере учащимся светских учебных заведений на всех уровнях системы образования целесообразно изучать религию, и, соответственно, кто должен осуществлять их обучение. Очевидно, что без участия в этом процессе Русской Православной Церкви не обойтись – если мы хотим понять сущность Церкви как социокультурного феномена и считаем, что без Церкви современный и будущий российский социум будет неполон. Что касается каждой отдельной личности, то на основе такого обучения она сможет сделать собственные выводы. Вторая составляющая вопроса о возможной трансформации религиозного образования заключается в том, кто, как и в каком количестве будет готовить священнослужителей? Разумеется, у Церкви есть ответы на эти вопросы. Но, если мы полагаем, что Церковь имеет право и даже должна принять участие в подготовке учащихся всех звеньев системы образования, то логично признать, что в подготовке тех образованных священнослужителей, о которых говорит Патриарх Кирилл, могут и должны принять участие светские преподаватели.

Разумеется, сфера привлечения таких кадров ограничивается рядом дисциплин общеобязательных для учащихся всех высших учебных заведений. (Странно было бы привлекать их для изучения семинаристами чисто религиозных и богословских предметов – литургики, гомилетики и др.) Однако, и без этого сфера привлечения светских специалистов в религиозном образовании видится достаточно широкой. Как известно, студенты всех видов вузов изучают такие социально-гуманитарные дисциплины, как история России, культурология, философия, политология, социология, правоведение, иностранные языки, экономика, психология. Очевидно, что отбирать преподавателей для чтения социогуманитарных курсов в духовных учебных заведениях (семинариях) необходимо с учетом их мировоззренческой ориентации (очевидно, что это не должны быть атеисты, которые, впрочем, едва ли согласятся); при этом светские преподаватели обязаны быть высочайшими профессионалами. Ведь познания в перечисленных областях нужны практически каждому образованному человеку в любой специальности, а особенно – работающему с людьми. Причем социогуманитарные знания важны не просто для развития личности специалиста, но и для решения практических задач.

В качестве примера чрезвычайно показательным может быть тема «Методы социологического исследования» по курсу «Социология». Результаты анкетирования прихожан общины помогут выявить их ожидания, а опросов т.н. «захожан» (лиц, посещающих храм от случая к случаю) – их готовность к восприятию проповеди, а также вероятность повторного посещения ими церкви. Особое значение, с нашей точки зрения, имеет интервью «лицом к лицу». Здесь верующий (в первую очередь, тот, кто лишь начинает свой путь к храму) получает возможность понять, что священник – тоже человек, но наделенный определенной миссией, и с ним не только нужно, можно быть искренним. Применение метода интервью, в конечном счете, может способствовать лучшему пониманию и осознанию верующими Таинства исповеди, избегнуть превращения этого Таинства в сухой отчет о нарушении каких-либо «правил», «предписанных свыше». Воспринимая батюшку как во многом подобного себе, но облеченного определенными задачами, человек приучается говорить о прегрешениях, о том, что действительно беспокоит его совесть, «своими словами» (а не по перечню «запретов»), но откровенно, с осознанием ошибок и желанием исправить их. А в этом и заключается основной смысл Таинства исповеди (покаяния).

Воробьева Н.Ю.
(Москва, ПСТГУ)

**ПРАВОСЛАВИЕ И СВЕТСКОЕ ИСКУССТВО:
ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ. «ДОБРОТОЛЮБИЕ»
И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА**

Vorobyova N.Y.

**ORTHODOXY AND SECULAR ART: POINTS OF CONTACT. “PHILOKALIA”
AND THE AESTHETIC FUNCTION OF CONTEMPORARY ART**

Abstract: Contemporary art is independent of the Orthodox Church. It moved away from the christian understanding of the synthesis of truth, goodness and beauty and didn't become more free, it was an instrument of ideology, commercialized culture industry, the area of counter-culture. In the era of Postmodern hear the cry for the spiritual and moral vacuum in the art, its aesthetic dysfunction. In the conditions of democratic freedoms in-demand by the biblical, patristic teaching of beauty, which is stated in “Philokalia”, the collection of ascetic texts of the Holy fathers IV – XIV centuries. The beauty here is conceived in unity with the truth and the good, having a common source in God. Art shouldn't reveal only the external material beauty, it's important, that it was combined with a religious experience, contributed to the increase in the beauty and the light of the holiness of the inner man.

Keywords: orthodoxy, contemporary art, philokalia, beauty, holiness, transfiguration of human life, aesthetic function of art

Чтобы по-настоящему понять красоту картин Ван Гога, нужно воспитать в себе художественный вкус не меньше, чем у их автора. Точно так же, чтобы поразиться красотой розы или звезды, нужно максимально приблизиться к совершенному вкусу их Создателя – Высочайшего Художника, который сотворил и розу, и звезду.

епископ Даниил Крстич¹

Современное искусство существует независимо от религии, от Церкви. Данная ситуация автономии получила свое оформление в эпоху Просвещения сначала в Европе, затем в России. Перед художником, поэтом, писателем, музыкантом, наконец, кинематографистом открылись невиданные до сих пор горизонты свободы творчества.

Социальный статус деятелей искусства Нового времени значительно повысился: из ремесленников-профессионалов они превратились в духовных искателей, учителей человечества, художественную интеллигенцию. Влияние искусства на общество возросло, особенно с развитием средств массовой коммуникации. Набор социальных функций искусства существенно расширился. Искусство в общественном сознании воспринимается не только как внешнее эстетическое обрамление бытия, предмет роскоши, развлечение, способ релаксации, но и как важнейший инструмент воспитания, социализации, инкультурации, самоидентификации личности, способ трансляции мировоззрений, область свободы мысли, чувства, сфера социальной критики. Искусство для гуманистов становится вершиной духовной культуры и претендует на то, чтобы заменить собой религию.

¹ Даниил Крстич, епископ. Культура и культ // Даниил Крстич, епископ. В начале был смысл.– СПб.: Алетейя, 2010. С. 157.

Чем дальше отдалялось искусство от Церкви, от христианского понимания синтеза истины, добра и красоты, тем более несвободным оно становилось, являясь то частью идеологической системы, то коммерциализированной «культуриндустрией», то сферой контркультуры. В эпоху Постмодерна раздаются возгласы о смерти искусства, его крайней дегуманизации, т.е. духовно-нравственном вакууме¹.

Иной пример: кинематограф – главный вид искусства XX в. К началу XXI в. были подведены некоторые итоги, вопреки опасениям кинематограф не исчез, а трансформировался. О кино первого десятилетия XXI в. напряженно размышляют современные кинокритики². Если кинематограф трансформировался, то список его мутаций – история болезни или история выздоровления? А.Долин затрудняется ответить однозначно: «Самая прилипчивая из эпидемий, постмодернизм, угасает, но еще теплится – и никуда не денется, пока дееспособны главные разносчики заразы... в их фильмах кризис эстетики дает в сочетании с возрастным кризисом интереснейший результат. Есть и другие. Новые реалисты наводят мосты между окружающим миром и различными формами его экранной репрезентации – как правило, без большого успеха. Новые идеалисты пытаются снимать так, будто предыдущего столетия не было вовсе, и сражаются с реальностью при помощи своих фантазий. Зритель, открыв рот, следит за гладиаторскими боями, в которых призом служит его внимание»³.

Действительно, конкуренция за зрительское внимание высока. Современная медийная культура, включающая киноиндустрию, является «четвертой властью» в обществе. Это не внешняя буквальная власть над людьми, как законодательная, исполнительная и судебная, это власть экранной образности над человеческими чувствами – областью бессознательного, власть вознести до небес, заставить плакать, сделать жизнь лучше или наоборот способствовать личностной деструкции. Чувства, область бессознательного до сих пор недостаточно изучены для того, чтобы понять, как рождаются смутные представления, возникают желания, каким образом они перерабатываются в уме, сознании и направляют волю человека к действию. В душевной и даже духовной жизни чувства занимают исключительное положение. Редкий зритель может похвастаться тем, что он действительно руководствуется ясными идеями разума, постигает фильм рассудочно и с предвзятыми волевыми намерениями.

Душевную жизнь личности можно представить в виде потока, именно чувства определяют его русло и берега. Из чувства прорывается бессознательная воля, которая может захлестнуть испуганный и недоумевающий интеллект. Поэтому всё, что действует на чувства, оказывает более или менее решающее воздействие на жизнь человека. Искусство есть умение воздействовать на чувства, приводить в движение поток душевной жизни зрителя или наоборот успокаивать его. Не логические доводы трогают человека, а образы, звуки захватывают внимание, производят впечатление, глубина которого никогда не может быть вполне измерена и продолжительность воздействия – спрогнозирована. Но с древнейших времен известен «закон духовного резонанса»⁴. Культурное творчество с христианской точки зрения должно соответство-

¹ См. характерный пример анализа мультимедийных инсталляций. Дрик А. Смерть в искусстве или смерть искусства? URL: <http://www.artukraine.com.ua/articles/670.html> (дата обращения: 20.03.2012).

² Долин А. Уловка XXI: Очерки кино нового века.– М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2010; Разлогов К.Э. Искусство экрана: от синематографа до Интернета.– М.: РОССПЭН, 2010; Гладильщиков Ю. Справочник грез. Путеводитель по новому кино.– М.: КоЛибри, 2008; Куренной В. Философия фильма: упражнения в анализе.– М.: Новое литературное обозрение, 2009.

³ Долин А. Там же. С. 9.

⁴ Осипов А.И. О культуре с христианской точки зрения. URL: http://azbyka.ru/tserkov/kultura/5g18_5-all.shtml (дата обращения: 20.03.2012).

вать нравственным принципам и порождать в обществе резонанс добра, а не зла. Таким образом, на творцов художественных произведений возлагается большая ответственность, важно преодолеть кризис современного искусства, затянувшееся тяжелое переходное состояние.

В чем причина кризиса? Почему искусство, внешне отрицающее понятие греха, но по сути апеллирующее к человеческим страстям гордости, тщеславия, гнева, блуда, уныния, смехотворства, иронии, в то же время прочно институционализированное, вооруженное новейшими техническими средствами вдруг стало бессильным в аксиологическом плане? Отчего оно дисфункционально эстетически, не являет красоту бытия, человека, не одухотворяет, не наполняет жизнь высшим смыслом, который так нужен, например, в постатеистическом российском культурном пространстве или постхристианском западном?

Святитель Николай Сербский в «Миссионерских письмах» писал: «Кризис» – слово греческое, в переводе оно означает «суд». <...> Прежде европейцы, если постигало их какое-то несчастье, употребляли слово «суд» вместо слова «кризис». <...> После подмены слова «суд» словом «кризис», малопонятным для большинства, никто не может объяснить, ни от чего он, ни от кого, ни для чего. Ты спрашиваешь о причине настоящего кризиса, или суда Божиего? Причина всегда одна. Причина всех засух, наводнений, эпидемий и других бед та же, что и нынешнего кризиса, – богоотступничество. Грех богоотступничества вызвал и этот кризис, и Господь попустил его, чтобы пробудить, отрезвить людей, чтобы они опомнились и вернулись к Нему. По грехам и кризис. В самом деле, Господь использовал современные средства, чтобы вразумить современных людей: Он нанес удар... Для того, чтобы они, утвердившиеся в гавани материального благополучия, вспомнили о душах, признали свои беззакония и поклонились Богу Вышнему, Богу живому. Как долго продлится кризис? До тех пор, пока надменные виновники не признают победу Всесильного. До тех пор, пока люди не догадаются непонятное слово «кризис» перевести на свой родной язык и с покаянным вздохом не воскликнут: «суд Божий!»¹.

О причинах упадка художественного творчества в XX в. размышлял историк христианского искусства Владимир Васильевич Вейдле (1895 – 1979) в своей книге «Умирание искусства. Размышления о судьбе литературного и художественного творчества» (1937). Он полагал, что художники утратили мировоззренческое единство и веру в «чудесное», которые можно вернуть, лишь возвратившись к христианству, осознав тот факт, что религия – не часть культуры, а её источник.

Религиозный взгляд на проблему культурогенеза является на сегодняшний день весьма распространенным. Религия не сводима к культуре, в ней всегда есть «ядро, трансцендентное культуре»²; с другой стороны, «религия всегда в определенном смысле имманентна культуре и что в культуре, вообще говоря, нет ничего, что не имело бы религиозного смысла...»³. Н.А. Бердяев писал в 1922 г.: «Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны»⁴. Действительно, наука и искусство дают лишь символическое выражение истины и красоты соответственно.

¹ Святитель Николай Сербский. Письмо 8 священнику К., о мировом кризисе // Святитель Николай Сербский. Миссионерские письма. – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. – С. 17-18.

² Катасонов В.Н. Культура и религия (О границах культуры и ее религиозных истоках) // Катасонов В.Н. Христианство. Культура. Наука. – М.: ПСТГУ, 2009. С. 37.

³ Там же. С. 43-44.

⁴ Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1923_019_7.htm (дата обращения: 20.03.2012).

Православие говорит человеку о вечной жизни, об Истине, Добре, Красоте, о Царстве Божиим, которое «внутри нас есть», и указывает путь приобщения к нему. Путь приобщения к трансцендентному лежит через культ, через духовную жизнь, через жизнь в Церкви. Обретенные в духовной жизни ценности, по сути являющиеся дарами Св. Духа, становятся содержанием образов и символов художественного произведения, но не только произведения, но и самой жизни художника. Это идеальный случай, вспомним, например, преподобного Андрея Рублева.

Соответственно, если деятель культуры далек от жизни в Церкви, от подлинной духовной жизни, то его искусство становится проекцией его собственного «Я», а не областью божественно прекрасного. Таково искусство модернистов рубежа XIX – XX вв. В постмодернизме вообще снята граница между «Я» и «не-Я», между искусством и не-искусством, между утверждением и отрицанием, между страданием и смехом, между добром и злом, между истиной и ложью, между прекрасным и безобразным, между смыслом и бессмыслицей. Результатом прогрессирующего нигилизма является деградация искусства до уровня мертвого, обезличенного масскульта, встроенного в процесс цивилизации. Если культура не направлена к религиозному преображению, то, по Н.А. Бердяеву, она превращается в бездуховную цивилизацию. Такая цивилизация уже не в силах ответить на вызовы современности (по А. Тойнби), она обречена покинуть подмостки мировой истории.

В данной ситуации нам представляется важным процесс христианской сакрализации искусства, оплодотворения сферы искусства святыми идеалами Православия. Причем речь о том, чтобы сделать искусство тотально церковным вовсе не идет. О невозможности достичь в исторических условиях данного идеала писал ещё в 1906 г. крупнейший русский богослов и религиозный философ священник Сергей Булгаков: «...может быть, именно в направлении искусства и лежат новые откровения, ибо неложно слово, что «красота спасет мир», что «совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, но и в самом деле, должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь». Но, конечно, эта задача не только не по силам, но просто даже не вмещается в сознание теперешнего искусства, насколько в нем господствует бескрылый натурализм, утилитарная тенденциозность или же бессильный эстетизм. Новые сферы действия и новые задачи искусства под силу только новому, религиозному искусству, мистерии будущего. Если бы создалась, наконец, эта христианская, церковная общественность... Вся вообще политическая и социальная жизнь потеряла бы тот нудный, прозаический оттенок, какую-то бескрылость, которая чувствуется теперь, получила бы вдохновенный и пророческий характер. И вся культура, освещенная внутренним светом, оказалась бы светопроницаема, полна света и жизни. Задача эта превышает не только силы, но и разумение одного поколения, это идеал, а не практическая программа. Но этот идеал даст вполне определенные указания, создаст соответственные настроения и чувства и заставляет бороться с настроениями, чувствами, мнениями, ему противоречащими. Противоречит же ему тот дух отрешенности, который прочно утвердился в современном церковном сознании и который питается самодовольным, но безосновательным мнением, что в «культуре» всецело царит темное, сатанинское начало. Между тем там ключом бьет жизнь, которой не нашлось места в церковной ограде, накапливается всемирно-исторический и общечеловеческий опыт, который необходим и для церковного сознания; ведь даже и с строго догматической точки зрения допустимо так называемое «естественное» откровение, и кто же поставит ему границы и пределы, кто скажет, что нет ему места в теперешней «светской» культуре? Поэтому нужно

любовно, без кичливости, но с христианским смирением открыть свое сердце «светскому» миру и, может быть, тогда и старший брат вместе с Отцом дождется радостного дня, когда увидит, что блудный сын был мертв и ожил, пропадал и нашелся»¹.

По нашему мнению, недопустимо отрицать светское искусство, тогда надо было бы его попросту уничтожить. Необходимо помнить, что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). К тому же светская культура предстает как религиозно-нейтральная зона, где «последнее решительное столкновение добра и зла не созрело для последней жатвы, ибо не может быть осознано во всей своей широте и непримиримости. «Ничто в мироздании не должно остаться двусмысленным» (Шеллинг). Лишь при внесении света в неосвященные доселе области обнаружатся светопроницаемые точки»².

Православному богослову вторит протестантский богослов, религиозный философ Пауль Тиллих: «Церковь прислушивается к пророческим голосам за своими пределами, оценивая и культуру, и Церковь в той мере, в какой она составляет часть культуры. Мы упоминали о таких пророческих голосах в нашей культуре. Большинство из них принадлежит неактивным членам видимой Церкви. Но, вероятно, их можно назвать участниками «скрытой Церкви», Церкви, в которой предельный интерес, движущий видимой Церковью, скрыт под культурными формами и искажениями. ...Церковь должна также стоять на страже против демонических искажений и подвергать их критике, если они не захвачены должным предметом нашего предельного интереса. ...Церковь судит культуру, включая собственные церковные формы жизни. ...Церковь и культура находятся друг в друге, а не рядом»³. По Тиллиху, важно не погубить, а обнаружить и развить «состояние предельной заинтересованности тем, что есть и должно быть нашим предельным интересом. ...Бог – имя, обозначающее содержание этого интереса»⁴. Это утверждение касается любой сферы светской культуры, в том числе и светского искусства. По Тиллиху, не существует священного художественного стиля, для художника любых времен важно следовать «принципу художественной честности»⁵ при выражении своей встречи с Богом, человеком и миром.

Ситуация нашего времени такова, что путь человека к Богу, воцерковление, в большинстве случаев лежит через светскую культуру, светское искусство. Оно бесцельно преобразит человека, совершенно утвердит его в добре, но, как ни странно, пророческие голоса светского искусства могут существенно помочь в деле современной катехизации.

По мнению игумена Петра (Мещеринова), «Христианство рассчитано на зрелых, ответственных и свободных личностей. Для того, чтобы люди могли воспринять прививку христианства, нужны две вещи: а) вышеназванные качества у человека воцерковляющегося *уже должны быть* и б) должна наличествовать некая «сродность культур», чтобы содержание Церкви было воспринято адекватно»⁶. Современные же люди погружены в культуру масс-медиа, которая навязывает определенный стиль мышления и жизни, связанные с гедонизмом, потребительством, нигилизмом, поверхностностью, стадностью и т.д. Так называемое «клиповое мышление» становится далеким от логоса, слова, его ценности и значимости. Получается, что современный

¹Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С.545-546.

² Там же. С. 546-547.

³ Тиллих П. Теология культуры: Аспекты религиозного // Логика культуры. Антология / Ред. С.Я. Левит.– СПб.: Университетская книга, 2009. С. 572.

⁴ Там же. С. 564.

⁵ Там же. С. 570.

⁶ Петр (Мещеринов), игумен. Проблемы воцерковления.– К.: Центр православной книги, 2008. С. 91.

человек просто не воспринимает ту духовную культуру, те слова, с которыми к нему обращается Церковь. Людям тяжело читать Евангелие, воспринимать церковную традицию, тем более перестраивать в соответствии с ними свою жизнь. Этико-культурный резерв современного человека оказывается бесконечно малым.

В данной ситуации, как полагает игумен Петр (Мещеринов), Церковь вовсе не должна стремиться уподобиться масс-медиа: «...на Церковь сегодня ложится почти неподъемная задача – включить в воцерковление и «во-культуризацию» (инкультурацию – Н.В.); вместе с научением церковности, а по большей части и до нее, вводить людей в русло исторической традиционной, евангельской в своей основе, русской и европейской культуры»¹. Необходимо, чтобы перед воцерковлением у человека было сформировано представление о человеческом достоинстве, личной ответственности, свободе выбора между добром и злом, здравомыслии, воспитанности, порядочности, чтобы он чувствовал многогранность и сложность жизни, красоту бытия, был духовно чутким, ищущим истину. При формировании данного мировосприятия, «предварительной зрелости»² важно не только обращение к классике, образцам национальной и мировой культуры, но и к современному искусству, к его профетическим голосам. Подлинное искусство всегда было ориентировано не на получение прибыли, а на духовные поиски. Также возможна ситуация, когда человек по особому Промыслу Божию стремится к свету, т.к. в окружающей его социальной среде слишком много тьмы. Но это единичные случаи.

Итак, «нынешний социум без соответствующей культурной подготовки не способен адекватно воспринимать христианство. Эта культурная подготовка и должна быть сегодня важным начальным элементом воцерковления»³. С одной стороны, мы выяснили, что светское искусство может быть полезно в процессе воцерковления и катехизации современного социума. С другой стороны, Церковь, получившая в России в последние 20 лет свободу, в связи с чем в нее вошло большое количество людей, не может не повлиять на аксиологическую структуру современной культуры, в частности на эстетические идеалы.

Создатели произведений искусства и публика задаются вопросом о красоте как главной цели художественного творчества. В условиях демократических свобод востребовано библейское, святоотеческое учение о красоте. Его суть выразил П.Н. Евдокимов: «Все живое естественным образом устремляется к Солнцу божественной Красоты. Святой Василий Великий писал, что «в природе людей заложено стремление к прекрасному», т.е. в самой сущности человек сотворен с жаждой красоты; человек олицетворяет эту жажду, потому что, будучи «образом Божиим», «родом Божиим» (Деян. 17, 29), он «родственен» Богу и в «в своем богоподобии являет божественную красоту»⁴.

Художественное творчество имеет своим основанием творчество внутреннее, творчество души. Святые отцы называли аскетику «искусством из искусств»⁵. В процессе богопознания, богообщения человек постигает красоту мироздания и как художник может выразить данную ценность в произведении искусства, и более того, в собственной жизни: особую категорию святых Церковь именует преподобными. «Любовь к прекрасному» – симптоматичное словосочетание, указывающее на то, что аскет, человек духа, «наученный богом», не только добр, что само собой разумеется, но и прекрасен, сияет божественной красотой: «Бог призвал человека воспевать Его

¹ Петр (Мещеринов), игумен. Проблемы воцерковления.– К.: Центр православной книги, 2008. С. 93.

² Термин игумена Петра, там же. С. 94.

³ Термин игумена Петра, там же. С. 95.

⁴ Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты.– Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 15.

⁵ Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. В 2-х т. Т.2. Славянский мир. Древняя Русь. Россия.– М.: Изд-во МБА, 2007. С.311.

сияние», – говорит свт. Григорий Богослов»¹. Широко известный сборник аскетических текстов святых отцов IV – XIV вв. носит название «Филокалия» – «Добротолубие»² (греч. *φιλοκαλία*, дословно «любовь к прекрасному, возвышенному»). В церковно-славянском языке «красота» – «доброта»³ мыслится в единстве с истиной и добром, имеющим общий источник в Боге. Отметим, ещё до Боговоплощения древнегреческий философ Платон утверждал, что красота есть сияние истины.

Художник, поэт, композитор не преображают жизнь полностью: ни свою, ни чужую – а являют символы красоты в художественном произведении, отражают божественную красоту. В этом состоит главная функция искусства – эстетическая. «Богу угодно всякое произведение искусства, зеркало Его славы; Он радуется о всяком святом образе Своего великолепия»⁴, – писал П.Н. Евдокимов. Эстетические восприятия как реципиента, так и создателя художественных произведений не должны ограничиваться только внешней материальной красотой. Важно, чтобы они совмещались с религиозным опытом, способствовали возрастанию в красоте и сиянии святости внутреннего человека. Прекрасен «сокровенный сердца человек» (1 Пет. 3,4).

Глаголев В.С.

(Москва, МГИМО-Университет)

ГЕРМЕТИЧНОСТЬ РЕЛИГИИ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается ряд загадок религиозного сознания, обусловленных предисторическим и историческим развитием религии. Выделяется категория религиозного творчества как особой разновидности творческой деятельности. Показывается, что рационализация религиозоведческого знания имеет сложную конфигурацию в силу своей методологической ограниченности.

Ключевые слова. Социология религии, религиозоведение, герметичность религии, внеучная рациональность, интуиция, социологический мониторинг.

Glagolev V.S.

(Moscow, Moscow State Institute of International Relations - University)

LEAK OF RELIGION AS A PROBLEM OF SOCIOLOGICAL RESEARCH

Abstract: The article discusses a number of mysteries of the religious consciousness due pre-distoricheskim and the historical development of religion. Provided category of religious art as a special kind of creative activity. We show that the rationalization of religion-knowledge has a complex configuration due to its methodological limitations.

Keywords: Sociology of religion, religious studies, tightness of religion, non-scientific rationality, intuition, sociologically monitoring.

Обращение к событиям минувшего времени, тем более с ностальгическим ощущением их необратимости, напоминает ситуацию, смоделированную записными острьяками дореволюционного журнала «Сатирикон», оказавшимися в эмиграции. В пив-

¹ Цит. по: Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты.– Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 16.

² Добротолубие. В 5 т. Т.5.– М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С.474.

³ Доброта // Полный церковно-славянский словарь / Под ред. свящ. Григория Дьяченко. - М.: Отчий дом, 2007. С. 147.

⁴ Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты.– Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 23.

ной низкого пошиба один из опустившихся русских эмигрантов-интеллигентов показывает другому на свою маленькую собачку: «А знаете, – говорит он, – в России эта собачка вот такой была!», – и высоко поднимает руку. Мораль анекдота проста: возможность гомерических aberrаций по понятным эмоционально-психологическим основаниям.

Об опасности такой aberrации приходится помнить, когда обращаешься к опыту социологических исследований, начавшихся на кафедре истории и теории атеизма и религии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова в 1962 году и развернувшихся в Орловской области, Краснодарском крае и Карагандинской области в последующие два года. Автор этих строк принял участие в экспедиции в Краснодарский край в 1963 году, и имел возможность обращаться к этому опыту на юбилейных заседаниях, посвященных 50-летию работы кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ и 45-летия аналогичной кафедры, созданной в советское время в рамках Академии общественных наук при ЦК КПСС и возрожденной проф. Н.Т. Трофимчуком в Академии государственной службы при Президенте РФ¹.

Прежде всего, эти экспедиции являлись своего рода культурно-исследовательским десантом с привлечением интеллектуально-аналитического потенциала преподавателей и аспирантов кафедры (программу Краснодарской экспедиции составил тогда доцент, а в будущем – профессор Юрий Филиппович Борунков). В самом Краснодаре и в некоторых районных центрах у членов экспедиции были местные помощники из числа сотрудников государственных органов, а также работников местного вуза, интересовавшихся изучением религии. Последние обеспечивали предварительную ориентацию относительно специфики тех религиозных групп, к которым затем обращались столичные исследователи (их лидеров, «засветившихся» активистов, историю создания, функционирования и наиболее ярких моментов религиозной деятельности). Эти характеристики подкреплялись сведениями, опубликованными в местной печати, и информацией, имевшейся в распоряжении тогда существовавшего аппарата уполномоченного по Краснодарскому краю Совета по делам религиозных организаций при Совмине СССР.

На местах дополнительные сведения могли дать, как правило, секретари местных советов, к которым стекалась так называемая «открытая» информация. К «закрытой» информации местных силовиков члены экспедиции доступа не имели, хотя ориентировки этих структур не могли не определять призмы анализа и содержание оценок официальных властей. Изначально такое положение создавало исходную недоговоренность в работе с информационным материалом. Аналогичным образом эта недоговоренность присутствовала в использовании обязательных идеологических клише, без которых публикация материала в научной и массовой печати была невозможна.

К слову сказать, в свое время автор этих строк получил извещение, датированное 30 сентября 1964 года, из Стерлитамакского педагогического института (Башкирия) о том, что его статья, посвященная эстетическим особенностям православного самосознания, изъята из гранок сборника распоряжением начальника Башобллита (местной цензуры). Основания изъятия: 1. В статье приведено слишком много цитат из сочинений религиозных авторов, которые могут служить пропаганде религии; 2. В статье недостаточно раскрыты руководящие указания Н.С. Хрущева, касающиеся задач усиления атеистической пропаганды (напомню, что Хрущев был освобожден от

¹ См.: Глаголев В.С. Роль кафедры философии и религиоведения МГУ в развитии отечественного религиоведения / В.С. Глаголев // Религиоведение в России в конце XX – начале XXI в. Кн.1 (1). - М.: ИД «МедиаПром», 2010. – (Вопросы религии и религиоведения : [приложение к журналу «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»]. Вып. 2: Исследования: сборник). С. 149-154.

всех государственных постов 14 октября 1964 г.). Приведенный случай дает представление об особенностях той идеологической атмосферы, в которой протекало изучение религии в советское время и о канонических условиях, при которых была возможна публикация материалов социологических исследований.

Разумеется, эта атмосфера сказывалась в первую очередь на состоянии верующих и активистов при встречах с членами экспедиции и на содержании интервью. Большинство реципиентов относилось к приезжим с огромной настороженностью – ее питал сам факт приезда людей из Центра, особенности языка людей с университетским образованием, на который не могли не наложить свою печать занятия наукой (в основном, в начальной стадии – аспиранты!). Как правило, научные неопиты отличаются особой склонностью к употреблению специальных терминов, особенно в среде, неподготовленной к их восприятию... Примерно в это же время данное явление отметил Василий Шукшин в своем юмористическом рассказе «Срезал».

В результате опрашиваемые предпочитали отвечать «уклончиво». Либо по формуле неприличного отечественного анекдота, когда уклончивость означает отсылку по конкретному адресу, состоящему из предельно короткого слова. Либо они соглашались с ответами, имплицитно содержащимися в задаваемых вопросах, в интонациях опрашивающего и т.д. Напротив, «засветившиеся» активисты (это были баптисты, пятидесятники и конвертиты – переходившие из одной конфессии в другую, иногда неоднократно) отличались демонстративной готовностью пострадать за исповедание веры. Как правило, эти реципиенты проявляли четкость в своем отрицательном отношении к атеистической идеологии, а так же к конфессиям, находившимся в противоречии с принципиальными особенностями кредо их собственных религий. Это было характерно для пятидесятников, баптистов и сторонников православия, отличавшихся равнодушием к тогдашнему клиру и церковной иерархии. При этом православные не отождествляли себя с движением «истинно православных христиан» и со сторонниками Истинно-православной церкви (катакомбной), – это подводило их под риск не только административных преследований, но и уголовного наказания; но давали понять, что не разделяют практики официальной РПЦ. Аналогичная картина наблюдалась при встречах с так называемыми баптистами-раскольниками («крючковцами»¹). Эти сдержанно и холодно реагировали на упоминание руководителей и программных установок Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов.

В настоящее время, по крайней мере, до принятия последних изменений в Уголовном Кодексе о наказании за оскорбление религиозных чувств, реципиенты из религиозных кругов на местах не проявляют особой сдержанности в своих сообщениях исследователям, прибывшим из столиц: сказывается более чем 20-летний срок пропагандистского образа России, ставшей на путь демократии. Однако по наблюдениям автора часть опрашиваемых старается уклоняться от характеристики личности и деятельности местных руководителей. Это касается, в первую очередь, руководителей местных общин так называемых традиционных религий, – т.е. имеющих правовые преференции по сравнению с остальными религиями, течениями и религиозными группами. Среди последних существует сектор (достаточно зыбкий) тех, кто находится на связи с местным руководством, заинтересован, по крайней мере, в его нейтральной позиции по отношению к соответствующим общинам. Некоторые надеются на разовые акты поддержки или на сохранение сложившегося статус-кво в отношениях с местными государственными органами.

¹ Religion today.ru / Баптизм. // Электронный ресурс: <http://www.religinstoday.ru/religs-276-10.html> (дата обращения 23.07.2013).

Наконец, существуют общины, руководителям которых, как говорится, нечего терять. Например, общины Автономной русской православной церкви России. В этом случае их характеристики доминирующих в России конфессий предельно нелицеприятны.

Имея дело с подобными рода оценками, исследователь религии вынужден не только фиксировать место, время и контекст тех ситуаций, которые их питают, но и пытаться разобраться – насколько они соответствуют действительным фактам и тенденциям. Как правило, это – сложная задача, поскольку каждая из сторон в своих противоположениях хранит и свою «долю» истины.

Отсюда – проблема не только описания и классификации действующих в стране религиозных сил, но и необходимость постоянного мониторинга взаимоотношений между ними. Десанты, подобные описанному Краснодарскому 1963 года, не могли, разумеется, справиться с этой задачей. Некоторое приближение к ее грамотной постановке могли бы дать постоянно действующие пункты социологического мониторинга на местах, в расширенном виде учитывающие опыт, накопленный работой местных опорных пунктов бывшего Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС. При всем доминировании идеологической составляющей в работе этих структур, они создавали предпосылки для систематического накопления и анализа – в режиме реального времени – религиозной динамики. В то же время польза этого опыта, отделенного от нашего времени несколькими десятилетиями, несомненна. Он давал представление о местных, региональных и общесоюзных сложностях религиозной ситуации в стране; позволял познакомиться с основными типами в проявлении религиозного сознания – как у руководителей, так и в среде рядовых верующих; демонстрировал воочию несовершенство действовавшей законодательной практики и способы ее произвольного проявления на местах. Периодически возникали ситуации, когда верующие делились с исследователями самым значимым, сокровенным в обосновании того приоритета, который они отдавали религиозным ценностям. На фоне доминировавшей бюрократической практики и склонности государственных структур к силовым решениям конфликтных ситуаций в отношениях между конфессиями и конфессий – с государственными структурами, этот исследовательский опыт не мог не обогатить палитру научного видения религиозного сознания и своеобразия форм его проявления в конкретных социальных и социокультурных условиях.

Однако и в настоящее время исследователи располагают лишь отдельными достоверными фрагментами этой картины религиозной жизни России. В первую очередь благодаря работам таких социологов религии, как И.Н. Яблоков, М.Г. Писманик, Ю.Ю. Синелина, Л.И. Григорьева, Н.С. Капустин, С.В. Дударенок, С.Д. Лебедев и некоторых других. Заслуживает внимания социолого-религиоведческая деятельность службы «Арена», работы группы под руководством М.М. Ремизова и, разумеется, системный проект «Атлас религиозной жизни России» под руководством А.В. Малащенко, С.Б. Филатова, Р.Н. Лункина и др. Последние, как и Л.И. Григорьева, С.В. Дударенок, а также А.П. Забияко и А.В. Иванов, сумели установить доверительные отношения с рядом религиозных организаций на основных уровнях их функционирования. Благодаря принципу многоуровневости наблюдений и источников социологической информации, результаты их работы отличаются таким обязательным качеством любого серьезного социологического исследования, как объемность, стереоскопичность, если воспользоваться геометрическим понятием. Это позволяет избежать риска моментальных фотографий или развития моносюжетов, и создает возможность фиксировать внимание на точках бифуркации, т.е. тех зародышах конфликтов, которые непрерывно возникают в религиозной среде.

Напомню: И.И. Иванова насчитала в истории христианства порядка 2 400 направлений, течений и ересей, из которых в своей докторской диссертации смогла коснуться (хотя бы упомянуть) порядка 1200. Полагаю, что аналогичную картину броуновского движения претензий, пророчеств, религиозно-политических проектов и т.д. накопил и мусульманский мир в своем историческом развитии. Аналогично обстоит дело в буддийской, иудаистской и других средах внутриконфессионального общения (не говоря уже о межконфессиональном). До конца остается невыясненным их имплицитное соучастие в современной религиозной жизни. Да и многие явные факты и события часто являются многозначными и многовекторными в своем значении для разворачивающихся религиозных процессов.

Рискую выдвинуть предположение, которое будет, однако, трудно обосновать. Полагаю, что трудность эта коснется как нынешнего, так и последующих поколений социологов религии: религиозная социология была и остается принципиально «запаздывающей» научной дисциплиной, идущей, подобно истории, вслед за событиями и лишенной исчерпывающего собственного инструментария. И дело здесь не только в тех генетических пороках становления этой дисциплины, о которых идет речь в начале настоящей статьи. Уже то обстоятельство, что «биография» этой дисциплины укладывается с определенными допусками в столетие, дает представление о трудностях работы с религиозными объектами с точки зрения их генезиса и проделанных ранее стадиях его разворачивания.

В какой-то мере оказывают помощь студии истории, экономики, политики и социокультурной жизни, – но и в этих дисциплинах существуют «родовые пятна» схематичности, возникшие в первую очередь из-за лакун привлекаемого материала. Вопреки часто цитируемому утверждению М.А. Булгакова, архивы всегда сжигались, а также фальсифицировались. Подчас восстановление исторической истины требует не меньшей изобретательности, тщательности и других качеств криминалиста, что и работа Шерлока Холмса¹.

Помимо лакун, образованных в результате проявления взаимной интолерантности, политических, экономических и иных расчетов (в том числе, и элементарного эгоистического соперничества), существуют причины пред-исторического порядка. В своем недифференцированном, синкретическом состоянии, религия, как известно, столь же древнее духовное образование, что и вся история человечества. Она сопровождает и активно влияет на него с образованием человеческих сообществ. Описать ее влияние, психологию людей и исчерпывающе выделить собственно религиозное содержание из множества опосредований, присутствовавших в становящемся человеческом сознании, теоретически невозможно. Здесь приходится ограничиваться представлением о выборе тех исходных предпосылок, о которых говорит проф. М.В. Силантьева в статье для настоящего сборника. Однако «сухой остаток» этих духовных образований в виде так называемых архетипов продолжает воспроизводиться и в настоящее время, если принять представляющееся мне убедительным соответствующее положение социального психоанализа.

¹ Считаю полезным в данной связи обратить внимание читателя на две публикации доктора юридических наук, проф. Б.А. Куркина: *Бремя мирного атома*. М.: Молодая гвардия, 1990; *Оперативное дело «Ревизоръ»* (этюды о русской классике). М.: Изд-во Московского государственного индустриального университета, 2011. – 198 с. В этих работах автор проявил, по всей видимости, нереализованные им в преподавательской деятельности незауряднейшие качества вдумчивого и перспективно мыслящего криминалиста, обратившегося к политической и технологической проблематике с одной стороны, и культурологической – с другой. Талант остается талантом, на что бы ни обращал свой взор.

Следы предисторического происхождения этих архетипов, последовательно закреплявшиеся и воспроизводившиеся в сменявших друг друга религиозно-ритуальных практиках многих тысячелетий, присутствуют и в наши дни в описаниях богослужебной практики и необходимости строгого соблюдения определенных обрядов. Разумеется, современные объяснения этих практик, унаследованные в частности христианством от иудаизма и культов, существовавших на территории Римской империи до прихода ее легионеров в Иудею, интерпретируются современным христианским богословием в направлениях, соответствующих основным представлениям и интенциям цивилизованного сознания современности. Происходит тот процесс рафинирования исходного общественно значимого содержания, на который неоднократно указывали основоположники марксизма-ленинизма.

В интересных публикациях проф. М.А. Пылаева¹, посвященных истолкованию категории «святое» в феноменологии религии и религиозной феноменологии, показано, что процесс такого рафинирования достигает состояния Чеширского кота, когда животное исчезает, а улыбка остается... Но был ли мальчик? То есть, простите, кот? Если нет, то свойство отделено от субстанции, его обусловившей; а соответствующие интерпретаторы находятся в мире явлений, нескоррелированном с их сущностными основаниями. Заниматься этими процессами важно, интересно, даже научно содержательно. Но если утратить допущение исторического генезиса исследуемых феноменов, то с ним теряется важнейшее условие собственно научного построения – раскрытие последовательности (по крайней мере, последовательности) причинно-следственных связей. Может ли наука самоустраниться от допущения их наличия в качестве ели не основного, то хотя бы тоже обязательного, предмета своих забот? Если нет, то изящные построения рафинированнейших феноменологических классификаций религиозных образов и представлений становятся лишь предварительным для науки описательным этапом их нынешнего состояния. Не снимается вопрос – чем же вызваны эти состояния? Ответить на него исчерпывающим образом, детальной реконструкцией всей полноты исторического движения религиозного сознания до настоящего времени не в состоянии ни этнография, ни история религий, ни история религиозных идей (курс, читаемый проф. А.Б. Зубовым в МГИМО(У)), ни социальная психология... Это, по видимому, одна из тех мировых загадок, на которые свое время обратил внимание (в ином, правда, наборе) Т.Г. Гексли в работе «Мировые загадки».

Вторая загадка религии, определяющая герметичные стороны ее как объекта исследования, связана с непосредственным характером ее как объекта сознания. Строго говоря, это та же самая недифференцированность – синкретичность, которая отличала его в момент зарождения. Есть, разумеется, отличия по содержанию: кругозор знания и впечатления пещерного человека не сопоставимы с проявлениями сознания нашего религиозного современника в 21 столетии. Оставляя в стороне эти особенности, можно говорить о коктейле, где «все во всем»; где необязательно соблюдение теоретической последовательности, а желания не подчинены возможностям их реализации. Собственно, к тому же сводится и ожидание чуда: «Господи, сделай так, чтобы дважды два не было четыре». На бытовом уровне эту хаотичность сознания с верующими разделяют люди иных мировоззрений. Но для верующего, если он не богослов, непосредственное переживание чудесного является свидетельством его пребывания в родном для него доме религии. Оказываясь вне него, он испытывает ощущение чуждого ему мира, часто зловещего в своих содержательных и феноменальных проявле-

¹ Пылаев М.М. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: Изд-во РГГУ, 2011. – 216 с.

ниях. Утрата непосредственности, то есть состояние гипертрофии теоретичности, для него – признак излишнего умствования, т.е. потеря собственно религиозной почвы. Для каждой личности, конечно, имеются собственные границы непосредственного отношения к миру и теоретически опосредованного постижения его. Но для верующего отсутствие непосредственности означает профанацию самого главного в религиозном мироощущении. Именно об этом и говорил Христос «Будьте как дети!». При всей умудренности жизненным опытом и антропологическими знаниями, сознание ребенка в его импульсивных проявлениях всегда представляет загадку для взрослого. Даже для его родителей. Они знают о возможностях импульсивных, неожиданных проявлениях сознания и реализации их в действиях ребенка. Но это знание далеко не всегда соответствует конкретным условиям появления образов сознания и поступков маленького человека.

Секрет проявлений непосредственности христианской веры с разной степенью проработанности относится и к «делам веры» другими религиями: религиозный поступок реализуется всей полнотой личности человека, а не следованием им слепому желанию, навязчивому образу, либо умозрительной схеме.

В данном отношении уместно напомнить о значении образно-художественных сторон религиозного сознания. Они не только определяют начальные этапы приобщения к той или иной конфессии массы верующих, но и стимулируют утонченные, подчас взаимно исключаящие тенденции мира религиозного сознания выдающимися религиозными мыслителями. Последние питались насыщенностью, масштабностью и глубиной образов религиозного искусства. Это относится не только к художникам, бывшим философами религии и к философам религии, отличавшимся художественными способностями, но и к богословам рационалистического направления. Когда последние выходили из плоскости чисто логических умозаключений, их обступал образный мир религиозного сознания, транслировавшийся художественным творчеством от поколения к поколению и выражавший в целостной – образно-интеллектуальной – форме непосредственное присутствие божественной реальности. Систематическое уклонение от целостности «контакта» с этой реальностью создает у верующих ощущение обеднения, оскудевания полноты их переживаний, то есть подмены «подлинной» веры логическими схемами различной направленности или «искусством» (т.е. конструкциями человеческого сознания, не являющимися сакральными символами, а лишь намечающими – в лучшем случае – на их существование). Отвергая их нигилистические и атеистические варианты, от примитивно богоборческих до интеллектуально изошренных в силу ощущения такой подмены, верующий сопротивляется логико-классификационным интерпретациям целостности своей духовной жизни.

Поскольку речь идет о непосредственности сознания, возникает вопрос о его соотношении с творчеством. Облечение религии в поступок, а тем более, в последовательный самостоятельный выбор, безусловно, является творческим актом. Как и основное русло художественной деятельности, основное русло деятельности религиозной содержит творческие моменты. Загадка творчества была и остается в том, что оно происходит в «черном ящике». Исследователи могут предполагать, кто более, а кто менее способен к творческим актам. В абстрактном виде к ним способны все, за исключением альтернативно одаренных. Но быть уверенным до того, как этот акт состоится, в качестве его конечных проявлений и даже в его основном содержании, нельзя (если исследователь не слишком самоуверен, не чересчур много полагается на безошибочность собственной интуиции).

Возражением против утверждения творческих состояний как основного тренда религиозного сознания является отсылка к традиционному характеру религиозных

представлений, религиозных обрядов и достаточно устойчивому ходу разворачиванию под их влиянием религиозных переживаний. Конечно, традиционализм – основное свойство, предопределяющее устойчивое воспроизводство религиозной жизни. Но, во-первых, оно сохраняется на фоне бесчисленных испытаний нетрадиционными рецептами «истинной» религии (соблазнами, как считает традиционное религиозное сознание). И борьба с этими «соблазнами» является основным содержанием религиозной жизни до тех пор, пока они, эти соблазны, не обогатят и не видоизменяют эволюционный ход (а то и не обеспечат прямой разрыв) с исторически сложившейся традицией. «Поле борьбы бога с дьяволом – сердце человеческое», – учат богословы. А чем является сердце, как не самым отзывчивым органом поиска и выбора жизненных смыслов?

Верующий традиционно, если он не растет как трава, а рефлексивен по поводу смысложизненных ценностей, принимает религиозную систему ценностей в результате пережитых им (на практике или в воображении – другое дело) испытаний возможностями, либо уже пройденными им путями. Можно ли отрицать творческое содержание в отказе от ложного пути и в уверенности обретения пути истинного? Философская, религиозно-автобиографическая литература от «Исповеди» Августина, «Истории моих бедствий» Абельяра, «Мыслей» Паскаля, «Исповедей» Ж.-Ж. Руссо и Л.Н. Толстого, – до самопознания Н.А. Бердяева и экзистенциалистской книги «Слова» Ж.-П. Сартра в концентрированном виде представили творческие состояния людей, усилиями внутренней духовной работы выбирающих свою линию жизни.

Традиция атеистического просвещения и марксизма отличается весьма низкими оценками творческого содержания религиозного сознания. Последнее представлено в этой интеллектуальной традиции тяжелой гирей, тянущей человека назад. Если не к его первобытному состоянию, то, по крайней мере, к отсталости. Соответственно, упразднение религии выглядит в этих концепциях решающим рывком к быстрому достижению всеобщего счастья. Рывком тем более привлекательным, что для него не требуется иных вложений, кроме заботы о систематическом атеистическом просвещении. Как показала практика СССР, КНДР и Албании при Энвере Ходже, такое просвещение на самом деле обходится дорого, игнорируя возможности творческого потенциала народной культуры, нигилистически относясь к религиозному содержанию художественного творчества мировой и национальной культуры.

Религия сопровождает историю человечества, постоянно привлекая внимание и духовные силы сменяющих друг друга поколений к необходимости самоопределения в смысложизненной проблематике и к соблюдению определенной гигиены в самостоятельном выборе смысложизненных ценностей. В ее традициях в особой форме закреплён огромный опыт человечества в данной сфере, обойтись без учета которого (и необходимой корректировки!) оно просто не может. Корректировка же не тождественна нигилизму.

В предельно широком смысле место религии в общественной жизни определяется всеобщим характером соотношения инноваций и традиций, которое стоит перед человечеством и транслируется от поколения к поколению как необходимое условие выживания человечества, его состоятельности и движения к лучшему. О последнем мечтают все религии, за исключением пророков безысходного катастрофизма. Страх Божий, который в той или другой форме внушают своим последователям все религии, означает, с одной стороны, необходимость деятельности. Лень – мать всех пороков в дохристианской традиции и один из опаснейших пороков в христианстве, поскольку она неумолимо разлагает творческий потенциал личности (если, конечно, не превра-

щать Илью Ильича Обломова в идеал гармоничной самодостаточности). Лень зарывает таланты. В отличие, добавим, от разумной релаксации, способствующей сбалансированной оценке внешних обстоятельств и соотношения с ними собственных духовных координат. Устремленность личности к творчеству предполагает одновременно опасение негативных последствий духовного движения («погубить душу») и внешних изменений в худшую сторону в материальной практике. Есть, конечно, формула – «это даже хорошо, что пока нам плохо», воспроизведенная Роланом Быковым в кинофильме «Айболит-66». Но последовательное осуществление подобной программы является показателем крайнего мазохизма. Оно обычно сочетается с надеждой: «Мы еще увидим небо в алмазах», широко эксплуатируемой как политическими, так и религиозными идеологиями.

В религии существует жизнь в миру и жизнь вне мира – отшельничество, общежитийные монастыри. Вне мира все равно приходится принимать хозяйственные и организационные решения. История братии Соловецкого монастыря показывает, что монахи в состоянии успешно противостоять суровым условиям природы и добиваться незаурядных хозяйственных успехов. Они могут писать книги, создавать иконы и росписи, церковные песнопения, выразительные архитектурные образы и произведения прикладного искусства. Главное их занятие, разумеется, не в этом. Они молятся за мир. И у тех, кто остался в миру, сохраняется надежда, что эти молитвы помогут им в трудные минуты и могут сыграть решающую роль в спасении их душ. В том числе, и на последнем Страшном Суде. В этой православной системе, во многом сходной с католической, существенен акцент на том, что жизнь человека не заканчивается со смертью его. Он несет вечную ответственность за свои помыслы и поступки, и, уходя из этого мира, от этой ответственности не освобождается.

Как известно, нравственное значение принципа ответственности как основополагающего источника нравственного поведения людей признавалось незаурядными мыслителями. Ряд их практически бесконечен. И выдвинутый И. Кантом категорический императив, не упоминая о Боге прямо, взывает к нравственному мужеству людей, способных следовать общим правилам, достигшим статуса всеобщего законодательства. Эти правила – необходимые законы, которыми поверяется каждый существенный – по своему содержанию и последствиям – поступок человека. Нравственный человек внутренне обязан следовать общему правилу мотивировать свои поступки мерой справедливого законодательства, приемлемого для всего человечества.

Этот нравственный закон в душе предполагает, согласно Канту, убеждение в его несубъективном, неслучайном, неситуативном источнике. Такое убеждение традиционно предлагает религия – даже когда она (как протестантизм) освободилась от детализированных церемоний, календарно расписанных обрядов, организационной иерархии (в которой каждый из уровней считается наделенным своей мерой, – а следовательно, и своими возможностями благодати). Кантовское обоснование нравственности предполагает требовательного человека. Требовательного к себе, к своему внутреннему духовному укладу. И последовательного в реализации этих требований.

Человек располагает возможностью быть свободным, но реализует эту возможность лишь тогда, когда его поступки оказываются соответствующими требованиям нравственного абсолюта. Соответственно, самые «правильные» нормы и установки являются конкретно-историческими, т.е. частичными, а часто и ситуационными проявлениями существующего для человека абсолюта свободы. Здесь он равен Богу, лишённому каких бы то ни было антропоморфных характеристик, кроме важнейшей – свободы. И возможность свободы, возможность действовать по свободе, уравнивает его (человека) с Богом в момент реализации требований категорического императива. Здесь

Кант проделал свой путь рафинирования нравственного содержания религии, за которым стоит сложная и противоречивая история религиозных верований человечества.

Религиозный импульс, содержащийся в кантовском призыве к реализации нравственного достоинства человека требует от него (человека) незаурядных душевных и интеллектуальных качеств. Он не должен дать себя увлечь соблазнами гедонистического плана. Это – ошибочный путь, ведущий в тупик. Он не имеет права строить свое поведение и свои решения по готовым алгоритмам: это было бы подчинение уже сложившейся системе норм и правил, извне предлагаемых ему. Он не имеет права быть разрушителем, потому что в этом случае он посягает на стержень всеобщего законодательства.

Таким образом, человеку приходится быть осторожным и одновременно смелым, оглядчивым и одновременно решительным; не упускать из виду существенных мелочей. И помня о них, не потерять из виду главное, то есть требование категорического императива. Поистине головоломная задача. И эмпирический человек, решая ее, много раз будет ошибаться, даже если он умеет извлекать из прошлого его основной урок: не наступать дважды на одни и те же грабли. И при этом ему необходимо мужество. Страдая от последствий совершенных ошибок и опрометчивых ходов (часто вина последних связана с неполнотой и намеренным искажением информации), вновь продолжать невидимое миру сражение за сохранение своего нравственного достоинства.

В этой теоретической установке Канта имплицитно представлен сложный путь мучеников из числа лучших людей человечества. Это путь Сократа и Христа, Спинозы и Швейцера, Л. Толстого и А. Сахарова. Как дошли эти личности до жизни такой – остается для социологии таинственным «черным ящиком». Религиозная мотивация в поведении этих людей несомненна, даже если вспомнить, каким рационалистом был в своей профессиональной деятельности создатель советской водородной бомбы. И социологическая мысль вынуждена считаться с загадочностью появления в обществе людей этого типа. Отдавая, вместе с тем, себе отчет, что они внесли существенный вклад в изменение состояния общества и в пути его движения. Такой подход остается вненаучной по существу (хотя и поддающейся рационализации) предпосылкой очередной модели социологического исследования религии.

Было бы ошибочным утверждать, что социология религии бесполезна. Она, безусловно, отслеживает массовые состояния религиозного сознания после того, как они оформились в конфессии, течения, движения, религиозные партии или их фракции. Нет сомнения в пользе социологических исследований экономических тенденций, развертывающихся в религиозной среде. Для России здесь интересны компаративные исследования православных, протестантских, католических, мусульманских, буддийских и иудаистских общин. Показатели культурно-образовательных процессов в среде верующих и их корреляция с традиционалистскими установками, экономическим положением и общественно-политическими претензиями составляет, на наш взгляд, первоочередную задачу в раскрытии особенностей современного состояния религиозных проявлений культуры в России. При этом речь идет, понятно, о массовых тенденциях общественной жизни.

Преыдушие рассуждения о герметичности религии не преследуют своей целью, таким образом, посеять сомнения в полезности ее социологического изучения. Их цель в другом – обозначить некоторые точки человеческого знания, обязательные для социолога религии, приступающего к ее исследованию. Они позволяют выявить более ярко, на мой взгляд, как возможности этого направления научной работы, так и лимиты, которые свойственны в принципе любому направлению научных исследований.

СОЦИОЛОГ РЕЛИГИИ: ОРГАНИЧЕСКИЙ ИНСАЙДЕР В СТАТУСЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО АУТСАЙДЕРА. К ВОПРОСУ О ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ КОМПЕТЕНЦИИ И ВЕРОЯТНОСТНОЙ АНГАЖИРОВАННОСТИ

Статья посвящена проблеме социологического исследования религии качественными методами. Автором обосновывается возможность и эффективность специальной подготовки «органических инсайдеров» – членов религиозных объединений в качестве «профессиональных аутсайдеров», исследователей собственных религий. Рассматриваются возможности и этапы формирования профессиональной компетенции у исследователей такого рода. В статье анализируется проблема ангажированности в среде исследователей религии, ее предпосылки, типизация и следствия.

Ключевые слова "качественные методы исследования религии и религиозности", "органический инсайдер", "профессиональный аутсайдер", "религиозная, политически-конформистская и автономно-гражданская ангажированность".

Abstract: This article is dedicated to the issue of the sociological study of religion by the qualitative methods. Author gives prove to the possibility and effectiveness of the special training of "organic insiders" – members of religious organizations – as "professional outsiders": researchers of their own religions, examines some issues, connected with the possibility of forming professional capacity by this kind of researches. In addition, there is analysis dedicated to the problem of involvement religion researchers, its prerequisites, typification and consequences.

Keywords: qualitative methods of study religion and religiousness; organic insider; professional outsider; religious, politically conventional and independently civic involvement.

Цель науки – приращение качественно нового знания, выявление новых, ранее неизвестных фактов и явлений, обнаружение и осмысление закономерностей и законов, функционирующих в объективной реальности. В социологии вообще и в социологии религии в частности речь идет о постижении различных социальных «миров» в их внешних и внутренних проекциях и всего, что с ними может быть связано. Современная религиозная ситуация во всем мире демонстрирует все более ускоряющуюся и все менее предсказуемую динамику разнообразных изменений, мутаций, трансформаций множатся религиозных форм и явлений. Неоднозначность секуляризационных процессов, модернизация традиционных религий и постсекулярная эпоха, вызвавшая к жизни пестрый калейдоскоп так называемых «новых религиозных движений», активизация разнообразных фундаменталистских сообществ, религиозно мотивированный экстремизм и терроризм поставили перед социологами религии широкий спектр принципиально новых вопросов, требующих практического изучения и теоретического осмысления.

В нашей стране в последнее двадцатилетие произошло кардинальное изменение религиозного поля. Однако его изучение и до сегодняшнего дня оставляет желать много лучшего. Социология религии в современной России не так давно была определена известным российским теоретиком данной области Михаилом Юрьевичем Смирновым как «вялотекущая»¹. В последние годы наиболее заметным и положи-

¹ Смирнов М.Ю. Интервью «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. №1.

тельным сдвигом стало достаточно систематическое проведение разнообразных социологических исследований, опирающихся на количественные измерения, в том числе и под руководством Ю.Ю. Синелиной. Но сколь бы солидны и добросовестны не были исследования, фильтрующие масштабные опросы, трудно не заметить скудность, фрагментарность и поверхностность изучения российской религиозной конкретики во всех ее содержательных аспектах: дескриптивном, аналитическом, феноменологическом и так далее. В лучшем случае – одноразовые срезы, социографический «геродотовский метод», освещающий вершину айсберга религиозной жизни России, в худшем – общетеоретические рассуждения с обильным цитированием западных авторов и работа с сайтами религиозных организаций, не отходя от собственного компьютера.

Однако не стоит забывать о том, что в социологическом исследовании религии и религиозности целью является изучение именно конкретной живой реальности, зачастую не совпадающей с реальностью виртуальной. Без этого невозможно дальнейшее обнаружение глубинных смыслов социального действия (согласно веберовской парадигме¹), особенно в их феноменологической и семиотической проекциях. Ведь корневые основания религиозной ситуации могут быть поняты, прежде всего, посредством выявления предпосылок, анализа особенностей содержания явления или процесса, феноменологических интерпретаций внутренних смыслов со стороны самих акторов исследуемого процесса, определения существующих тенденций их эволюции. Следовательно, здесь, как и в большинстве иных научных направлений, встает вопрос о комплексных междисциплинарных исследованиях, в которых особую и все более значимую роль начинают играть качественные методы. Прежде всего, это так называемые «антропологический» или «этнографический» подходы, предполагающие глубокое погружение, проникновение в исследуемую среду, могущие дать наиболее полное и всестороннее представление об объекте и предмете исследования².

Но тут перед социологом религии возникает ряд трудноразрешимых проблем как технического, так и этического порядка. Во-первых, это проблема обнаружения самого предметного поля исследования и вхождения в него. Ведь ряд религиозных объединений, особенно так называемого «закрытого типа», не только не афиширует себя, но всячески «уходит в тень», не только не очень охотно впускает к себе исследователя, но и может всячески препятствовать такому вхождению. Фактически каждый участник такого сообщества может выступать в качестве «сторожа» интересующего нас поля³.

В 2006 году мне было предложено провести исследование старообрядцев беспоповских толков, прежде всего, труднодоступного для изучения часовенного согласия, в Красноярском крае и в Туве. Моя близкая родственница, свекровь моего старшего брата, переехавшая из Тувы в Красноярск, потомственная староверка, являлась активным членом такой общины. Ко мне всегда относилась доброжелательно. Решив, что она может стать проводником-посредником, я поделилась с ней информацией о планируемой экспедиции и попросила о содействии. Результат оказался прямо противоположным ожидаемому. Она сразу же поехала к старейшине в одну из дальних де-

¹ «Социальным действием мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, сводится ли к невмешательству или терпеливому приятию), если и поскольку действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный смысл».

² Более подробно см.: Филькина А. Этнографический метод в исследованиях новых религиозных движений: дисс. канд. соц. наук. М., 2009.

³ Каждый член исследуемого сообщества может являться его «сторожем», контролируя доступ к среде и потоки происходящих в ней взаимодействий (Baily 1996: 55).

ревень, сообщать и советоваться. Старейшина пришел в ярость и заявил ей, что если она нас не остановит, то ее покойная мать и все ближайшие родственники будут перемещены из рая в ад. Со слезами на глазах она умоляла меня отменить исследование. Поле было безнадежно испорчено. Исследовательская поездка не состоялась. Спустя несколько лет, две мои студентки, обе из семей потомственных староверов, хорошо подготовленные, провели изучение дальних деревенских поселений и даже тайных таежных скитов старообрядцев часовенного согласия, используя метод закрытых включенных наблюдений.

Во-вторых, реализация данного метода предполагает глубокое погружение, которое требует от социолога как можно более длительного пребывания в исследуемой среде, в идеале постоянную жизнь среди верующих с полным разделением всех особенностей быта, уклада, межличностных взаимодействий и т.д. Но в этом случае исследователю необходимо кардинально перестроить всю свою жизнь, пожертвовав всем и всеми не вписывающимися в данное пространство. Что весьма и весьма трудно выполнимо и не очень реально. Кроме того, даже приняв в идеале такую позицию, исследователь не сможет изучать более одного сообщества или движения, что резко сужает круг его профессиональной компетенции.

На сегодняшний день я не могу назвать ни одного современного российского исследования религии, в котором был бы использован такой подход. Тогда как западные этнографы, и особенно христианские миссионеры, в минувшие времена отдавали исследованиям неизвестных народов и их культур многие годы, иногда большую часть своей жизни.

Выход же из темы на любом этапе означает ее завершение, поскольку бурная динамика религиозных процессов не позволяет считать уже имеющуюся информацию исчерпывающей и неизменной. Понятно, что обычные пролонгированные исследования (по сравнению с методом «глубокого погружения и постоянного присутствия») дадут значительно меньше материала и в плане количества, и в плане качества полученной информации.

Следующий комплекс проблем связан с этическими вопросами, требующими, с нашей точки зрения, специального анализа. Назовем лишь некоторые из них.

Использование социологом метода «закрытого наблюдения» и по сей день в социологической среде является предметом острой дискуссии. При этом в большинстве стран, где профессиональные социологические сообщества сильны и авторитетны, считается недопустимым использование данного метода и как не этичного, и как научно некорректного, ставящего в случае «разоблачения» исследователя под удар не только его собственную научную репутацию, но и в перспективе невозможность доступа в данное поле и для его коллег¹.

Разрешенное исследуемым сообществом открытое вхождение наблюдающего «чужака» в сакрально-интимное сверхзначимое пространство чужой веры в ходе исследования способно спровоцировать в этой среде спонтанное напряжение и отторжение. Необходимость быть тактичным (толерантным) по отношению к представлениям и верованиям, которые социолог не разделяет, может расцениваться как лицемерие, притворство, нечестность, и вызывать психологический дискомфорт как у информантов, так и у самого исследователя.

В моем собственном исследовательском опыте таким примером может быть названо изучение ЦПЗ – Церкви последнего завета Виссарiona минусинского. Пер-

¹ Этический кодекс российских социологов был принят в 1987 году на собрании Советской социологической ассоциации (подтвержден в 1991 году Российским обществом социологов).

вые десять лет работа с этой организацией проходила успешно. Ее итогом стало написание и издание первой моей монографии, в которой достаточно подробно и разносторонне презентуется и анализируется разнообразная социологическая информация, связанная с возникновением и начальным этапом развития данного движения. Но по мере накопления мною материалов критического характера и открытого их обсуждения, руководство ЦПЗ стало изменять свое отношение к моему достаточно регулярному присутствию в их поселениях. В итоге мне весьма жестко дали понять, что мое пребывание с целью их изучения на территориях вассарионовских поселений нежелательно. Исследование пришлось приостановить на многие годы, довольствуясь лишь косвенной информацией, поступающей по разным личным каналам общения.

При использовании метода участвующего наблюдения, принятия социальной роли члена данного сообщества, попытка включения в инсайдерскую среду имеет вероятность оказаться или слишком диссонансной для социолога, либо, напротив, неожиданно резонансной. В последнем варианте позиция искренней лояльности и «примерки на себя» религиозного мироощущения исследуемого сообщества рискует привести социолога не к научному отчету, а к конверсии в новое для него религиозное пространство.

Все наши студенты – религиоведы пишут первые курсовые работы на материалах собственных практических исследований религиозных объединений города и края. Студентка-отличница Лена Р., происходящая из семьи этнических немцев, занялась в 2006 году, обучаясь на втором курсе, социологическим изучением деятельности общины католиков – кларетинов в краевом центре. Итогов исследования оказалось два: прекрасная курсовая работа, посвященная анализу методов и этапов привлечения и обращения новых членов церкви, написанная рационально, тщательно и ярко, и ее собственное «возвращение» в лоно традиционного для ее семьи направления христианства.

И, наконец, проблемы, возникающие в ходе оформления результатов социологического исследования и их публикации: нейтрально – доброжелательная интонация исследователя может быть оценена внешним сообществом как апологетика или эмоциональная пристрастность, критическая – как злоупотребление доверием верующих, заведомая недоброжелательность, предвзятость и проявленная исходная враждебность.

Ни научный статус, ни высочайший авторитет, ни другие аргументы не способны уберечь социолога религии, даже самого добросовестного, от такого рода подозрений или нападков. Всемирно известная исследовательница новых религиозных движений Айлин Баркер подробно осветила эту проблему в своей статье, переведенной на русский язык и опубликованной в журнале «Религиоведение»¹.

Получение необходимых ответов от информантов, выступающих в качестве инсайдеров по отношению к социологу, предполагает долгое и кропотливое вхождение исследователя во внутренние миры участников религиозных сообществ, с риском большего или меньшего искажения в собственной трансляции и тем более в авторской интерпретации указанных смыслов. При этом социолог долгое время, если не всегда, вынужден оставаться в значительной степени «естественным аутсайдером», находящимся на периферии исследуемого сообщества, по крупицам намывающим научно значимую информацию.

Однако практически все названные проблемы снимаются, если в качестве социолога выступает органический инсайдер – человек, естественным образом (по рож-

¹ Баркер А. Научное изучение религии? Вы, должно быть, шутите! // Религиоведение. 2003. №4.

дению и воспитанию, либо по факту конверсии, обращения) являющийся членом конкретного религиозного сообщества, движения, группы. И тем более, ее лидером или активистом. Но здесь возникает иной, новый комплекс не менее сложных проблем.

На наш взгляд, ключевыми являются два момента: вопрос о профессиональной научной (в данном случае социологической) компетентности и вопрос о неизбежной религиозной ангажированности, предполагающий заведомую невозможность научной объективности репрезентуемой инсайдерами информации. Стереотипы традиционной исследовательской диспозиции субъект-объектных, и даже гуманистических субъект-субъектных отношений ставят исследуемых, каковыми для социолога религии являются верующие, в роль «факта поля», но никак не в роль компетентного «коллеги» и равноправного участника в научной дискуссии. Зачастую материалы, представляемые самими членами религиозных сообществ, рассматриваются социологами в качестве источников, но не в качестве научного материала.

На наш взгляд оба эти возражения на сегодняшний день весьма и весьма условны и в современной ситуации уже далеко не бесспорны. Исходные сомнения, связанные с возможной (или невозможной) профессиональной социологической компетентностью инсайдеров интересующей нас религиозной сферы, касаются двух аспектов.

Во-первых, наличия у инайдера достаточно высокого интеллектуального уровня, уровня общей культуры, в том числе гуманитарной.

Одной из первых диссертаций, защищенных под моим научным руководством, стала работа Т.К. Симанженковой «Движение последователей Рерихов в современной России: философские истоки и тенденции эволюции», защищенная в Омском государственном педагогическом университете в 2006 году. Работа над исследованием продолжалась около двенадцати лет. В начале девяностых, Татьяна Карловна, с которой мы обе тогда преподавали на кафедре «Культурология» в КГПУ, заинтересовалась, как и многие представители гуманистически ориентированной интеллигенции, учением и движением последователей Рерихов и стала его активным и увлеченным участником. В начале 1995 года она обратилась ко мне с предложением стать ее научным руководителем в изучении данной темы. Освоение научной методологии давалось на первом этапе непросто, но в результате нами были исследованы практически все значимые сообщества данного направления от Дальнего Востока и до Западной Украины, от Якутии и Норильска до Краснодара. Как мы и предполагали на этапе формирования гипотезы, никакого целостного «рериховского движения» в России не существовало и не существует. Есть несколько крупных центров, объединенных во круг собственных лидеров – Шапошниковой, Ключникова, Душковой, достаточно сильно различающихся по всем параметрам. А так же широкая и разномастная периферия теософско-рериховского плана, с разбегом от мемориально-культурологических до оккультно-мистических сообществ, между собой не имеющих почти ничего общего, кроме, разве что достаточно заметного процента активистов с высшим образованием и научной степенью.

Во-вторых, наличия соответствующего социологического образования, предполагающего хороший уровень ориентации в методологических вопросах, умение эффективно использовать специальные методы социологического исследования, грамотно анализировать полученный материал и формулировать научно обоснованные выводы. Кроме всего вышеозначенного, необходим еще и определенный уровень способностей, наличие творческой научной интуиции, без которой полноценное исследование может не состояться даже при самом горячем желании хорошо обученного энтузиаста.

Иногда исследования с многообещающим названием в содержании обнаруживает добросовестную пустоту. Примером такого научного исследования я могла бы назвать диссертацию Янины Грусман «Новые религиозные движения, как социокультурный феномен современного российского мегаполиса», защищенную в Санкт-Петербурге в 2007 году. Рассмотрение феномена НРД в теоретической части было представлено традиционно – компилятивным образом. Практическая часть исследования оказалась посвященной только одному ньюэйджевскому движению – «анастасийцам», последователям Владимира Николаевича Мегре (Пузакова) – теме более чем актуальной. Однако автор ограничилась знакомством с сайтами, посещениями «читательских клубов анастасийцев» и несколькими поверхностными интервью с его посетителями. Главный же вопрос данной темы о том, что собой представляют реальные сообщества «анастасийцев» – сотни «родовых поместий», разбросанные по необъятным просторам нашей Родины, так и остался для отечественной социологии религии пока еще в значительной степени «белым пятном». Поскольку нужно быть либо его увлеченным последователем, либо иметь избыток времени, денег и энтузиазма, чтобы объехать хотя бы самые известные и масштабные из них и пробыть там достаточно долго для осуществления предметного и качественного, во всех смыслах, исследования.

На заре формирования «этнографического» и далее «антропологического» методов ученый имел дело зачастую с представителями так называемых «примитивных» народов, находящихся на качественно несопоставимом культурном уровне, по отношению к образованной европейской интеллектуальной элите, которую представляли тогдашние этнографы и антропологи. Позднее Чикагская социологическая школа начала эффективно применять данный метод и для собственно социологических исследований, однако чаще и эффективнее всего он использовался в изучении локальных, маргинальных, социально-проблемных сред (иммигранты, люмпены, наркомамы, криминальная среда и т.д.). В такого рода ситуациях вопрос о равноценном диалоге и тем более равноправном партнерстве с инсайдерами в научной работе практически не ставился. В современной социологии религии ситуация в значительной степени иная. Сегодня в фокусе ее научного интереса находятся, прежде всего, граждане собственного государства, верующие, объединенные различными конфессиями, движениями и сообществами.

К вопросу об исследовании маргинальных и труднодоступных сообществ. В современных российских христианских церквях различных деноминаций, но особенно в протестантской среде, на рубеже веков активно развернулась работа тюремных капелланов, реабилитационных центров для алкоголиков, наркоманов, бывших заключенных, больных СПИДом. Естественно, что социологу «с улицы» провести полноценное изучение этой деятельности представляется не просто затруднительным, но едва ли возможным. Среди наших студентов, прежде всего заочников, есть люди, для которых это и их жизнь, их путь со дна к свету. Да, это единицы. Наиболее сильные, мужественные, талантливые. На наших глазах продолжающие свое личностное и социальное преобразование, и сегодня уже готовые языком науки, фактов и логики свидетельствовать, анализировать и продолжать свою социально-значимую деятельность при существующей поддержке и контроле этой работы государственными органами различных направлений и уровней.

Сегодняшний религиозный инсайдер, он же потенциальный информант, может оказаться представителем любого социального слоя, иметь любой, в том числе достаточно высокий интеллектуальный, культурный и образовательный уровень. Это в полной мере относится и к верующим тех религиозных движений, которые являются

исторически нетрадиционными для нашей страны и воспринимаются в общественном сознании в качестве маргинальных в силу новизны, малочисленности, эпатажности и тому подобных характеристик.

В этом отношении, как нам кажется, интересен опыт Михаила Одинцова, который на протяжении многих лет формирует и издает религиозно-научные сборники серии «Свобода совести в России: исторический и современный аспекты», где наряду с научными статьями публикуются и тематические подборки материалов самих религиозных объединений. Особенно интересными являются полученные «из первых рук» тексты членов тех религиозных движений, чья деятельность в России последних лет является малоизученной, например мормонов, саентологов, Армии спасения, пятидесятников¹.

В этих достаточно активных и наименее изученных у нас религиозных средах лидерами, активистами и даже рядовыми участниками могут оказаться люди с достаточно высоким социальным статусом, уровнем образования, способностями и стремлением к дальнейшему обучению и развитию.

Так, например, в протестантских деноминациях, в том числе молодых (например, в евангельских, неопятидесятнических, харизматических церквях), и в большинстве новых религиозных движений лидеры и ядро состава, как правило – молодые, энергичные, активные и креативные представители различных социальных слоев. В том числе, от 20 до 50% состава этих объединений, согласно нашим исследованиям, имеют первое высшее образование. Их личностный интерес к темам, связанным с религией и религиозностью может стать и становится реальным стимулом для получения специального религиозно-научного образования. С нашей точки зрения, уже само желание получить религиозно-научное образование, предоставляет возможность формирования целенаправленной стратегии соответствующих кафедр профессионально актуализировать информационный потенциал инсайдера в интересах научного исследования различных аспектов интересующей нас сферы.

Исключительно благоприятной средой для обнаружения «органических инсайдеров» являются студенческие аудитории, особенно на гуманитарных факультетах. Среди студентов филологического, исторического, социологического, философского факультетов и, конечно же, религиозно-научного отделения, по нашим наблюдениям, в среднем от десяти до сорока процентов активно интересуются религией, религиозной проблематикой в сугубо практическом ключе. Естественно, доверие и уважение по отношению к преподавателю является тем «ключиком», который может приоткрыть эту их «закулисную» (по Ирвингу Гофману) и, нередко, приоритетную сферу жизни. В минувшем учебном году в группе четвертого курса философского факультета СФУ, состоящей из 14 человек, один редко появляющийся студент решил реабилитироваться, выступив с докладом о «тоталитарных сектах». Закончил он с пафосом: «Трудно представить себе, что за люди попадают в эти паучьи сети!». «Отлично, – ответила я ему, – сейчас посмотрим. Ребята, кто из вас знает, где находится «Ошо – крыша» в нашем городе?» Тут же подняли руки три девочки – активистки, умницы – красавицы. Выяснилось, что они не только знают, но и с удовольствием регулярно посещают этот неформальный ньюэйджевский центр, информацию о котором можно найти, пожалуй, только в социальных сетях и «эзотерических» книжных магазинчиках. При том, что на наш миллионный город количество регулярно посещающих сей центр насчитывает, по результатам наблюдений, около двухсот человек. Хотя в соответствующей группе «в контакте» состоит на момент написания этого текста 1954 участ-

¹ Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Вып. 1- 10. М., 2004 – 2012 гг.

ника (в том числе и автор этих строк). «Вот тебе и ответ – иллюстрация, Илья. Этот центр может быть классифицирован в социологии религии как клиентский культ, который является питательной средой для более структурированных культовых сообществ. Поэтому образ «сектанта (культиста)-зомби с промытыми мозгами» не всегда и не совсем соответствует реальному облику людей, с некоторыми из которых ты общаешься ежедневно...»

Среди наших студентов-религиоведов есть и православные, и мусульмане, и пятидесятники, и кришнаиты, и баптисты, и просто активные «путешественники по духовным мирам» ньюэйджевского толка.

В процессе подготовки социолога – «профессионального аутсайдера» из органического инсайдера можно выделить два важных этапа. Первый – общеобразовательный, или квалификационный. Это получение общего религиоведческого образования, предполагающее, в том числе, освоение социологической теории, приобщение к социологической практике и формирование базовых исследовательских навыков. В ходе обучения человек показывает уровень своих возможностей для получения и повышения соответствующей квалификации. В практическом ключе, исходя из имеющегося опыта, можно указать на эффективность привлечения интересующих нас инсайдеров на заочную форму обучения и в магистратуру по специальности «религиоведение». Вторым этапом теперь уже узконаправленного обучения является специализация в области социологии религии. Наиболее сложным и принципиально важным для подготовки «профессионального аутсайдера из органического инсайдера» является, на наш взгляд, обучение навыкам рефлексии и саморефлексии, позволяющим «сделать шаг в сторону» из потока собственной религиозной жизни на ее край, или даже за ее пределы на «твердый берег» и увидеть ситуацию не «изнутри», а «со стороны». Именно в этом смысле сознательное, контролируемое и регулируемое искусственное «аутсайдерство» может стать той платформой, благодаря которой естественный участник социального действия оказывается одновременно и его аналитиком, экспертом, исследователем.

В этой ситуации «органический инсайдер» должен научиться сознательно сдвигать, изменять собственную диспозицию, «точку сборки», позволяющую ему «увидеть новое в известном», отстраниться, чтобы углубиться и вскрыть внутренние смыслы, обнаружить существующие закономерности. Его задача – с иных методологических позиций, соответствующих канонам классической социологии, осмыслить уже известные ему ранее явления, факты, процессы религиозной жизни, их содержание, особенности, донести все это на соответствующем языке фактов и аргументированных обоснований до научного сообщества. Необходимость осознанной рефлексии дистанцированности от изучаемой среды для верующего, естественная трудность в реализации этой позиции, снова с неизбежностью разворачивает нас к вопросу о непреодолимой ангажированности «органического инсайдера». Так ли это?

Начнем с того, что термин «ангажированность», являясь понятием не однозначным, может переводиться и пониматься как минимум двояко: и как «вовлеченность», и как «нанятость». В случае «органического инсайдера», его религиозная ангажированность – есть не просто «вовлеченность», но ядро мировоззрения личности, которое, как кажется, и является непреодолимым препятствием для необходимой научной объективности. В фундаментальных основаниях классической социологии религии требование объективности, нейтральности, отстраненности, предполагающее ненормативность отношения к любым проявлениям религии и религиозности является едва ли не важнейшим исходным методологическим принципом.

В работе М.Вебера ««Интеллектуальная честность», как принцип познания религии», достаточно четко проводится граница между наукой о религии и религией как мировоззрением. Последнее, что убедительно доказывается в статье, необходимо и возможно выносить за скобки своей профессиональной деятельности ученого и преподавателя. Поскольку наука есть профессия, которая «...служит делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар пророков и провидцев, приносящих спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о смысле мира»¹. В указанной статье фактически обосновывается взгляд, который мы полностью разделяем, что «не ангажированных» по отношению к религии людей не бывает. «Ангажированность» атеиста или агностика, православного или католика, мормона или кришнаита есть призма, сквозь которую человек воспринимает и оценивает не только религию, но и все аспекты бытийственности и в научной, и в собственной повседневной жизни.

Кроме того, в самом широком смысле, любой человек исходно «ангажирован» особенностями своего темперамента, характера, стиля мышления, жизненным опытом, неосознаваемыми стереотипами, предрассудками и прочими «идолами», преодолеть которые полностью достаточно проблематично, если вообще возможно. Исходная методологическая «нейтральность», «вне-нормативность», «не вовлеченность», «абсолютная объективность» являются скорее теоретическим идеалом, нежели практически достижимой в своей стерильной полноте целью. Однако этот идеал является тем ориентирующим вектором, который только и позволяет, при постоянной жесткой рефлексии и саморефлексии, вновь и вновь выносить за скобки собственные иррациональные, эмоционально-нормативные дискурсы, что равно касается исследователей с любой исходной мировоззренческой позицией.

«Факт – вещь упрямая» – дескриптивные методики изучения качественно новых явлений в религиозной жизни, фотографически пунктуальные описания стали попыткой западной социологии религии в конце минувшего века свести к минимуму риск субъективизма и нормативности. При исследовании религиозных явлений и процессов, которые являются полностью «белыми пятнами» для науки, такой подход в определенной степени оправдан и возможен. Следовательно, инсайдер в статусе профессионального аутсайдера, представляющий то или иное направление исследования в области социологии религии, так же имеет возможность осваивать и использовать фиксирующее – описательные приемы, с применением как количественных, так и качественных методов. Но в отношении последних, имеющих целью вскрытие и освоение «внутренних миров», «субъективных смыслов и мотиваций» личности, отсутствие транскрибирования и аналитики со стороны исследователя грозит переводом собственно научного дискурса в сухую поверхностную безжизненную эмпирику.

В современной социологии в последние годы наметился поворот в сторону переосмотра оценки проявления субъективного отношения исследователя к исследуемому полю. Анализ не только внешней, наблюдаемой среды, но и рефлексивный анализ собственных личностных переживаний, впечатлений, трудностей, сомнений, открытий делают социологическое исследование, особенно при использовании качественных методов, более «прозрачным» и, следовательно, более полноценным. Но лишь при условии честного и искреннего отношения исследователя к собственной научной практике.

¹ Вебер М. «Интеллектуальная честность» как принцип научного познания религии // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект-Пресс, 1996. С.157.

Моя молодая аспирантка Надежда Анатольевна Шибанова вот уже семь лет работает над диссертацией «Православная семья в современной России (на материалах Красноярского края)». Особое внимание уделяет качественным методам исследования. Шутит: «Ну никуда от науки не спрятаться – прихожу с работы домой и – вот она – моя диссертация!». Надю я начинала учить еще в ее школе, в 1996 году, где преподавала школьникам с девятого по одиннадцатый класс предмет «Религии мира». Закончив школу с золотой медалью, затем искусствоведческий факультет СФУ с красным дипломом, Надя пришла к нам на кафедру. Вначале лаборанткой, потом ассистентом, теперь старшим преподавателем. Очень неафишируемо, спокойно и глубоко воцерковленная, живет в венчанном браке, преподает в Воскресной школе Иоаннопредтеченского храма, воспитывает в православной вере сына Федора. На кафедре ведет дисциплины, связанные с православной историей, традицией и культурой. Так же глубоко и не торопливо работает над текстом своего научного исследования, поскольку глубоко погружена в тему и в теоретическом плане, и в практическом, так как, естественным образом лично знает весь православный актив города и края, православные семьи, одной из которых является и ее собственная.

Однако бывает и иной вид ангажированности, к которой можно приложить второй вариант перевода термина – «нанятость», или пристрастная заинтересованность. Оба варианта «ангажированности» – и «вовлеченность», и «нанятость» – в реальной жизни могут сосуществовать в разнообразных сочетаниях. На наш взгляд, здесь можно выделить как минимум два типа и не менее трех разновидностей различных вариантов ангажированности.

В отношении исследования религии это может быть типом «религиозно легитимной ангажированности», которая соотносит себя с господствующим трендом, на территории преобладающего влияния той или иной религии, или же наоборот – ангажированностью «религиозно нелегитимной». В России, где с десятого века государственно поддерживаемой религией было православие, исследование православия православно ангажированными (до и после советской власти) воспринимается властью и обществом зачастую естественным образом благосклонно. В штате Юта с той же благосклонностью воспринимаются исследования религии и религиозности мормонами и о мормонах. В Индии – индуистами о шиваитах, вайшнавах, брахманистах и так далее.

В 2002 году, во время посещения Соединенных Штатов в рамках программы «Открытый мир» для ведущих религиоведов России, нам с коллегами посчастливилось в штате Юта попасть на международную конференцию, посвященную новым религиозным движениям. К моему удивлению, в программе оказалась заявленная тема «множество у мормонов». Хотя членов нашей делегации настойчиво отправляли на разбор «прав человека», я все же с двумя нашими синхронным переводчиками пришла на эту интересующую меня секцию. К моему великому удивлению, с трибун звучали весьма смелые, едва ли не оскорбительные, как мне показалось, для мормонов вещи. Например, доклад, выполненный на архивных материалах, о женах основателя Д.Смита, среди которых фигурировала и двенадцатилетняя девочка. Или выступление женщины-профессора, воспринятое мною то ли как диссидентство, то ли как провокация, которая вопреки тогдашней официальной позиции церкви ИХСПД говорила о возрожденной полигамии начала 21 века в среде ютовских традиционных мормонов, о тысячах семей, которые не афишируя этого, и сегодня живут такими семьями. Я подошла к ней во время перерыва, познакомилась, и обсудила вопрос о специфической стихийной «евгенике» мормонского типа. Моя гипотеза ей понравилась. На следующий день профессор университета Бригама Янга Кэтрин Дэйнес передала

мне в подарок свою книгу «Жен больше, чем одна»¹. В ее восприятии органического инсайдера, тема, «скользящая» для внешнего мира, являлась, как выяснилось, предметом личной «религиозной гордости»..

Соответственно, «религиозно нелегитимная ангажированность» предполагает как минимум непричастность к господствующему религиозному тренду, а как максимум причастность исследователя к непопулярному в данной стране мировоззренческому сообществу: религиозному меньшинству, политической или гражданской оппозиции. При этом в рамках «легитимной ангажированности» более спокойно воспринимаются и критические исследования в собственной среде, поскольку их целью, по умолчанию, предполагается выявление и устранение имеющихся недостатков и проблем, конструктивная, а не воинствующая критика. В обоих указанных типах можно обозначить по крайней мере три разновидности предпосылок субъективной мотивации: естественную религиозную, политически-конформистскую и автономно-гражданскую ангажированность. Две первых мотивации не нуждаются в специальном комментарии. Последняя наиболее ярко проявляется у правозащитников из «религиозно нелегитимного» крыла исследователей и сторонников «традиционных культурных идентичностей», входящих в «легитимный» тренд.

Самой опасной для науки, с нашей точки зрения, является та ангажированность, которая вообще не предполагает собственно научных целей. Как недвусмысленно высказался по данному поводу известный социолог, директор ЦНИСИ Виктор Воронков: «Этос социолога включает в себя профессиональную честность... К сожалению, мы постоянно встречаемся с искажениями и фальсификацией процесса и результатов исследований (как в качественных, так и в количественных исследованиях). Люди, оправдывающие такой подлог политическими или экономическими соображениями, не могут считаться профессиональными социологами, какими бы умными, эрудированными, приятными они не были»². При этом ангажированность социолога религии особенно заметна, когда под своим именем он публикует не материалы собственных научных изысканий, а готовую информацию, предоставленную ему конкретной религиозной организацией за определенные преференции. Органический инсайдер в статусе профессионального аутсайдера-социолога, имеет возможность публиковать и научно анализировать материалы, касающиеся собственной религии, не подвергаясь риску «петь с чужого голоса» и не компрометируя высокое звание настоящего ученого.

Зинченко В.В.

*(Украина, Киев, Институт высшего образования
Национальной академии педагогических наук Украины)*

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА: ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В ИДЕЯХ И ПРИНЦИПАХ ГРАЖДАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ

Аннотация: В статье рассмотрены проблемы взаимодействия общественного и личного развития; исследованы пути формирования институтов социума, в котором важное внимание уделено системе ценностей. Автор рассматривает социальные и моральные ценности

¹ Kathrin M. Daynes. More wives than one. - University of Illinois Press Urbana and Chicago 2001.

² Воронков В. Размышления о полевом исследовании // Уйти, чтобы остаться. Социолог в поле. Качественные методы в социальных исследованиях. СПб.: Алтейя, 2009. С.11.

христианства как общественную форму гражданской демократии. Специальным заданием статьи является обоснование того, что социальные и этические ценности демократического социализма сформировались и реализуются на практике в синтезе с христианской традицией.

Ключевые слова: ценности, христианство, отчуждение, идеология, неомарксизм, христианский персонализм, демократический социализм, соборность.

Zinchenko V.V.

Abstract: In article problems of interaction of public and personal development are considered; ways of formation of institutes of society in which the important attention is given system of values are investigated. In the context of social ontology and axiology The phenomenon of conflicts at various levels of social life, in particular, value-based, administrative, social, economic, political, ideological and spiritual. An author examines the social and moral values of christianity as public form of civil democracy. Special task is to prove the fact that the social and ethical values of democratic socialism formed and implemented in practice, and the synthesis of the Christian tradition.

Key words: values, christianity, alienation, ideology, neomarxism, christian personalism, democratic socialism, community.

Современному глобальному обществу присущи экономическое, социальное, национальное и духовное расслоение и противоречия, в нем существует политический, религиозный и общественный раскол, который с каждым днем распространяется, достигая антагонистической непримиримости (хотя человек, в отличие от животных и не принадлежит исключительно к царству природы и не руководствуется исключительно инстинктами). Ложь и безнравственность стали нормой и повседневной сутью политической и общественной жизни. В такой ситуации еретиком становится тот, кто отказывается насилловать собственную совесть. Вспомним пример нацистской Германии: яд бесчеловечности проник в душу народа и стал повседневностью после того, как жизнь и свобода человека перестали быть высшей ценностью. Страшнее то, что подобные отношения обязательно отражаются в мышлении и поведении людей, особенно молодежи.

Лучшие представители народов из поколения в поколение мечтали о таком государстве и таком обществе, которые бы несли счастье и благосостояние каждому человеку, где каждый имеет широкие возможности для саморазвития. А сейчас мы дошли до того, что на большей части постсоветского пространства даже фундаментальные права человека – в частности, право на жизнь – недоступны большинству людей. Ныне, к сожалению, в глобальном масштабе во многом строится кланово-корпоративная система, которая наряду с утверждением неконтролируемой борьбы за обогащение, отравляет души людей псевдоценностями индивидуалистического эгоизма. А в большинстве постсоветских стран она строится теми, кто, громко провозглашая себя олицетворением народа, на самом деле воспринимает его как кормушку для своего клана, стремится создать государство, где бы перестало быть священной жизнь человека, его права и достоинство, а нормой стало бы постоянное пренебрежение ими. Такое впечатление, что нынешнее состояние человеческих отношений стало наглядной иллюстрацией идей Дарвина о биологической борьбе, в которой побеждает сильнейший, тот, кто не считается ни с какими средствами. Не хочется, да и невозможно поверить в то, что это является сущностью человека. Справедливее все-таки считать человека значительно более сложным существом, основой которого является, прежде всего, свобода, в том числе и в выборе добра и зла, той или иной системы ценностей.

Надо, наконец, обратиться к универсальным ценностям, которые лежат в основе благосостояния современной европейской цивилизации. Европейская цивилизация является не только одной из многих существующих, а выступает своеобразным и ярким явлением осуществления и утверждения непреходящих общечеловеческих ценностей, которые являются общими этическими, культурными и правовыми достижениями всего человечества. Ее главной основой, которая делает возможным взаимодействие и сотрудничество в условиях социокультурного и мировоззренческого разнообразия, является гуманизм, понимаемый как признание безусловной ценности человеческой личности, ее неоспоримого права на достоинство и счастье, утверждение приоритета прав человека и единства нравственного закона для всего человечества. Это общечеловеческие ценности, которые не подвластны никаким политическим конъюнктурам и возносят на высшую ступень человеческую личность, утверждая права и свободы человека в их в полном виде. Однако осью европейской модели развития является, прежде всего, христианство с его идеями гуманизма, терпимости и взаимопонимания. В основе общества, которое руководствуется этими идеями, всегда находятся свобода, социальная справедливость и общественное партнерство. Общество, которое опирается в своем развитии на гуманистические ценности и интересы, имеет возможность обратиться к развитию благосостояния каждого из его членов, к развитию культуры и духовности. Гражданская демократия поддерживает стремление человечества к всепланетарному взаимодействию, прежде всего в духовно-нравственной и культурной сферах.

Человечество на протяжении своей истории сумело всё-таки понять, что возможность его развития зависит от создания такой системы отношений между людьми, которая исключала бы «войну всех против всех». Несмотря на различные деформации, представляется возможным говорить о человеческом обществе как о поступательном движении человечества ко все большему осуществлению свободы и справедливости.

Наряду с другими определениями, XX-XXI века также называют временем господства идеологий. Идеологий, которые почти всегда рассматривали человека в качестве средства к установлению того или иного типа господства – то национального, то классового, то бюрократического. Любого, но обязательного такого, что противостояло бы человеческой свободе, а значит и справедливости. Господствующая идеология – любого сорта – отучает человека свободно мыслить и сознательно принимать решения, она всегда стремится к уничтожению самосознания личности, навязывая фальшивые ценности на индивидуальном и общественном уровне, и в самой своей сути противостоит истине, добру и культуре. «Господство опирается в значительной степени на реальный аппарат власти, а идеология создает цементирующий фактор разрушительного общественного здания, который нельзя недооценивать»¹. Человечество создало огромный и богатый пласт культуры, мир ценностей человеческого духа, полноценно постичь который можно тогда, когда человек станет действительно свободным и от экономического угнетения, и от духовной нищеты. Никакие экономические системы или политические доктрины не должны доминировать над интересами развития человека.

Человек в процессе своей жизни имеет возможность творчески сформировать или нивелировать себя и именно поэтому мы ни на кого, кроме нас самих, не сможем переложить бремя ответственности за свою деятельность, достижения или неудачи.

¹ Habermas J. Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaat. – Fr.a.M.:Suhrkamp, 2003. – 704 s. S.51.

Другой выход – это бегство от свободы, но человек, меняющий свободу ответственности на безопасность безответственности, не достоин ни свободы, ни безопасности. Люди сами препятствуют становлению свободы и справедливости, снова и снова воспроизводя репрессивное общество и его мораль, прежде всего, в собственном сознании и стиле мышления. Настоящая свобода становится реальностью только тогда, когда ее проводниками и носителями являются свободные люди, освобожденные от потребностей и интересов угнетения.

Неомарксизм, или «западный марксизм» является широким теоретическим учением и одновременно системой практических мероприятий по созданию такого типа общества, где бы смогли утвердиться свобода и справедливость в самом широком смысле. Это предусматривает раскрытие всех возможностей и потенций человека в сфере духа и творчества, общества и культуры, экономики и политики. Автор рассматривает социальные и моральные ценности христианства как общественную основу и форму духовного содержания гражданской демократии, а неомарксизм и христианство – и как онтологию, и как систему практических мер, обеспечивающих предпосылки для формирования творческих способностей, развития и благосостояния человека. Принципиальным моментом неомарксизма является то, что кардинальные политико-экономические изменения в обществе, безусловно, возможны только тогда, когда человеческое сознание освобождается от репрессивного мышления. Специальным заданием статьи является продемонстрировать, что социальные и этические ценности демократического социализма выросли в христианской традиции.

Социализм, справедливость и демократия становятся реальностью тогда, когда они утверждаются в сознании людей. Именно это является главным актом социалистической революции (как изменения экономических и политических отношений), что по своей сути является эволюцией постепенного приобщения людей к системе духовных ценностей, которая сможет сформировать новые отношения между ними¹. «До тех пор, пока свобода не стала реальностью, именно разум человека является оппозицией, отрицанием по отношению к репрессивной, отчужденной, бесчеловечной действительности»². Устройство общества должно формировать условия для всесторонней реализации развития личности.

Для неомарксизма, так же как и для христианства, неприемлемы любые конструкции, в которых интересы и свободы личности ущемляются в угоду каким либо идеологическим штампам. Неомарксизм, как и классический марксизм, состоит из принципа радикального гуманизма и идеи справедливой общественной организации. Концепция последней опирается на идею Маркса об изменении функции государства как органа классового господства и угнетения. Только то государство является правовым, которое в первую очередь отстаивает интересы человека, а не государства как определенной самостоятельной от общества системы. Напомню слова основателя идеи правового государства и гражданского общества Джона Локка: целью права является не отмена или ограничение свободы, а ее хранение и распространение³. Только таким образом в центр внимания общества и государства будет поставлена личность человека.

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. – К.-М., 1994. – 368 с. С.53.

² Marcuse H. Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie.– Darmstadt/Neuwied : Luchterhand, 1979. – 399 s. S.369.

³ Локк Д. Избранные философские произведения. – М.:Мысль, 1960. Т.2. – 560 с. С.34.

Большинство европейских правовых и этических учений исходит из понимания сущности человека как изначально моральной. Один из отцов мировой и американской демократии Томас Джефферсон отметил, что нравственность, сострадание, милосердие – врожденные элементы сущности человека¹. Сознание того, что есть добро и зло, в такой же степени присущая ей как органы чувств. Этическое учение неомарксизма образовано идеей К.Маркса о том, что сущность человека является принципиально доброй и зло в ней связано с ситуацией и условиями существования, которые могут быть изменены: «Для Маркса, как и для Гегеля, понятие «отчуждение» базируется на разнице между сущностью и существованием, на том факте, что человеческое существование удалено (отчуждено) от его сущности, что человек в действительности представляет собой совсем не то, что он есть в потенции, или, иначе говоря, что он есть не то, чем он должен стать и чем может стать»². Это является и сутью христианства – того «жизненного круга», в котором сформировались основные принципы культуры и цивилизации, к которым имеем честь принадлежать и мы.

Концепция неомарксизма, его социальная конструкция (демократический социализм) и христианство в идеалах и практике представляют собой наиболее аутентичное воплощение высоких морально-этических ценностей. Социализм ни в коей мере не является централизованным управлением и плановым производством, которые не имеют в своей сущности ни демократии, ни равенства. Э.Блох констатирует – «Маркс во вступлении к «Критике политической экономии» указывал, что прогресс не является самодостаточной величиной и по-разному проявляется в процессе исторического и общественного развития, например, в экономической сфере и культурной надстройке. Подобное значимо и для прогресса в производственных отношениях: так, Бах или Лейбниц ... ни в коей мере не являются соответствующими нищете тогдашней Германии. Развитый капитализм, с другой стороны, музам может быть только вредным»³.

Неомарксизм ставит своей целью достижение полной гуманизации личности и общества, становление и развитие такого типа человека, для которого целью существования является не эгоизм и безграничное обогащение, а творчество и нравственное становление как саморазвитие личности. Очевидной иллюзией и упрощением было бы думать, что только экономические изменения являются необходимым условием, которое обеспечивает справедливость и свободу для каждого. Освобождение человека от давления экономических условий, препятствующих его полному развитию, является лишь одним из моментов для общества, которое служит настоящим человеческим потребностям. Для демократического социализма общественные преобразования не черпываются только экономико-политической сферой, он обращает внимание и на то, что происходит в человеческом сердце, признавая человека, прежде всего, как нравственную личность. Неомарксизм стремится создать в обществе и межличностных отношениях такие условия, при которых человек может избавиться отчуждения от результатов своего труда и деятельности, окружающих людей и природы, найти собственную сущность и построить жизнь так, чтобы существовать и развиваться в единстве. Преодолением отчуждения является «действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком»¹. Освобождение человека от

¹ Американские просветители. Избранные произведения в 2 т. Сер. Философское наследие. – М.: Мысль, 1968. – т.1. – 520 с. С.8.

² Фромм. Э. Концепция человека у К. Маркса//Фромм Э. Душа человека. – М.: Республика– 430 с. – С.375-414. С.396.

³ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. – С.151.

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. т. 42. – С. 41-174. С.116.

отчуждения в неомарксизме ориентировано, прежде всего, на внутреннее состояние духа, при котором главным для человека становится преодоление собственного эгоизма, закрытости от других, достижение свободного и ответственного взаимодействия с окружающими на принципах свободы, справедливости, солидарности.

Для неомарксизма устранение социальных антагонизмов, всех форм отчуждения является не самоцелью, а лишь средством достижения истинной свободы каждого. Неомарксизм рассматривает построение справедливого общества как основу для реализации духовных и материальных запросов индивида, который достигает состояния личности лишь в условиях свободы и справедливости. Демократический, децентрализованный социализм – это осуществление необходимых условий для того, чтобы самой целью сделать разворачивание всех человеческих способностей. Подобный гуманистический идеал, предусматривающий признание ценности личности, ее прав и демократических свобод, всеобщего блага как цели сообщества, плюрализма в экономике, политике, духовной жизни свидетельствует о возможности синтеза идей и общественной практики социализма и христианства. Это общественное явление не сконцентрировано в социальной группе. Им являются как отдельные индивиды, так и разные общественные группы, сознание и деятельность которых, по выражению Э.Блоха, являются «неодновременными» существующим антагонистичным отношениям, а воображение и мысль направлены в будущее: «Ожидание, надежда, стремление к еще неосуществленной возможности, – это не только основная черта человеческого сознания, но и основное назначение внутри всей объективной действительности»¹.

Сущность христианства сосредоточена на личности человека, которая имеет для него абсолютную онтологическую ценность. А полнота бытия личности невозможна без свободы. Примат свободы в человеческой природе всегда утверждался христианским вероучением, согласно которому свобода является аспектом *богоподобия человека*, его принадлежности Царству Божьему. Христианский персонализм рассматривает человеческую личность как образ и подобие Божие в человеке. Личность создается взаимно Божией и человеческой свободой и творчеством. Личность, являющаяся, прежде всего, нравственным принципом, рассматривается как возможность, задача, которая стоит перед индивидом и которую он, безусловно, должен иметь возможность реализовать, в том числе и в общественной жизни.

Одновременно христианство и неомарксизм противостоят безграничному эгоистическому самоутверждению индивидуальности. Христианский персонализм и демократический социализм не рассматривают личность как нечто изолированное и самодостаточное. Христианство понимает *свободу как освобождение* – постоянный процесс, в котором личность осознает себя свободной перед Богом не наедине, а в солидарной общности с другими людьми. Идея социализма исходит из того, что человек исторически изменяется и такие его черты как жестокость, жадность, зло не заложены в нем изначально. Они возникли и утвердились в результате тысячелетних отношений насилия и угнетения, рабства и эксплуатации, вероломства и лицемерия. С уничтожением этих отношений должны постепенно исчезнуть и порожденные ими пороки. Христианство в связи с этим призывает к преодолению человеком собственного *грехопадения*, которое понимается как стремление человека к безграничному господству над окружающим миром, над себе подобными, что, в конце концов, привело к отдалению от Творца, к ситуации, когда окружающее стало противником, а иногда, даже и врагом. Об этом же говорит и неомарксизм, указывая на ситуацию отчуждения человека от других людей, мира, продуктов собственной деятельности и,

¹ Bloch E. Erbschaft dieser Zeit. - Fr.a.m.:Suhrkamp, 2001. – 415 s. S.5.

что самое главное, – от собственной сущности. Поэтому наряду со свободой обязательно присутствует ценность **солидарности**, которая рассматривает людей равными в праве на жизнь и свободу, одновременно обращаясь к принципу ответственности каждого за свободу другого, что, в свою очередь, предполагает аналогичную поддержку прав и свобод конкретной личности со стороны других членов общества. Свободное развитие каждого является возможным при условии свободы другого.

Христианство впервые в истории не только на религиозно-духовном, а и на политико-правовом уровнях устанавливает равенство людей – и как детей Божиих, и одновременно, как личностей, неповторимых и уникальных носителей свободы и образа Божия в себе. В правовой нормативистике и законодательстве это явилось продолжением, во-первых, греко-античного понимания статуса свободной личности в обществе как гражданина («*политес*») с тремя соответствующими атрибутами и, одновременно, тремя базовыми принципами ее существования. Это – “**изономия**” (*равенство всех как личностей-граждан перед законом*), “**изотимия**” (*равенство прав для всех личностей-граждан выполнять государственные функции*) и “**изегория**” (*свобода слова для всех личностей-граждан*) как участников и сотворцов демократического режима.

И, во-вторых, юридически-правовой и политико-общественной модели из традиции римского права с его феноменом *римского гражданства* как равенства прав и свобод всех членов общества независимо от их расово-этнического или социального происхождения, установленного в качестве всеобщего принципа эдиктом императора Каракаллы в 212 году н.э., продолженной реформами гражданского права христианского императора Юстиниана (VI в.) в доктрине **универсальных естественных прав** для каждой личности и всего человечества (*jus naturale*). констатирующей: “по праву природы все люди являются равными”¹. На основе этого христианское понимание людей как равных во всем личностей главными принципами доминирующего типа развития общественно-государственной жизни становятся: гуманизм и уважение к личности как требование устранения правовых норм, которые унижают человека; общее благо и равенство всех граждан; единый закон, свободы и права всех членов общества как личностей-граждан.

Каждый в своей уникальности спасен благодатью и жертвой Христа. Христианство провозглашает это в своем учении о **соборности**, которое заключается в сочетании свободы и единства людей на основе их общественно-духовной коммуникации, и любви, и уважении к общим моральным ценностям. Через свободу личностей, их справедливых взаимоотношений утверждается основанный на добре и взаимном уважении духовный и политико-экономический союз всех человеческих существ: «Отдельный человек лишь тогда может стать свободным, когда свободным является и человек, то есть когда общество, в котором он существует, является солидарным»².

Христианство сочетается с демократическо-социалистической идеей и в том, что включает в свой ценностный ряд и социальную сферу. Отстаивая достоинство человека, социалистическая демократия и христианство не могут быть равнодушными к социальной несправедливости. Согласно христианскому вероучению, христианин должен участвовать в создании нового, достойного человека мира. Христианская надежда на освобождение начинает реализовываться здесь, на земле, она, несмотря на присутствие и традиции мироотрицания, аскезы и т.п. во всех ветвях христианства, предполагает активную деятельность в мире. Христианство является этикой любви,

¹ Rode K. Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie. - Dusseldorf/Köln: Bachem, 2004. – 320 s. S.21.

² Lafontaine O. Fortschritt und Solidarität. - Bonn: Reinbek Verlag, 2008. – 228 s. S.40.

причем этикой, которая имеет социальный характер, ибо она направлена на радикальное обновление жизни. Надежда, которая порождена верой в пришествие Царства Божия, является великой силой нравственного обновления общества и его освобождение. Христианство производит в человеке чувство уверенности, наполняет жизнь смыслом. Неомарксист М.Хоркхаймер пишет о том, что «еще Кьеркегор отметил, что верующий человек навечно получает иммунитет против отчаяния: Теология является надеждой на то, что несправедливость, которая характерна для мира, не останется навечно, что несправедливость не может быть последним словом»¹.

Относительно преодоления тоталитарных тенденций в человеческом мышлении и общественных отношениях заслуживает особого уважения опыт разделения властей в европейской истории на политическую и духовную, носителями которой были, с одной стороны, государство и с другой – церковь, имело особое значение в моральном и правовом аспектах. Борьба и взаимодействие между светскими и духовными центрами власти и началась, и закончилась тем, что наряду с «царством Кесаря» в жизни общества отстояло себя «Царство Божье» – сфера духа. Духовная власть – сфера этики и морали, сумела отстоять свою независимость от посягательств политической власти и идеологии. Благодаря этому в европейской модели развития общества, несмотря на временные поражения, удалось избежать диктата как тоталитаризма, так и теократии. Именно разделение светского (как политического) и религиозного (как духовного) центров власти обусловили в значительной мере формирование в Европе гражданского общества и демократии, самоорганизации, самоуправления и децентрализации. Ведь в ситуации отсутствия в обществе всеобщего духовного контроля – со стороны государства, а политического – со стороны церкви и религии, возможно свободное развитие личности и как уникальной личности (дитя Божьего), и как гражданина (общественно-коллективного существа, имеющего уровень ответственности перед другими).

Доминирование ритуала над духом, сущностью христианства, ведет к господству той же самой тоталитарной идеологии, другой только по форме: «Это фальшивое сознание. По сути, оно является завесой, находится между обществом и взглядом на него»². Главной чертой *идеологий* является отстаивание и пропаганда интересов исключительно одной из наций, религий, общественных групп и классов вроде бы в качестве общечеловеческих. Тоталитарные тенденции опасны тем, что «влезая в душу», они стремятся к тотальному контролю над мыслями и деятельностью человека и очень гибко видоизменяются. Контролируя мнения и мысли, тоталитаризм не фиксирует их все время на чем-то одном. Выдвигаются догмы, пропагандой представляющиеся в качестве не подлежащих сомнению; но в свое время их форма меняется, неизменно оставляя догматизированную «безошибочность».

Догмы обязательно нужны для тоталитаризма, поскольку требуется абсолютная покорность подданных, тем не менее, невозможно обойтись и без определенных корректив, диктуемых новыми потребностями властителей. Вот здесь и выступает на первый план в нынешних условиях стремление к механическому соединению церковной и государственной жизни, что наносит обеим этим сферам и обществу огромный моральный ущерб. Подчиняясь сфере светской политики, церковное руководство в результате усваивает ее тактику и методы, превращая церковь в подобие государ-

¹ Horkheimer M. Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Gesprach mit Helmut Gumnior) // Gesammelte Schriften Bd. 7, Frankfurt a. M.: Fischer, 1985. S. 385-404.

² Reichelt H. Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik. - Hamburg: Rotbuch Verlag, 2008. - 384 s. S.175.

ственной структуры со всеми политическими и моральными последствиями этого. В свою очередь клерикализм, как стремление высшей иерархии к власти, демонстрирует лишь новый вид искушения к «царствам и богатств земным», которые предлагались дьяволом еще Христу и были отвергнуты им. Однако отделение церкви от государства не должно означать ее отчуждения от общества.

Задачей Церкви является не административная манипуляция, а поддержка нравственного роста людей во всех жизненных сферах. Церковь должна иметь возможность пропагандировать и отстаивать правду и справедливость, принципы личного и общественного блага, внедрять эти принципы в повседневность. Церковь призвана помогать не только своим членам, но и обществу в целом в нахождении, если не совершенных путей решения нравственных и социальных противоречий, то, по меньшей мере, указывать, *что* является лучшим и преобладающим в свете Евангелия. Нельзя превращать церковь в политическую, а тем более, в партийную силу: это снижает значение Христа и христианства, которые, безусловно, шире рамок той или иной политической партии или доктрины. Социализм, как и христианство, верит в возможности духовного и социального развития человека, признает то, что этические принципы, которые выросли на христианской почве, вошли и сформировали основу европейского типа общества и культуры. *Путь к социальной справедливости проходит не через классовую и национальную борьбу и вражду, а через диалогический общественный дискурс и изменение сознания людей.*

Мы считаем, что единственная работающая альтернатива современного типа общественного развития – это **прямая демократия**¹. При определенных условиях человек не только является способным к ответственности, но и стремится к ней. Человек способен себя контролировать и действовать общественно-солидарно в случае стремления к целям, достижение которых будет способствовать удовлетворению его индивидуальных интересов. Предыдущие **объекты** производства и управления (люди) должны стать **субъектами** производственной, общественной организации и управления с целью реализации своих и коллективных, общеобщественных потребностей и способностей². Должна создаваться система общих стимулов и общей заинтересованности благодаря общему участию в управлении, которое в результате приобретает черты самоуправления. В таком случае нормы и решения могут быть легитимизированы на основе общей коммуникации, которая является регулятивным принципом. Созданная структура должна предоставлять одинаковые условия для равноправного выбора действий, исключая принуждение и господство.

В демократическом обществе христианство становится средством защиты от посягательств государства на частную жизнь и необходимым условием функционирования демократической системы. Одновременно, в условиях демократии христианство раскрывает свой неполитический характер, свою обращенность к общечеловеческим духовным запросам личности. В отношении христианских церквей гражданская социальная демократия исходит из понимания всей христианской Церкви явлением Вселенским, т.е. сферой, не ограниченной наследием какой-либо одной национальной культуры или цивилизации. Признание большого многообразия форм религиозно-

¹ См.: Зінченко В.В. Деліберативні моделі процесів управління в умовах суспільних та економічних трансформацій // Актуальні проблеми економіки. – 2011. – №. 5(119). – 396 с. С.4-12; Зинченко В.В. Институциональная глобализация и делиберативные модели общественного развития // Vědecký průmysl evropského kontinentu. - 2011. - Díl. 14 – Praha. - 188 s. С.9-17; Exner A. Die Grenzen des Kapitalismus: wie wir am Wachstum scheitern. - Wien: Ueberreuter, 2008. - 223 s.; Kockshott Paul W., Kotrell A., Alternativen aus dem Rechner. Für sozialistische Planung und direkte Demokratie.-Köln: PapyRossa Verlag, 2006. - 267 s.

² Reichelt H. Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik.- Hamburg, 2008. – 384 s. S.13.

церковной жизни базируется на том, что христианство не может обосновываться исключительно политическими, этническими или идеологическими принципами. Именно всё мировое христианство (ещё со времен первых Вселенских Соборов, чьи догматы основоположны для всех христианских течений и конфессий) осуждает примат идеи деления Церкви по этно-национальному признаку, в противовес признанию вселенскости и наднациональной космополитичности христианства. Вселенское православие (независимо от автокефальной принадлежности) называет такой подход *филетизмом* и осуждает как ересь (впервые формально-догматически это зафиксировано на православном Константинопольском Соборе 1872 года). *Филетизм* стремится к признанию истинным лишь одно из земных церковных воплощений христианства исключительно на этно-национальной основе. Это приводит к игнорированию или уничтожению неповторимости проявлений мирового христианства. Исходя из этого, в отношении к религиозным организациям считаем общественно вредным и антихристианским пропагандируемое некоторыми политическими и государственными кругами разделение существующих типов вероисповеданий на «традиционные» и «нетрадиционные», с соответствующей при таком подходе дискриминацией одних и привилегированным положением других. Не нужно политизировать христианство, пусть лучше политики становятся истинными христианами, а через них христианизируются и гуманизируются их доктрины.

Этот морально-этический идеал равнодоступен представителям всех слоев общества. Он возникает как результат суммы политико-экономических и культурно-воспитательных мероприятий. Есть правда в том высказывании, что для нового общества нужен новый тип человека. Но новый не в смысле одномерного и некритического мышления и сознания, а прежде всего в формировании действительно свободного человека, который мог бы избавиться от нетерпимости, несправедливости в собственном развитии и в отношениях с другими. Социальная демократия и христианство пронизаны глубокой верой в возможности прогресса сущности человека. Христианство дает социализму духовную основу, а социализм является средством для выполнения велений христианских заповедей: «Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру ..., а не имею любви, – то я ничто»¹. Политика, которая вдохновляется христианской этикой и демократическим социальным идеалом, возможна и способна нести ответственность на пути истинной демократии и гуманизма, т.е. в форме социально справедливого государства, демократического социализма и гражданского общества.

Христианство не отвергает добра, даже если оно исходит от людей нерелигиозных, но отрицает насилие, диктат, ненависть, даже если они прикрывались именем Христовым. Христианство революционизирует общество в качестве моральной революции, духовно его обновляя. Как идея освобождения, оно универсально, общечеловеческое, такое, что признает равенство всех людей между собой. Его историческая миссия – в преодолении классовых, расовых, этнических и других противоречий, ибо человеческая сущность – наднациональная и надклассовая, и уже в этом является противоположностью любым тоталитарным посягательствам. Поэтому обязательно возникает проблема воспитания людей в духе вечных ценностей. Для достижения нового типа общества следует осуществлять долгосрочную стратегию, направленную на массовое политическое и духовно-культурное просвещение широких слоев населения.

Сильно, но и правдиво было сказано классиками неомарксизма Т.Адорно и М.Хоркхаймером в «Диалектике просвещения», что измена идеалам свободы, надеж-

¹ Библия. I-е Коринфянам, 13:2.

де на справедливое развитие, соглашательство со «слепым» существованием, которое не стремится ни к чему творческому, примиряется с неправдой, обязательно приводит к распаду сущности человека, к общественному и индивидуальному кретинизму¹.

Целью социализма является построение общества, в котором не будут существовать страх и ненависть между людьми и социальными группами. Осуществление такого общества может опираться только на всеобщую веру в человека, его склонность к добру, справедливости, творчеству. Построение справедливого общества абсолютно невозможно без свободы внутреннего мира человека, той свободы, которая является безусловной основой солидарных отношений человека с человеком именно как свободных существ. Поэтому появляется необходимость радикальных изменений не только в экономических и политических системах, но и в наших личностных и поведенческих структурах, то есть во всей системе ценностных ориентаций человека. Герой произведения Михаила Булгакова «Собачье сердце», профессор Преображенский, целесообразно заметил, что разруха начинается в головах. И именно из «голов», в смысле сознания, души, мышления человека нужно начинать, стремясь к чему-то новому и лучшему в обществе, государстве, человеке.

Социализм, как и христианство, является идеей и практикой полного и безусловного освобождения человека: «Я ничто, но я должен стать всем»². Как и христианство, он имеет общечеловеческий характер, выступая идеей преодоления всех враждебных человеческой свободе форм социальной и духовной организации. Неомарксист Макс Хоркхаймер, один из современных вдохновителей демократической модели социализма, отмечал, что существует сугубо человеческая солидарность, которая представляет собой не просто солидарность определенного класса или нации, но то вечное, что объединяет друг с другом всех людей³.

Поэтому свобода, основанная на уважении внутреннего мира и прав личности достигается в солидарных отношениях людей между собой на основе справедливости, в основе которой находится равное уважение и поддержка достоинства всех людей. Этот нравственный идеал имеет своим источником органично интегрированный как светский, так и религиозный гуманизм. Подобное отношение к человеку подтверждает ценность межличностной коммуникации и взаимопонимания, то есть тех принципов, которые закладывают основы общественной свободы и солидарности, противостоящих тоталитаризму и авторитарности как деформации общества и патологии личности⁴. В конечном итоге права и свободы личности, подтвержденные общечеловеческими ценностями, приобрели статус не только нравственного идеала, но и реальности, которая способствует утверждению свободы и солидарности в стремлении каждого к счастью, благосостоянию.

Христианское учение о человеке, его этические требования, борьба с несправедливостью – все это взаимодействующие и органически связанные идеи гражданской и социальной демократии, которые, в конечном итоге можно свести к одному нравственному мотиву: фундаментальному выражению многообразия общественно-политических и морально-духовных идеалов всеобъемлющего стремления человека к свободе, счастью, развитию, творчеству и со-творчеству¹.

¹ Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. – М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с. С. 292.

² Маркс К. До критики гегелевської філософії права [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – К.: Держполітвидав УРСР, 1958. – Т.1. – С. 207-342. С.261.

³ Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie.- Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999.- 230 s. S.51.

⁴ Dannemann R. Das Prinzip Verdinglichung.- Wiesbaden: Panorama, 2005.-166 s. S.59.

¹ Christoph K. Solidarität.-Baden-Baden: Nomos, 2009.- 223 s. S.125.

Тихонова С.В.

(Саратов, Саратовская государственная юридическая академия)

МИСТИКА В СОЦИАЛЬНЫХ ДИСТОПИЯХ КИБЕРПАНКА¹

Аннотация: Статья посвящена роли мистики в социальных дистопиях киберпанка. Автор связывает развитие киберпанка идейным течением трансгуманизма, социальные миры киберпанка трактуются им как проекты социального мышления трансгуманизма. Мистика в этих мирах выполняет функцию гуманизации, очеловечивая постчеловеческое будущее, обеспечивая чувственное и эмоциональное переживания единства человека и мира.

Ключевые слова: киберпанк, трансгуманизм, дистопия, мистика, социальное мышление.

Tikhonova S. V.

(Saratov, Saratov State Law Academy)

THE MYSTIC AT THE SOCIAL DISTOPIAS OF THE CYBERPUNK

Abstract: The article is about the role of the mysticism at the social distopias of the cyberpunk. The author joins the development of cyberpunk to ideological trend of the transhumanism, the social worlds cyberpunk are interpreted as the projects of the social thinking of the transhumanism. In these worlds the Mystic performs the function of humanization, it humanize posthuman future, providing the sensory and emotional experience of the oneness of the man and the world.

Keywords: cyberpunk, transhumanism, dystopia, mystery, social thinking

На протяжении XX века научная фантастика была активным агентом мифотворчества, результаты которого не только обогащали художественную культуру, но и оказывали влияние на эволюцию социально-политической мысли. Создаваемые ею социальные миры иллюстрировали, развивали и предвосхищали конкретные социально-политические учения и идеологические проекты, временами заменяя социальным философам, политологам и социологам лабораторию.

Любое философское течение, еще не ставшее достоянием истории, неразрывно связано с историко-культурным контекстом. Сегодня Интернет сохраняет не только «программные» произведения жанров, но и отзывы читателей, отголоски дискуссий, взаимные ссылки, сайты движений и сообществ, делая эти связи более отчетливыми. Философия трансгуманизма демонстрирует эту тенденцию особенно ярко, поскольку кристаллизация ее основных идей шла на базе Интернет-площадок разного характера, обеспечивающих «встречу умов» сквозь национальные и даже временные границы. Литература и кинематограф плотно вплетены в живую ткань современной мысли, для которой гипертекстовость стала нормой. Собственно, сам трансгуманизм начинался с фантастических рассказов Р. Эттингера и связи с фантастикой не терял никогда². Весьма любопытной представляется роль фантастического жанра «киберпанк» становлении идей трансгуманизма.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 12-03-00118.

² Обзор некоторых кинематографических произведений трансгуманистической направленности см. в: Дыдров А.А., Пеннер Р.В. Свобода человека и человекоподобных существ (на материале фантастических литературных и аудиовизуальных произведений) // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2013. №1. С. 87-91.

В других работах мы показывали фрагментарность и вторичность (на фоне антропологии и этики) социальной тематики в «доктринальном» трансгуманизме¹. Действительно, на наш взгляд, социальное мышление течения было реализовано преимущественно в литературных формах киберпанка, реализовано как созданий *дистопий*. Дистопия – весьма полемичный термин, который обычно используют для обозначения модели общества, занимающей промежуточное положение между утопией и антиутопией. В.А. Чаликова считает, что дистопия ближе к реалистической сатире, всегда обладающей позитивным началом, а антиутопия – к модернистской, негативистской и отчужденной, к «черному роману»². Действительно, дистопия предполагает определенный реализм, поскольку изображает ближайшее будущее, и, тем самым, снижает антиутопическое разрушение идеального социума. В этой связи Г.С. Морсон опережает дистопию как текст, осуществляющий критику утопического общества, показывая, как утопические его черты оборачиваются плохой стороной, в отличие от антиутопии, т.е. текста, отрицающего саму возможность построения утопического общества³.

Однако позволим себе частично не согласиться с В.А. Чаликовой: тема отчуждения и «ночи» близка дистопии. Как отмечает А. Чанцев, «дистопические сюжеты в литературе становятся распространенными в эпохи, когда в обществе утверждается мысль, что существующая ситуация утвердилась надолго и имеет явную тенденцию лишь ухудшаться в будущем, а людей не покидает ощущение отчуждения от участия в истории»⁴. Баланс отчуждения и реализма приближает мир дистопии к читателю, обеспечивает достоверность его восприятия за счет трезвости изображения. Дистопия изображает «победу сил разума над силами добра» с точки зрения социализированного индивида, прочно вписанного в контекст окружающих его социальных практик. Герой дистопии временами проклинает подлость своего мира, но стремится обращать его себе во благо. В целом дистопия все чаще трактуется как промежуточная форма между утопией и антиутопией: «Под дистопией мы понимаем модус эстетического сознания, равно отрицающий утопию и антиутопию. С одной стороны, дистопию можно понимать как состояние тотального разочарования... с другой стороны, именно дистопия (как фабрика антиутопий) предлагает более трезвый взгляд, намечая пути обновления парадигм»⁵.

Киберпанк – (англ. *cyberpunk*, от слов *cybernetics* – кибернетика и *punk* – отребье, панк) – поджанр научной фантастики, описывающий мир недалёкого будущего, в котором высокое технологическое развитие соседствует с глубоким социальным расстройством, нищетой, бесправием, уличной анархией в городских трущобах⁶. Самое краткое определение киберпанка принадлежит Г.Дозуа: «High tech. Low life» (Высо-

¹ См.: Рыбаков О.Ю., Тихонова С.В. Проблема отчуждения в социальной философии раннего трансгуманизма // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2012. №5(44). С. 196-200 ; Тихонова С.В. Эволюция нормы в философии трансгуманизма // Мир человека: нормативное измерение – 3. Рациональность и легитимность: Сборник трудов международной научной конференции (Саратов, 13-15 июня 2013 г.). Саратов: КУБиК, 2013. С. 139-144.

² Чаликова В.А. Предисловие // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С.10.

³ Морсон Г.С. Границы жанра // Утопия и утопическое мышление. М., 1991. С. 243.

⁴ Чанцев А. Фабрика антиутопий: дистопический дискурс в российской литературе середины 2000-х. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/86/cha16.html> (дата обращения 30.06.2013).

⁵ Шакиров С.М. Трансформация дискурса литературной критики // Вестник Челябинского государственного университета. 2-13. №2. С. 164/

⁶ Киберпанк // Русская энциклопедия «Традиция». URL: <http://tradition.ru.org/wiki/%D0%9A%D0%B8%D0%B1%D0%B5%D1%80%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%BA> (дата обращения 30.06.2013).

кие технологии и жалкая жизнь)¹. Киберпанк активно использует традиционно трансгуманистические тренды для создания своих миров. В первую очередь, к ним относятся искусственный интеллект и кибернетические технологии, обеспечивающие применением им людям сверхспособности. Во вторую – космическая экспансия, чудеса реанимации и гериатрии, иммортализм.

Д.В. Кобленкова описывает типичную для киберпанка картину: «это вовсе не человек, погруженный взглядом и мыслями в монитор, а человекомашинный интерфейс, самостоятельная жизнь сложнейших компьютерных систем, суперинтеллектов, вытесняющих человека “естественного” и замещающего его “человеком программируемым”»². Киберпанк предложил образ сети, основанной на виртуальной реальности. У. Гибсон подчеркивал, что не предсказывал появления Интернета, поскольку сеть его романов предполагает подключение пользователей прямо через нервную систему. Интерфейс машина-мозг предполагает не только автономность виртуального мира, но и его полноценный онтологический статус: его можно использовать как техническое средство, но, по сути, он является альтернативной средой обитания.

Итак, киберпанк моделирует социальные миры, в которых акцентируется бурное развитие информационных технологий и кибернетики в условиях глубоко социального упадка. Техноуар – визитная карточка киберпанка, описывающего социальные отношения в модусах пессимизма, недоверия и цинизма. Мрачная атмосфера циничного фатализма и пессимизма, размывающая грань между героем и антигероем, криминальная канва сюжета, вечная ночь городских лабиринтов и не знающих солнечного света хитросплетений Сетей, урбанистический реализм стилистически обеспечивают возведение социального отчуждения в ранг нормы. Персонажи киберпанка – всегда маргиналы, наемные убийцы, частные детективы, проститутки, подростки, сутенеры, девианты всех мастей. Даже мифологема матери подвергается снижению.

Мотивы нуара сами по себе делают естественным появление в киберпанке мистических линий. Важно отметить, что для смежных для киберпанка жанров (стимпанк, технофэнтези и проч.) характерно аксиоматическое смешение техники и магии. Описание достижений хайтека, коль скоро речь идет о еще несуществующих технологиях, строится на описании их результата, и здесь открывается безграничные перспективы для сближения технического и магического. Впрочем, новейшие достижения прогресса всегда остаются черным ящиком для обычных пользователей. «Технические куски моих книг – самые шаткие элементы повествования, потому что технологии – фигня. Я об этом пишу как могу изящнее, чтобы у читателя возникло ощущение, что он в руках автора, который что-то знает»³.

Появление зловещего навязчивого присутствия («Схизматрица», Б. Стрелинг) в абсолютно искусственных объемах орбитальных городов, колдунов Вуду во всемирной сети («Граф Ноль» У. Гибсон) закономерно, поскольку конкретизирует метафору искусственного. Мастера киберпанка иногда предлагают и рациональную основу мистических событий, но рациональное объяснение в тексте не противостоит мистическому опыту, не вытесняет и не разрушает его. Метафизический и физический модулы пребывают в едином топосе, обеспечивая *глубину* и многомерность миру дисто-

¹ См.: Киберпанк 1980: Модель для сборки. URL: <http://www.mirf.ru/Articles/print197.html> (дата обращения 30.06.2013).

² Кобленкова Д.В. Роман-дистопия П.К. Ершильда «Охота на свиней» в контексте социально-этических дискуссий в шведской прозе XX века // Вестник Алтайской государственной педагогической академии. 2012. № 11-12. С. 88.

³ Гибсон У. Цит. по: Киберпанк 1980: Модель для сборки. URL: <http://www.mirf.ru/Articles/print197.html> (дата обращения 30.06.2013).

пии. Техника позволяет человеку обособиться от мира природы и вести *противоестественную* жизнь, для которой пребывание под открытым небом Земли – всегда вынужденная мера. Мистика возвращает человеку *естественность* в любых внешних и внутренних условиях, обосновывая *гуманизм* киберпанка, сохраняющего человеческое даже в эру технологической сингулярности.

Однако мистика в мирах киберпанка отнюдь не является поверхностно-декоративной, с ней связаны смысловые, центральные точки сюжета. Казалось бы, они приводят отношения киберпанка и трансгуманизма к неразрешимому противоречию. Трансгуманизм практически во всех версиях противопоставляет себя религии и мистике, отрицая религиозный характер своих идей: «Трансгуманизм точно не является культом; он не удовлетворяет ни одному из критериев культа, принятых Сетью осведомления о культах (Cult Awareness Network, больше не функционирует) и другими подобными организациями. Трансгуманизм не является и религией, хотя он и выполняет некоторые функции, которые традиционно люди возлагали на религию. Трансгуманизм предлагает понимание смысла и целей существования, а также идею о том, что люди могут достигнуть большего, чем мы имеем сегодня»¹.

Еще Макс Мор однозначно оценивал религию как бремя для продвижения по пути человеческих возможностей: «религия действует как энтропическая сила, противостоящая нашему продвижению в трансчеловечество и нашему будущему в качестве постлюдей»² (перевод мой – С.Т.). Если телеологические компоненты религий, отводящие человеку в великом божественном плане ведущую роль, получали одобрение со стороны трансгуманистов, то вера, догматизм, иррационализм, идеологический авторитаризм и застой ими однозначно связывались с существованием религий. «Пассионарная» рациональная натуралистическая философия трансгуманизма, обеспечивающая человеку позитивный смысл процесса самоконструирования, не совместима с мистическими исканиями.

Мистика ночи vs рацио дня – такова полярность киберпанка и трансгуманизма. Тем не менее, отмеченное противоречие снимается очень легко при обращении к анализу функции, выполняемой мистикой в мирах киберпанка. Мистика – это инструмент *очеловечивания* постчеловеческих миров. Дистопии киберпанка слишком сложны для рациональной интерпретации. Так, гибсоновская сеть – это не линейный выход на новый уровень развития, но способ сращения сознания и мира, вбирания второго в первое. Сверхсложный социальный мир киберпанка требует архаичных маркеров для создания внятной картины мира – именно эти маркеры продуцируются мистикой. Вырастая на синтезе технократизма и иррационализма, она становится основой нового образа, или скорее способа жизни, рисуемого киберпанком.

Показательно, что аналогичную фазу развития проходил в своем развитии и реальный Интернет. Осваиваясь в пространстве Интернета, люди испытывают влияние флоу-эффекта (от англ. *flow* – «поток», «течение»; по терминологии Ф. Хэммита³). Речь идет о чувстве единства с машиной, заставляющем людей работать с ней целыми днями. Когда пользователь преодолевает барьер обучения, тогда то, что было трудным и отнимало массу времени, теперь настолько приятно и просто в обращении, что становится второй натурой.

¹ FAQ по трансгуманизму // Официальный сайт Российского трансгуманистического движения. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/6/93> (дата обращения: 10.07.2012).

² More M. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy // <http://www.maxmore.com/transhum.htm> (дата обращения: 11.07.12).

³ См.: Hammet. F. Virtual reality. N.Y., 1993.

Техническое средство, как, впрочем, и техника вообще воспринимается (превращается?) в магический инструмент¹, расширяющий личностное пространство до невероятных пределов. Действие в нем нерационально, как минимум интуитивно – субъект чувствует и предчувствует поведение среды. Этот антропологический опыт в начале 2000-х концептуализирован в термине «кибершаманизм» – экспериментальном понятии, устанавливающем параллели между глубинным погружением в виртуальный мир и экстатическими путешествиями традиционного шаманизма². Способность «чувствовать» компьютер и пространство Сети, воспринимать их «энергии» на уровне тела позволяет пользователю стать «больше, чем» просто пользователь, решить «сверхъестественным» способом те задачи, которые для обычного пользователя неразрешимы.

Кибершаман способен исправить сложные проблемы с компьютером «по чудесному наитию», развивает со временем чутье именно на «те» сайты, благодаря чему самая сложно доступная информация в Интернете находится «не знаю как», но очень быстро; способен интуитивно «увидеть через Интернет» реального человека при минимуме доступной информации. Он испытывает чувство бесконечности при выходе в Интернет, осязаемо действующее на сознание, и переживает этот выход как расширение своей нервной системы до бесконечных пределов.

Таким образом, мистика в социальных дистопиях киберпанка выполняет базовую инструментальную функцию очеловечивания постчеловеческого будущего, обеспечивая чувственное и эмоциональное переживания единства человека и мира. С социологической точки зрения этот объект интересен тем, что наглядно демонстрирует интуитивно-прогностические интенции общественного сознания, потенциал и возможные направления реального социального действия.

Чурсанов С.А.
(Москва, ПСТГУ)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Ключевые слова: христианская антропология, дедуктивный метод, индуктивный метод, образ Божий, подобие Божие, социальные образы Троицы, межличностные отношения, образ Христа, человеческая природа, человеческая личность.

Chursanov S.A.

METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF COOPERATION BETWEEN ORTHODOX THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY AND CONTEMPORARY SOCIAL SCIENCES

Keywords: Christian anthropology, deductive method, inductive method, image of God, likeness of God, social images of Trinity, interpersonal relations, image of Christ, human nature, human person.

Административное, информационное и экономическое единство церковного управления обеспечивается православным вероучением, в рамках которого на осно-

¹ См.: Ионин Л. Новая магическая эпоха // Постмодерн – новая магическая эпоха. Харьков, 2002.

² Тетерин С. Электро Утопия: мистики и художники в киберпространстве. URL: <http://lib.ru/URIKOVA/TETERIN/eutopia.txt> (Дата обращения 30.06.2013).

вании Священного Писания, ключевых богословских учений и других форм Священного Предания может быть сформирована богословски обоснованная модель совершенного человека и совершенных межчеловеческих отношений. Исходя из этой богословской модели и должны формироваться административные, информационные и экономические аспекты жизни Церкви. При этом непосредственное решение теоретических и практических вопросов церковного управления требует обращения как к православному богословию¹ и христианским социальным наукам, так и к современным светским гуманитарным исследованиям. Особую актуальность приобретают, поэтому, методологические аспекты налаживания междисциплинарного взаимодействия православного богословия и целого комплекса взаимосвязанных социальных наук.

В самом деле, в содержательно-методологическом пространстве современных российских социальных наук можно различить три бурно развивающиеся сферы. В их число входят многообразные светские гуманитарные дисциплины и междисциплинарные школы, православное богословие, представленное здесь в первую очередь богословской антропологией, а также христианская психология, социология, культурология и другие социальные науки, опирающиеся на богословское понимание человека. Каждая из этих научных сфер изучает и характеризует различные аспекты человека и межчеловеческих отношений. В каждой из них ставятся и решаются различные научные задачи. В свою очередь, различие предметов и задач неминуемо ведет к существенным методологическим особенностям. Не удивительно, что в результате при решении вопросов обеспечения учительного, административного, информационного и экономического единства церковного управления приходится учитывать разнообразные массивы фактических данных, их многочисленные интерпретации, а также множество теорий и следующих из них практических рекомендаций.

В этой ситуации становится очевидной актуальность выработки методологических принципов взаимодействия всех названных научных сфер. Решение именно этой задачи позволит не только содержательно и методологически обогатить каждую из них, но и, в конечном счете, будет способствовать формированию более полного интегрального видения человека, гуманитарных проблем и путей их эффективного богословски обоснованного решения.

Надежную предпосылку для решения сформулированной задачи составляет то особое место, которое в рассматриваемых сферах социальных наук занимает человек. Именно человек как единый предмет изучения связывает богословскую антропологию с христианскими и светскими социальными науками, обеспечивая их взаимную заинтересованность.

Первая часть настоящей статьи сосредоточена на выявлении основных методологических линий налаживания взаимодействия православного богословия, христианских социальных наук и современной светской гуманитаристики. Здесь же выделяются ожидаемые научные результаты такого взаимодействия. *Во второй части* статьи рассмотрены те раскрываемые в православной богословской антропологии аспекты понимания человека как *образа Божия*, которые образуют предпосланную онтологическую основу для формирования и оптимизации частных специализированных антропологических моделей христианских социальных наук. Именно это онтологическое видение определяет христианское понимание совершенных межчеловеческих отношений и обеспечивает возможность выработки административных, информационных и экономических методов церковного управления, сочетающих богословскую

¹ В настоящей статье слово богословие, являющееся калькой, то есть поморфемным переводом греческого слова θεολογία, и слово теология, представляющее собой результат транслитерации, то есть побуквенной передачи этого же греческого слова, используются как синонимы.

обоснованность с широким использованием достижений современных светских социальных наук.

1. Богословская модель совершенных межчеловеческих отношений в методологии взаимодействия православной антропологии, христианских социальных наук и светской гуманитаристики

Бог понимается человеком как высшее предельно совершенное существо, как абсолют. Поэтому именно понимание Бога задает для человека понимание высшего совершенства. В свою очередь, понимание высшего совершенства имеет определяющее значение для всего мировоззрения человека, включая не только восприятие Бога и отношений с Ним, но и сферу межчеловеческих отношений, а также отношений с окружающим безличным миром.

В православном богословском понимании глубинное познание Бога возможно только в состоянии полноты личной обращенности к Нему, предполагающей свободное вверение Ему всего человеческого бытия. Эта полнота личной обращенности ведет к непосредственному общению с Богом, выражающемуся в восприятии Божественных *действий*, или *энергий*. Такая полнота богопознания становится доступной человеку только через опытное вхождение в таинственную жизнь Церкви как Тела Христова. Ее достижение означает обретение человеком высшего совершенства. Это состояние высшего совершенства носит сверхъестественный характер и поэтому не может быть исчерпывающе охарактеризовано не только рационально-понятийными, но и любыми другими словесными средствами.

Вместе с тем, при всей ограниченности своих возможностей именно рационально-понятийное богословское выражение опыта высшего совершенства позволяет прояснить ключевые аспекты православного понимания Бога, человека и межчеловеческих отношений для всех тех, кто не имеет глубинного опыта богообщения или причащен ему не в полной мере и не во всех планах. Решение задачи терминологически определенного логически упорядоченного выражения основных аспектов высшего богословского ведения берет на себя теология как систематическая научная дисциплина.

Что касается вопросов взаимодействия богословия и социальных наук, то в деле их разрешения на передний план выходит православная богословская антропология. Как и другие систематические теологические научные дисциплины, она носит преимущественно *дедуктивный характер*. Магистральные линии богословского видения человека выводятся в ней из трех основных источников – из Священного Писания, из святоотеческих свидетельств, выражающих высший христианский опыт пребывания в единстве с Божественными Лицами и человеческими личностями, и из основополагающих догматических учений¹.

При этом светские социальные науки изучают человека и общество в их эмпирически наблюдаемом состоянии и преимущественно опираются, поэтому, на индуктивный методологический подход. В контексте выявления методологических оснований для взаимодействия богословской антропологии и христианских социальных наук в качестве существенной характеристики этой индуктивной методологии может

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 87; Он же. Кафолическое сознание: Антропологическое приложение догмата Церкви / Пер. с фр. В. А. Решиковой // Он же. Богословие и боговидение: Сборник статей / Под общ. ред. В. Пислякова. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. С. 570; Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1999. С. 71; Он же. Таинство христианской жизни. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 91; Иоанн (Зизиюлас), митр. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкера. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. С. 180-181, 227-229.

быть выделена установка на накопление и систематизацию фактов, относящихся к деятельности, реакциям и другим внешним проявлениям человека, с последующими теоретическими обобщениями и попытками выведения закономерностей, которым подчинены различные стороны человеческой жизни.

Однако согласно православному вероучению после грехопадения человек пребывает в сложном состоянии, в значительной степени определяемом различными проявлениями греха как ориентации на мотивы, цели и ценности, не связанные с устремленностью к Богу. То, что в современных светских административных, информационных и экономических теориях, концепциях и практиках существует устойчивая тенденция принимать за норму именно это эмпирически наблюдаемое состояние человека, делает их в богословском понимании неизбежно односторонними, а зачастую и противостоящими христианскому видению совершенства.

Вместе с тем, методологические особенности богословской антропологии и христианских социальных наук не исключают возможность их взаимодействия. В самом деле, с одной стороны, для методологических парадигм светских социальных наук характерна метафизическая содержательная основа, не выводимая ни из каких наблюдений и фактов, проявляющаяся уже на этапе отбора и описания эмпирических реалий и оказывающая заметное влияние на результаты научной работы. С другой стороны, данные об особенностях состояния, самопонимания и ценностно-мотивационной сферы представителей современной культурно-исторической эпохи имеют существенное значение как для богословской антропологии и христианских социальных наук в целом, так и для действенного решения задач церковного управления, в частности.

С целью прояснения методологических оснований взаимодействия богословской антропологии, христианских социальных наук и светской гуманитаристики полезно остановиться на тех первоочередных направлениях, которые предстоит реализовать в каждой из этих научных сфер, а также на ожидаемых значимых научных результатах, оправдывающих затраченные усилия. Ключевые аспекты предстоящей работы и ее возможные базовые результаты приведены в таблице «Актуальные направления и ожидаемые результаты научной работы по углублению взаимодействия православной богословской антропологии, христианских социальных наук и светской гуманитаристики».

Таблица. Актуальные направления и ожидаемые результаты научной работы по углублению взаимодействия православной богословской антропологии, христианских социальных наук и светской гуманитаристики

Научные сферы	Богословская антропология	Христианские социальные науки	Светские социальные науки
Актуальные направления научной работы	Выработка и формализованное описание богословской модели совершенных межчеловеческих отношений	Выработка специализированных антропологических моделей, основанных на богословской модели совершенных межчеловеческих отношений Прояснение метафизического видения человека, предполагаемого светскими социальными концепциями и практиками	
Ожидаемые результаты	Лучшее понимание современного состояния человека и общества	Богословская обоснованность решения гуманитарных задач	Восполнение теоретических моделей и практических методик за счет соотнесенности с христианскими социальными науками

В самом деле, с целью создания предпосылок для успешного взаимодействия *богословской антропологии* с христианскими и светскими социальными науками содержание православного понимания совершенного человека и совершенных межчеловеческих отношений должно быть выражено в формализованных категориях, доступных восприятию широкого круга адресатов, владеющих базовым понятийно-терминологическим аппаратом современной гуманитаристики. В этом контексте именно *доступность* выражения предпосланных богословских основ, методов и полученных результатов становится для богословской антропологии одной из важных методологических ценностей¹.

Основываясь на модели совершенных межчеловеческих отношений, сформированной в богословской антропологии, представители *христианских социальных наук* получают возможность создавать такие специализированные антропологические модели, нацеленные на решение частных теоретических научных задач и практических гуманитарных проблем, которые отвечали бы критериям *богословской обоснованности* и *доступности*.

Следующая научная задача, решение которой позволяет заложить надежную основу для взаимодействия христианских социальных наук с разнообразными светскими научными школами, заключается в прояснении предпосланного метафизического видения, стоящего за светскими социальными концепциями и практиками. Решение этой задачи предполагает совместные усилия представителей *христианских и светских социальных наук*.

В результате междисциплинарного взаимодействия, делающегося возможным при решении перечисленных научно-методологических задач, *православная антропология* и *христианские социальные науки* обретают возможность черпать из современной светской гуманитаристики фактические материалы, примеры рефлексивных языковых практик, а также теоретические обобщения, позволяющие выявлять особенности ценностной, мотивационной и деятельностной сфер, характерные для человека нынешней культурно-исторической эпохи. Именно прояснение и учет этих особенностей дает возможность целенаправленно богословски обоснованно отбирать и совершенствовать административные, информационные и экономические методы, позволяющие эффективно взаимодействовать с политическими, коммерческими, общественными и другими светскими структурами и объединениями, способствуя, при этом, решению главной задачи церковного управления, заключающейся в содействии христианскому росту человека через его как можно более полное вхождение в жизнь Церкви.

Что касается светских социальных наук, то, как результат описанной методологии взаимодействия с богословской антропологией и христианскими гуманитарными дисциплинами, их представители получают возможность, обращаясь к христианскому видению совершенного человека и совершенных межчеловеческих отношений, восполнять свои теоретические модели и практические методики. Немаловажное значение для различных направлений светской гуманитаристики имеет и прояснение собственных предпосланных метафизических представлений, необходимое для успешного взаимодействия с богословской антропологией и христианскими социальными науками. Этот научный результат может оказаться тем более важным, что в отличие от богословской антропологии в светском научном мире как сами предпосланные метафизические представления, так и их происхождение часто остаются недостаточно осознанными и продуманными.

¹ Иоанн (Зизиулас), митр. Общине и инаковость. С. 229; John (Zizioulas), metr. The Eucharistic Communion and the World / Ed. L. B. Tallon. Edinburgh: T&T Clark, 2011. P. 174.

2. Богословское понимание образа Божия в человеке как предпосланная онтологическая основа православной антропологии и христианских социальных наук

Узловое положение в православной богословской антропологии занимает учение о человеке как *образе и подобии Божиим*¹. Именно оно позволяет укоренить антропологию в основополагающих разделах православного богословия – *триадологии* и *христологии*, а также представить ключевые характеристики христианского видения человека в форме, доступной для восприятия современными гуманитариями и подходящей для сопоставления с антропологическими моделями социальных наук. Прояснение христианского понимания образа Божия необходимо предполагает обращение к учению о Самом Боге и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу. В конечном счете, образ Божий в человеке не может быть исчерпывающе выражен рационально-понятийными средствами в силу невозможности полного постижения Первообраза, то есть Бога².

В различных проблемных контекстах православной антропологии человек как образ Божий рассматривается во множестве взаимосвязанных аспектов. Выявление богословских оснований христианского понимания человека и межчеловеческих отношений требует обстоятельного рассмотрения различных направлений характеристики образа Божия. При этом в православной гуманитаристике важно опираться на такой методологический подход, при котором эти направления воспринимаются не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие.

В богословской антропологии ряд православных авторов проводят различие между понятиями *образа* и *подобия Божия*. Под *образом Божиим* они предлагают понимать то, что *дано* человеку и неотъемлемо от него, а под *подобием* – то, что человеку *задано*, то, чего человек призван достичь, раскрывая и актуализируя образ Божий в своих отношениях с Богом и в межчеловеческих отношениях на протяжении всей своей жизни³.

В контексте решения задачи формализованного представления основных аспектов богословского понимания человека для сопоставления с антропологическими моделями современных социальных наук понятие *подобия* Божия позволяет сосредоточить внимание на телеологических аспектах человеческой жизни, на богословских критериях совершенства человека и общества.

2.1. Образ Божий как человеческие сообщества

Решая задачу систематически упорядоченного представления основных положений православной антропологии, нацеленного на взаимодействие с современными социальными науками, удобно начать с так называемых *социальных* пониманий образа Божия. Согласно данному богословскому подходу образ Божий в человеке понимается как образ Пресвятой Троицы, выражающийся в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении⁴. В русле *социальных* пониманий

¹ Быт. 1: 26-27; 5: 1; 9: 6; Прем. 2: 23; Сир. 17: 1-13; Иак. 3: 9; 1 Кор. 11: 7; Кол. 3: 8-10; Еф. 4: 24. Ср.: Пс. 81: 6; Мф. 5: 48; Ин. 10: 34-35; 1 Ин. 4: 17; Еф. 3: 14-15; 5: 1.

² Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 109-110.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 95; Мейендорф Иоанн, протоиер. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 200-201; Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. С. 226-227; Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985. С. 109; Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 296; John (Zizioulas), metr. Lectures in Christian Dogmatics / Ed. D. H. Knight. Edinburgh: T&T Clark, 2008. P. 95.

⁴ Григорий Богослов, свт. Собрание творений. В 2 т. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 153, 334-335, 344; Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 2. С. 532.

образа Божия человеческие личности рассматриваются как приближающиеся к богоподобию по мере единения в целеполагании, реализации разного рода совместных проектов, взаимопомощи и во всех других формах общения, способствующих совершенствованию в христианской любви.

Именно таким пониманием образа Божия уделяют особое внимание, обращаясь к рассмотрению социальных реалий человеческой жизни, такие ведущие православные богословы XX–XXI веков, как В. Н. Лосский¹, священник Думитру Станилоэ², архимандрит Софроний (Сахаров)³, епископ Каллист (Уэр)⁴, митрополит Иоанн (Зизиулас)⁵ и многие другие авторы⁶.

В самом деле, на всем протяжении человеческой истории как в философии и социальных науках, так и в обыденном сознании межличностное единство выступает в качестве одной из самых устойчивых ценностей. Поэтому для православной антропологии и христианских социальных наук особое значение приобретает формулирование и прояснение богословского понимания совершенного межчеловеческого единства. Именно формализованное представление христианского понимания совершенного межчеловеческого единства делает возможным богословски аргументированное совершенствование административных, информационных и экономических аспектов церковного управления.

В православной богословской антропологии основа христианского понимания совершенного единства человеческих личностей по образу единства Божественных Лиц может быть задана следующими **четырьмя ключевыми принципами**.

Первый из них заключается в том, что человеческое единство по образу Отца, Сына и Святого Духа представляет собой *единство различных*, характеризующееся тем, что составляющие его люди пребывают в своей уникальности, никоим образом не поглощаясь, не сливаясь и не нивелируясь. Более того, в богословском понимании именно единение с Богом и людьми составляет необходимое условие достижения каждым человеком предельной полноты бытия, немислимой без раскрытия его свободы, неповторимости и творческого потенциала.

Данный богословский принцип дает возможность выявить в теоретических концепциях и практических решениях, предлагаемых в светских социальных науках, два основных направления отхода от православного понимания человека как образа Божия, которые можно обобщенно назвать *пантеистическим* и *индивидуалистическим*. В антропологическом контексте в качестве определяющей характеристики *пантеистического* видения удобно выделить идею необходимой природной связи человека с разного рода высшими обезличенными ценностями, принципами, законами и целями, неизбежно ведущую к представлениям о детерминированности и стереотипности людей и межчеловеческих отношений. Что касается *индивидуалистического* мировоззрения, то в христианской антропологии его можно определить через характерную

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 95.

² Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Trans. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline (Massachusetts): Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. 245-280.

³ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. С. 59-60, 85-90, 97; Он же. О молитве: Сборник статей. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003. С. 155.

⁴ Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. С. 245, 239-240, 248-249; Он же. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110-123.

⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 13; Он же. Общение и инаковость. С. 5-6, 88-89.

⁶ Иларион (Троицкий), свмч. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение, 2000. С. 407-431; Harrison N. V. Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347-364.

установку на возможно более полное автономное развитие каждого отдельного человека, выражающееся в совершенствовании интеллектуальных, эстетических, волевых, физических и любых других качеств обособленной индивидуальной природы. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает стремление к присвоению власти, символических ценностей и материальных ресурсов, а также к повышению социального статуса.

Таким образом, с одной стороны, индивидуалистические установки на взаимное обособление людей как автономных индивидов противостоят пантеистическому мировоззрению, предполагающему поглощение каждого человека некой высшей целостностью, в пределе – безличным абсолютом. Однако, с другой стороны, восприятие человека как существа, исчерпывающегося своей природой, объединяет обе эти крайности. В индивидуалистическом образе мышления каждый человек понимается как индивид, то есть сводится к индивидуальности, определяемой частными природными характеристиками, в то время как в пантеистических мировоззренческих парадигмах человек оказывается поглощенным обезличенными природными стихиями и энергиями, а также социальными и культурными механизмами и ценностями¹. По причине этой глубинной родственности и в обыденном мировоззрении, и в антропологических моделях социальных наук пантеистические и индивидуалистические мотивы часто оказываются переплетенными самым причудливым образом. Одно из распространенных направлений такого переплетения заключается в обусловливании *индивидуальной* ценности человека его соответствием *обобщенным* социально-культурным идеалам. Именно ограниченность гуманитарного горизонта природными сторонами человека и его жизни в значительной мере объясняет также характерную восприимчивость носителей западноевропейских культур, традиционно тяготеющих к индивидуалистическим ценностям, к восточным нехристианским мировоззренческим парадигмам и даже культурам с их устойчивой пантеистической доминантой.

Богословская обоснованность наряду с удобством формального рационально-понятийного описания позволяют православным гуманитариям использовать в своей работе понимание совершенного социального единства как *единства различных* в качестве одного из узловых метафизических принципов. Опираясь на него, православные богословы, пастыри, экономисты и администраторы получают возможность выявлять и элиминировать элементы теоретических моделей и практических методик, связанные как с установками на взаимное индивидуалистическое обособление и противопоставление людей друг другу, так и на подчинение человека разного рода обезличенным социально-культурным критериям и стереотипам. Что касается светских исследователей, то для них сформулированный принцип *единства в различии* может составить эффективный методологический инструмент выявления и описания соотношения обширного массива культурологических и социально-психологических антропологических моделей с православным видением человека.

Второй богословский принцип, определяющий христианское понимание совершенного межчеловеческого единства по образу единства Божественных Лиц, выводится в православной антропологии из учения о *монархии*, или – в буквальном переводе с греческого – *единоначалии*, Отца. Согласно этому чрезвычайно важному для православной триадологии учению именно первое Божественное Лицо – Отец, рождающий Сына и изводящий Святого Духа, представляет собой единое ипостасное начало, или единую ипостасную причину² Пресвятой Троицы, конституирующую Божественные бытие как *единство в различии*.

¹ Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 276.

² Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 11-12; Он же. Общение и инаковость. С. 182-183, 216-217.

Во образ внутритроичной монархии Отца совершенное человеческое единство как *единство различных* в предельном понимании конституируется не *сущностью*, или *природой*, а *лицом*, или *ипостасью*¹. Ведь только как личность, сотворенная по образу Божественных Лиц и не исчерпываемая ни общечеловеческой природой, ни индивидуальными природными свойствами, человек способен в своих отношениях с другими людьми выйти за рамки трагической дихотомии *пантеизм-индивидуализм*. Богословский принцип *ипостасного начала* совершенного межчеловеческого единства означает ответственность каждого человека за весь спектр своих отношений и вносит, таким образом, весомый вклад в формирование этоса православного христианина.

Третий принцип, характеризующий совершенное социальное единство, следует из того богословского положения, что Каждое Божественное Лицо обладает всей полнотой Божественной природы. В христианской антропологии это богословское утверждение позволяет сформулировать принцип *природной полноты* человека, означающий, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность призвана в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринять даруемые ими Божественные энергии, а в общении с людьми – охватывать всю общечеловеческую природу².

В жизни каждого человека такая природная полнота достигается по мере одновременного совершенствования в двух направлениях. С одной стороны, это *кеносис*, или *истощение*, то есть использование всех ресурсов своей индивидуализированной природы в служении Божественным Лицам и человеческим личностям³. С другой стороны, человек призван воспринять все природное наполнение, сообщаемое ему Божественными Лицами и людьми⁴. В межчеловеческом общении такое *принятие* выражается и в *сострадании*, и в *сорадовании* окружающим, в вовлеченности в их жизненные обстоятельства, в конечном счете – в непосредственном переживании всего происходящего с ними⁵.

В христианской антропологии из этого принципа богословского понимания совершенного социального единства прежде всего делается вывод о важности преодоления индивидуалистических установок, ведущих к обособлению от окружающих и замкнутости в своем частном, и поэтому неизбежно ограниченном, внутреннем мире⁶. В сфере профессиональной деятельности человека рассматриваемый богословский принцип предполагает также превосходство формальной специализации, исключаяющей понимание места и значения своей деятельности в социальном целом с характерными для него целями, структурой отношений, формами и содержанием общения⁷.

В христианской педагогике данный богословский принцип позволяет обосновать центральное место непрерывного образования, способствующего преодолению той фрагментированности кругозора, которая ведет к взаимному обособлению людей и даже к их противостоянию друг другу. При этом для православной образовательной системы из него следует особая важность синтетической методической установки, выражающейся, в частности, в придании особого статуса систематическому, библейскому и литургическому богословию, в конечном счете, – всему блоку теологических

¹ Ин. 1: 12-13; Иак. 1: 18; 1 Петр. 1: 22-23; Рим. 9: 15-16; 1 Кор. 4: 15; Гал. 4: 19; Еф. 3: 14-15; Кол. 1: 20-21; Тит. 1: 4; Флм. 1: 10.

² Софроний (Сахаров), архим. О молитве. С. 66.

³ Мф. 10: 39; 16: 25; Мк. 8: 35; Лк. 9: 24; 17: 33; Ин. 12: 25; Деян. 20: 24; 2 Кор. 9: 18-22; 11: 2-28, 30; 12: 15; Кол. 1: 24; Откр. 12: 11.

⁴ Иер. 9: 23-24; 2 Кор. 6: 3-12; 12: 9-10; Флп. 4: 15. См. также: Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 96, 190-191.

⁵ 2 Кор. 7: 3-4; 11: 29.

⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 137-138.

⁷ Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 279-280.

дисциплин, а также философским, филологическим, культурологическим и другим интегрирующим курсам. Одна из важных методических задач, решению которой призвано способствовать включение в образовательные программы этих фундаментальных системообразующих дисциплин, заключается в формировании широкого мировоззренческого контекста, позволяющего учащимся осознанно воспринимать и многоаспектно структурировать частные курсы, связанные со специализацией, учитывающей индивидуальные способности и интересы.

Согласно **четвертому** принципу, по образу распространения нетварных Божественных энергий Отцом, Сыном и Святым Духом вне Божественной непреступной сущности различные аспекты полноты бытия, обретаемой в совершенном межчеловеческом единстве, распространяются человеческими личностями на всех окружающих, в конечном счете – на весь мир, вовлекаемый в их общение¹.

В деятельности и богословских, и светских научных сообществ эта характеристика совершенного единства предполагает решительную установку на распространение как теоретических наработок, так и опыта их практической реализации. В социальных науках эта характерная черта совершенного единства может выражаться в пристальном внимании к значению благотворительности и непосредственной помощи окружающим для достижения более высокого качества жизни через более глубокое восприятие и переживание бытия в межчеловеческом общении.

Четыре названных принципа богословского понимания совершенного единства формируют одну из ценностных осей христианских социальных наук, означающую, в частности, что чем в меньшей степени человеческое общение носит юридически или организационно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени оно опосредовано какой бы то ни было общей природной, социально-культурной или экономической мотивацией и заинтересованностью, подчинено безличным критериям эффективности, тем в большей степени оно может пониматься как приближающееся к полноте единства, характерной для свободного внутритроичного общения Божественных Лиц².

Вместе с тем, один из неизбежных трагических аспектов реальности, ставший характерным для человеческой жизни после обособления от Бога, заключается в том, что вне высших подвижнических форм бытия человека в Церкви никакая совместная деятельность невозможна без обезличенной дисциплины, определяемой организационной структурой и предполагающей внешнее принуждение человека³. В этой ситуации актуальной задачей православной антропологии и православных социальных наук становится выработка гибких моделей дисциплинарного регулирования и администрирования, позволяющих минимизировать риск возникновения затруднений в приближении людей к совершенному социальному единству⁴.

2.2. Образ Божий как жизнь по образу Христа

Согласно следующей исключительно важной для православной антропологии богословской линии человек понимается как образ Воплотившегося Сына Божия – Богочеловека Иисуса Христа⁵. Второе Лицо Пресвятой Троицы, Сын, Господь Иисус Христос понимается в православном богословии как совершенный образ Отца⁶. Восприняв человеческую природу, Он являет в полноте бескорыстного служения и люб-

¹ Рим. 8: 19-23.

² Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 38-39, 42-43; Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 130.

³ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непокоримое. С. 177-178.

⁴ John (Zizioulas), metr. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / Ed. Fr. Gregory Edwards. Alhambra (California): Sebastian Press, 2010. P. 170-176; 410-413.

⁵ Рим. 8: 29; 1 Кор. 15: 47-49; 2 Кор. 3: 18; Неллас П. Обожение: Основы и перспективы православной антропологии / Пер. с англ. Н. Б. Ларионова. М.: Никея, 2011. С. 20-48.

⁶ 2 Кор. 4: 4; Кол. 1: 15; Евр. 1: 3.

ви в общении с человеческими личностями¹ тот же совершенный *образ бытия*, который характерен для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Полнота общения с Богом, свойственная этому совершенному образу бытия, следует из непоколебимой устремленности Христа к Отцу².

Таким образом, Христос дает человеку абсолютный пример совершенного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц³. Более того, Он открывает для человеческих личностей возможность осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Лиц Божественных⁴. Обретение этого совершенного образа бытия представляет собой актуализацию *образа Божия*, по которому человек сотворен, или, другими словами, обретение человеком *подобия Божия*⁵. В богословской антропологии и христианских социальных науках такое понимание образа Божия позволяет рассматривать всю жизнь Христа, все Его слова и действия в качестве примера абсолютного совершенства, к достижению которого призван каждый человек⁶.

Будучи образом Сына, или Слова, человек часто характеризуется в православной антропологии как существо *словесное*. Именно словесность отличает человека от животных и делает для него возможным познание Отца через Его Слово⁷.

По своей значимости для антропологических моделей социальных наук выделяются три основных богословских значения слова «Логос».

Во-первых, в православном богословии слово «Логос» указывает на глубинный принцип упорядочивания, определяющий целостность чего бы то ни было. В богословском понимании именно Христос как вочеловечившийся Божественный Логос в Своем свободном, ничем не обусловленном служении, венчающемся Крестным подвигом, Воскресением и Вознесением, собирает сотворенный мир во всем его многообразии воедино и возглавляет его⁸. По образу этой всеохватности Божественного Логоса – Иисуса Христа каждый человек призван, реализуя уже затрагивавшийся в настоящей статье принцип *природной полноты*, задать единый целостный образ существования своей индивидуальной сложной природе, соучаствуя при этом в определении состояния всех тех сообществ, в деятельность которых он включается.

Во-вторых, слово «Логос» носит соотносительный характер, предполагая и произносящего, и воспринимающего. Таким образом, *словесность* как черта образа Божия делает возможным для человека разумный, целенаправленный, структурированный обращенностью к Богу, логически упорядоченный обмен опытом, идеями, мыслями, планами, навыками и другими содержательными аспектами внутреннего мира. Для богословской антропологии *словесность* оказывается, поэтому, ключевым средством выражения личностных отношений как в общении человека с Богом, так и в межчеловеческом общении.

Наконец, *в-третьих*, слово «Логос» указывает на разумность человека⁹. Значимость данной линии понимания образа Божия для богословской антропологии и хри-

¹ Мф. 20: 28; 26: 39, 42; Ин. 10: 11, 15; 15: 13; Рим. 5: 6-8; Еф. 5: 2.

² Ис. 49: 5; Ин. 4: 34; 5: 30; 6: 38; 8: 29; 14: 10, 31; 15: 10, 15; 17: 4, 8; Евр. 10: 7. См. также: Софроний (Сахаров), архим. О молитве. С. 156; Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 51-52.

³ Ин. 13: 34-35; 14: 6; 15: 12.

⁴ Мф. 5: 44-45, 48; Еф. 5: 1.

⁵ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 107; Он же. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 197-199; Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. С. 212-213.

⁶ Мф. 11: 29; Ин. 13: 15; 15: 12; 1 Ин. 2: 6; 3: 3; 4: 17; 1 Петр. 2: 21; Рим. 15: 5; Флп. 2: 5; Еф. 5: 2.

⁷ Афанасий Великий, свт. Творения: В 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. Т. 1. С. 186, 195, 204-205, 206.

⁸ Еф. 1: 10; Кол. 1: 17, 19-20; Флп. 2: 9-11; Евр. 1: 2-3. См. также: Афанасий Великий, свт. Указ. собр. Т. 1. С. 179-183.

⁹ 1 Петр. 2: 2; Рим. 12: 1.

стианских социальных наук определяется сосредоточением внимания на высших способностях человека и высших сферах человеческой деятельности, богословски мотивированная актуализация которых составляет одну из важных базовых задач православного администрирования. Более того, задача развития высших познавательных и творческих возможностей человека на всем протяжении его жизни в настоящее время занимает особое место в большинстве секулярных педагогических и психологических практик и теоретических разработок. Рассматриваемая группа пониманий образа Божия позволяет православным гуманитариям вносить свой аутентичный богословский вклад в решение данной задачи.

2.3. Образ Божий как личностность человека

Решая задачу формулирования интегрального учения об *образе Божиим*, ведущие православные богословы XX–XXI веков, сосредотачивают особое внимание на богословском понимании *человеческой личности*. По мысли *В. Н. Лосского*¹, *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*², *архимандрита Софрония (Сахарова)*³, *священника Думитру Станилоэ*⁴, *Христоса Яннараса*⁵, *митрополита Иоанна (Зизиуласа)*⁶ и других православных авторов⁷ наиболее полно и глубоко богословское понимание *образа Божия* может быть выражено через понятие *личностности человека*⁸.

В самом деле, по образу Второго Божественного Лица – Господа Иисуса Христа – каждая человеческая личность призвана задать своей человеческой природе образ бытия, следующий из безусловной установки на полноту отношений с Богом⁹. Такой образ бытия выражается в единении человеческих личностей в любви¹⁰ по образу единства в любви Лиц Божественных¹¹.

При этом именно установка на полноту личностных отношений и основанного на них общения, характерная для личностного образа бытия, позволяет задать такой антропологический контекст названным пониманиям образа Божия, который исключает возможность как индивидуалистических, так и пантеистических тенденций в его толкованиях. В христианских социальных науках характеристика богообразности человека как личностности дает, таким образом, возможность собрать воедино основные аспекты представленных богословских размышлений об образе Божиим, затрудняя, при этом, их обезличивающие механистические и индивидуалистические интерпретации.

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 91, 93–95; Он же. Догматическое богословие // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 242; Он же. Богословие образа / Пер. с фр. В. А. Решиковой // Он же. Богословие и боговидение. С. 316–317.

² Мейендорф Иоанн, прот. Указ соч. С. 204.

³ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 182, 238; Он же. Рождение в Царство Непокоримое. С. 24, 96.

⁴ Staniloae D. The Experience of God. Vol. 1. P. 130–134.

⁵ Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; Под ред. А. И. Кырлежева. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 95, 101–102; Он же. Избранное: Личность и эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; Под ред. А. И. Кырлежева. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. С. 138.

⁶ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 45–46, 51–52; Он же. Общение и инаковость. С. 121, 215–217, 223, 278, 323.

⁷ См., например: Филарет (Вахромеев), митр. Православное богословие в новом веке // Церковь и время. 2002. № 4 (21). С. 22.

⁸ Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2011. С. 133–153.

⁹ Мф. 11: 27; Ин. 3: 32–34; 6: 38–40, 57; 7: 28–29; 10: 11, 15; 14: 20–21, 23–26; 17: 8–9, 21–23.

¹⁰ Быт. 2: 18; Ин. 13: 34; 15: 12–13; 1 Петр. 1: 22; 1 Ин. 3: 11–23; 4: 21; 2 Кор. 13: 13; 1 Фес. 3: 12; 4: 9; 2 Фес. 1: 3.

¹¹ Ин. 3: 35; 10: 30; 14: 10–11; 1 Ин. 5: 7.

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ЭПОХА И ТРАДИЦИЯ

Нам выпало жить в пограничный исторический период. Мы находимся на переломе времен. И имеем возможность наблюдать переход от секулярной цивилизации, вскормленной идеалами Просвещения и завершающей свой жизненный цикл, к цивилизации постсекулярной, в рамках которой христианская нравственность и любовь к ближнему вновь могут стать важнейшими ориентирами для общества. Что значит этот переход в условиях так называемого «информационного» общества, которое Элвин Тоффлер, как известно, считал «третьей волной модернизации»?

Ни сам Тоффлер, ни его последователи не могли дать точный ответ на вопрос, как долго продлится этот период в развитии человечества. Например, канадский философ и социолог Маршалл Маклюэн дополнил концепцию информационного общества мотивом «войны икон», определив тем самым основное его состояние как состояние тотальной конкуренции, состояние информационной войны. Тот же Маклюэн создал универсальный образ «электронной деревни», в которую превратится городская цивилизация на этом этапе. Но вот вопрос: как долг век этой «электронной деревни»?

Сегодня становится все более очевидным, что электронная эра оказалась короче, чем можно было предполагать. И пора думать о том, каким будет мир после ее завершения. Сейчас мир переживает период, когда привычные идеи оказываются перевернутыми. Началась переоценка ценностей. Ведь обыватель, похоже, уже понял: информация конструирует смыслы, а вовсе не отражает реальность. Он видит это, наблюдая за кризисом в Европе, «бархатными» войнами на Ближнем востоке и за ростом антихристианских настроений в Старом и Новом свете.

«Триумф информации означает смерть политики», – сказал как-то французский социолог Пьер Бурдьё. Но так же он означает смерть многих других привычных нам вещей. Например, смерть искусства – мы видим это на примере Pussy Riot, создателей «Невинности мусульман» и всех, кто поверил, что провокация и художественная новация – это одно и то же. А также смерть демократии. Уже сегодня вместо привычного «источник информации» в обиход входят понятия «информационный коридор» и «инфофрейм». Рынок информации давно переключился с продвижения индивидуального продукта (идей, идеологий) на коллективное «вовлечение в корпоративный образ». Как любой рынок, он не терпит демпинга и подозрителен к непрофильным активам. Поэтому борьба с «неликвидными» фактами неизбежна. А то, что не показывают медиа, того в информационном обществе «не существует». Так возникает экран, закрывающий реальность.

Но сегодня нам необходимо встряхнуться и повернуться лицом к реальности. А она неутешительна. Мы видим конфликт цивилизаций, растущую пропасть между религией и секуляризмом, кризис европейской идентичности, крах мультикультурализма и вопиющую непрозрачность мировой экономики. Эти проблемы в обществе с информационной доминантой решить невозможно. Поэтому нам предстоит перезагрузка, смена приоритетов. Почему именно религия может и должна в этом помочь?

Во-первых, потому что, обращаясь к Богу, мы обращаемся к той последней, абсолютно достоверной реальности (более очевидной, чем глобальные конфликты), перед лицом которой фантомы «общества соблазна» и «общества спектакля» бледнеют и теряют всякую достоверность. Мнимые информационные реальности больше не могут служить опорой рассудку.

Во-вторых, потому что религия отстаивает право человека на прямое высказывание. Молитва, исповедь, покаяние, проповедь – эти личностные интенции не подвластны политтехнологиям и иным интеллектуальным клише информационного общества. Они находятся вне властных практик. Они возникают в ситуациях, когда человек не может и не хочет врать. Между тем, ложь сейчас становится все более опасной и все менее приемлемой.

В-третьих, потому что, уходя от информационных «пузырей», которые, подобно пузырям финансовым, заслоняют реальность, мы отказываемся от культов и фетишей радикального секуляризма. Отход этот может происходить только в одну сторону – в сторону моральных ценностей. А они в европейском сознании связаны в первую очередь с христианством.

На переломе

С одной стороны, лидеры Запада – независимо от отношения к религии – говорят о тупике нравственного релятивизма, рыночного фундаментализма, мультикультуралистской утопии и иных больных местах современности. Минувшим летом Европарламент вынес на обсуждение важнейший документ под названием «Всемирная Хартия Совести». Создатели Хартии ставят вопрос о расширении того формата религиозной свободы, который заложен в 18-й статье Всеобщей Декларации прав человека, принятой в 1948-м году. Уже недостаточно просто декларировать факт существования прав верующих. Надо подробно прописать, где проходит их граница с нормами светского общества, в каких случаях общество вынуждено искать светские аналоги положениям религиозной морали. Последнее особенно важно: мир сегодня явно оказался в ситуации нехватки морального консенсуса. Секулярные идеологии не справляются с вызовами: экстремизм, культурные противоречия и конфликты нарастают. Прежние единые ценности не работают. Прежняя секулярная модель недостаточна, и уже не является ни тотальной, ни общеобязательной. 18-я статья нуждается в переработке и, похоже, общественность – и светская и религиозная – это признает (что, безусловно, позитивный симптом).

С другой стороны, нарастает волна ксенофобии по отношению к людям христианских убеждений. Это происходит в Индии, Пакистане, странах Ближнего Востока. В Ираке, где еще несколько лет назад жило до полутора миллионов христиан, осталось лишь 150 тысяч, в то время как все остальные были либо истреблены, либо изгнаны. По данным статистики, преследования христиан в странах Азии в течение прошлого десятилетия усилились в 4 раза.

К сожалению, христианофобия все чаще дает о себе знать и в европейских странах, хотя и в куда более умеренных формах. Мы знаем об актах вандализма по отношению к древним храмам. Например, портал L'observatoire de la Christianophobie (Контроль за христианофобией) сообщил об осквернении 2 церквей в департаменте Дордонь на юго-западе Франции. В храме св. Георгия в коммуне Перигё вандалы надругались над алтарем и Святыми Дарами. Церковь Девы Марии в Саньяке была обезображена краской и воском в ночь Хэллоуина. Вызывает сожаление тот факт, что СМИ почти не пишут об этом: информация доступна лишь на христианских сайтах. И это один из многих примеров того, что общество с информационной доминантой плохо ощущает свою связь с реальностью.

Мы знаем, что в Англии христианам нередко запрещается свободно носить крест как символ религиозной принадлежности, поскольку это противоречит «корпоративным ценностям». Свое право на религиозную идентификацию христиане не имеют возможности защитить в суде. А критические высказывания против абортов, усыновления детей однополыми парами и определения пола как гендерной, а не биологической категории, табуируются частью прессы. Как сообщило недавно Radio Vatikan,

последнее из 12 католических учреждений Англии и Уэльса «Catholic Care» (Католическое попечение) потеряет свой статус благотворительной организации, если не согласится помогать однополым парам усыновлять детей.

Христианофобия в России

Недавно неправительственная организация под названием Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians (Контроль за нетерпимостью и дискриминацией в отношении христиан) предоставила в Комиссию по правам человека ООН доклад, в котором были задокументированы проявления антихристианской нетерпимости в Германии. Прочитав этот документ, сотрудники Православного правозащитного центра «Территория Церкви», который я возглавляю, были очень удивлены. Дело в том, что мы уже больше года ведем аналогичный мониторинг, делимся данными с разными светскими и религиозными организациями и пытаемся отстаивать права православных христиан, в частности, на строительство, возвращение и восстановление храмов, разрушенных в эпоху СССР. Также мы документируем случаи нарушения прав православных верующих на свободное распространение своих взглядов, случаи вандализма и глумления над святынями.

Многие наши наблюдения и выводы едва ли не дословно повторяют положения доклада, составленного нашими европейскими коллегами. Их текст выдвигает на первый план ряд гласных и негласных запретов:

- на религиозное обучение – в первую очередь домашнее,
- на свободное высказывание своих взглядов (например, по проблеме абортов),
- нарушение свободы вероисповедания (антирелигиозная враждебность),
- вандализм, инциденты ненависти в отношении христианских храмов,
- нарушение прав родителей-христиан (например, принудительное сексуальное воспитание в раннем возрасте).

А что мы видим в России? То же самое. В РФ право на домашнее обучение может быть реализовано только по медицинским показаниям, но и в этом случае его использование крайне проблематично.

Программа «сексуального просвещения», казалось бы, не входит в образовательный стандарт. Но фактически она является обязательной в некоторых школах, где этим занимаются школьные психологи. Родителей принуждают к подписанию специального документа, который дает право такому психологу общаться с ребенком без их ведома, обходя при этом законодательство. Отказ от «сотрудничества» с психологом нередко приводит к передаче личного дела ребенка в комиссию по делам несовершеннолетних и в органы опеки и попечительства, где может быть принято решение о лишении родителей прав на воспитание ребенка. Признание политически неблагонадежных семей «социально неблагополучными» – обычная практика. Как ни странно, эта практика замаскирована под заботу о детях и легитимизирована в проекте «социального патроната», который сейчас активно лоббируется и навязывается российскому обществу Минобрнауки.

Ещё пример из области образования. В большинстве европейских стран теология давным-давно входит в круг гуманитарных дисциплин. В России же теология до сих пор не признана Высшей аттестационной комиссией (ВАК) полноправной вузовской дисциплиной. Защита диссертации по теологии, таким образом, не дает соискателю ученой степени законного статуса.

Антиправославно настроенные политики предъявляют претензии православным даже в связи с церковной реституцией. Тот факт, что церковь пользуется возможностью вернуть себе здания храмов, принадлежавших ей до советской эпохи – подается в СМИ как «клерикализация» и «излишне тесная связь государства и церкви». При этом не принимается в расчет, что в одной только Москве в годы советской власти

было разрушено около 1000 храмов. Возвращение святынь или возмещение (постройка новых храмов) этих тяжелых для сердца христианина потерь есть никакая не «близость», а моральный долг государства. Причем долг, оставшийся с советских времен и вовсе не сопряженный с признанием вины государства нынешнего.

А ведь реституция – не только право, но и обязательство, которое взяла на себя Россия при вступлении в состав Совета Европы. По этому поводу Святейший Патриарх Кирилл в недавнем выступлении сказал: «Ведь Россия в 90-е годы согласилась, – кстати, с требованиями того самого ПАСЕ, Совета Европы, о возвращении незаконно экспроприированной недвижимости религиозного назначения. Мы члены Европейского Совета и принимаем решение вернуть. Речь ведь идет не о коммерческих зданиях – речь идет о храмах, часто полуразрушенных, на которые еще требуются огромные средства, чтобы их восстановить».

В аналогичной ситуации, например, протестанты на Украине поступили очень просто: они сослались на практику Европейского Суда по правам человека, в соответствии с которой препятствие реституции есть не что иное как препятствие отправлению религиозных потребностей. И украинский суд принял решение в их пользу. Кстати, в качестве прецедента был использован факт возвращения свитков Торы в синагогу. В России наше право и наша обязанность восстановить то, что разрушено, все еще ставятся нам в вину.

Попытка построить вместо разрушенной тысячи 200 новых храмов в рамках муниципальной «Программы-200», особенно в окраинных районах столицы, тоже вызвала почему-то обвинения в клерикализации. Хотя храмы строятся только для верующих, а не для светской публики. И как можно проводить клерикализацию среди верующих и воцерковленных людей – то есть клерикализацию клерикалов? Звучит как минимум смешно. Но почему-то этот абсурдный тезис берется за основу при необходимости заблокировать строительство храма во время общественных слушаний по его проекту. А если слушания прошли в пользу сторонников храма, что бывает сплошь рядом, их результаты нередко пытаются оспорить, иногда в судебном порядке.

Традиционная позиция членов православной церкви против абортот и однополых браков также часто вызывает необоснованную реакцию. Вполне логично было бы получить критику наших взглядов в ответ. Это была бы нормальная полемика. Вместо этого антиклерикальные политики говорят, что Церковь навязывает обществу свое мнение. Хотя точка зрения сторонников абортот или же однополых браков «навязанной» почему-то не считается.

В 2011-2012 годах в российских СМИ была развёрнута антихристианская информационная кампания, финалом которой стала поистине трагическая история, связанная с осквернением амвона в Храме Христа Спасителя, главном храме страны. Пострадавшая сторона – Православная Церковь – была объявлена российскими и мировыми средствами массовой информации преступником, а организаторы этой акции – жертвами. Всё было перевернуто с ног на голову. В результате в России резко участились случаи, когда вандалы оскверняли храмы, спиливали или сжигали поклонные кресты. Недавно Папа Римский Бенедикт XVI по сути признал ошибочность первоначальной реакции ряда европейских СМИ на эту историю, публично поддержав РПЦ в её борьбе за права верующих. Это прекрасный пример братского христианского участия, которое очень важно для всех христиан мира в нынешней ситуации. Почему же это не произошло раньше? Потому что информационные экраны (интернет, телекоммуникации – словом, «гипермедиа») исказили реальное положение вещей: хвост сно ва вилял собакой. Прежде, чем удалось разобраться в обстоятельствах и вернуться к реальному положению вещей, прошло немало времени. Но сегодня все стало понятно.

И вот уже руководство Евангелической Церкви в Германии выражает тревогу в связи с номинацией «Пусси Райот» на премию имени Лютера. 68-летний пастор и пацифист Фридрих Шорлеммер также спорит с городскими властями Виттенберга, 13 сентября номинировавшими Pussy Riot на получение премии «Бесстрашное слово». «Моя основная претензия к этим «пусям» заключается в том, что они не молятся, а провоцируют», – говорит он, – «срань господня» – это что, религиозный припев? Это был не молитвенный возглас, а вопль о внимании. А молитва – глубочайшее выражение веры. Если женщины вторгаются в храм и скачут по нему, это называется по-другому».

Вот похожая история, имевшая место в Германии. Июльский (2012) номер немецкого сатирического журнала «Titanic» на своей обложке поместил заголовок «Аллилуйя, найдена утечка в Ватикане!» и изображение Папы Бенедикта XVI, у которого на белом одеянии видно большое желтое пятно. Понтифик обратился в суд, и исполнение его гражданского иска было поручено юридической фирме Редекер Боннер/Зельнер. Партия Христианско-социальный союз (ХСС), которая входит в правящую коалицию в правительстве ФРГ, предложила ужесточить наказание за оскорбление чувств верующих. Вопрос о праве священнослужителей защищаться от оскорблений в суде, надеемся, будет решен положительно. Но почему такие ситуации возникает регулярно? Потому что высокий статус медиакратии располагает к этому. И очень быстро растет роль экспертов-толкователей, которые берутся объяснять нам, что же именно и почему нам хотели сказать медиа. Чем дальше, тем больше эти толкователи напоминают древних жрецов, которые занимались гаданием на птичьих внутренностях. Это провал демократии и вызов здравому смыслу.

Правовая черта оседлости

Есть в России и совсем вопиющие случаи ограничения свободы совести и свободы слова по отношению к христианам и представителям нехристианских конфессий. Со стороны лидеров некоторых партий, исповедующих радикальный атеизм и антиклерикализм (в частности, от лидера «Гражданской платформы» Михаила Прохорова) поступали предложение ввести в России так называемый «Религиозный кодекс». Это особый свод правил поведения для носителей религиозных взглядов (не только христиан), который бы регламентировал их поведение в обществе. Хочу особо подчеркнуть, что ни для одной другой группы населения своего отдельного кодекса не было предложено. Фактически был поставлен вопрос о помещении верующих в условия правового гетто, проявилось отношение к ним как к неполноценным гражданам. Проект введения этой «правовой черты оседлости» напоминает худшие примеры дискриминации в исполнении наиболее одиозных политических режимов XX века. Некоторые наблюдатели и эксперты приравнивают инициативу г-на Прохорова к попыткам воссоздать морально устаревшее советское законодательство о религии.

Стоит ли говорить о том, что понимание светского государства как государства, в котором ограничены права верующих на миссионерскую деятельность и высказывание своих взглядов, совершенно недопустимо? Эта тенденция восходит к указам первого большевистского правительства в 1920-е годы, возглавляемого В.И. Лениным. К сожалению, еще не все политики в России свободны от влияния советских догм. Парадоксально, что тон в этих ограничениях задают сегодня отнюдь не коммунисты, а либералы.

РПЦ и вызовы радикального секуляризма

Несмотря на признаки приближения постсекулярной эпохи, которая вернется к моральным истинам христианства, вызовы воинствующего секуляризма еще довольно сильны. И именно они открывают дорогу христианофобии со стороны экстремистских сил. Многие уже осознали это. Широко известно грустное пророчество епископа

Фрэнсиса Джорджа из Чикаго, который сказал: «Я умру в своей постели, мой преемник будет умирать в тюрьме, а его преемник будет умирать мучеником на площади». А канцлер Германии Ангела Меркель заявила недавно, что христианство сегодня – «наиболее преследуемая религия во всем мире».

А что же в России? После долгих лет засилья исторического материализма нам предлагают новую идеологическую детерминанту – набор релятивистских принципов постмодерна. С этих позиций понятия «святого», «сакрального», абсолютных нравственных критериев, да и сама категория нравственности ставится под сомнения. Однако такая позиция не имеет ничего общего с церковными принципами духовного партнерства, с умением слышать, видеть, чувствовать сердцем брата по вере. Вера, как известно, это уверенность в невидимом. Это опыт дословного, сверхиндивидуального и сверхчувственного. Но приверженцы радикального секуляризма отчужденно воспринимают литургичность церковной жизни, выражают удивление при виде народного почитания Пояса Пресвятой Богородицы, недоумевают, слыша о всецерковном молитвенном стоянии, призванном уберечь верующих от оскорблений и ксенофобии. Не содрогаются, когда недруги Церкви бросают на поругание псам церковные святыни. И вот теперь они говорят: если Церковь не проникнется ценностями общества потребления, не усвоит моральный релятивизм вместо заповедей, не примет «дорожную карту» секулярной реформации – они откажут ей в исторической легитимности, в праве на прошлое, настоящее и будущее. Принципы Православной церкви – справедливость и традиционные нравственные ценности. Такой набор культурных идиом не устраивает большую часть истеблишмента, проповедующего идеи рыночного фундаментализма. Культивирование ими обезличенного языка секулярного гуманизма заполняет пустоту, образовавшуюся после краха советской идеологии, – пустоту, лишенную признаков коллективного творчества, критического мышления и живой веры.

Нажим на Церковь нарастает. Сегодня наши критики в России упорно поддерживают миф о Церкви как о вспомогательном государственном институте. Предстоятель РПЦ МП, выступая 22 октября в программе «Слово пастыря», отметил, что об опасности сращивания Церкви и власти, как правило, говорят те, кто десять лет назад пытался убедить общество в том, что Церковь провалила свою миссию: «Я хорошо помню, что о нас писали та же самая недоброжелательная пресса и те же самые авторы, что сегодня настаивают на мифе сращивания Церкви с государством, в 90-е годы, да и в 2000-е. Говорили, что Церковь провалила свою миссию – никакой волны обращений к христианству нет; религиозность находится на отметке 1-2 %. Еще сравнительно недавно публиковались эти высосанные из пальца статистические данные, и Церковь упрекалась в том, что она потерпела полное фиаско в сфере миссии».

По мнению Патриарха Кирилла, эта необоснованная критика связана с успехами Церкви, которые уже не позволяют по-прежнему эксплуатировать старый тезис о «провале миссии»: «Почему одна лож сменилась на другую? А потому что те, кто распространяет эту ложь, увидели реальную картину, увидели успехи Церкви. И сегодня, когда даже самые скептические социологические исследования утверждают, что Церкви доверяют 73% россиян, это не может оставить спокойными тех, кто ставит своей целью снизить это доверие, довести его до тех 1-2 %, о которых они мечтали в 90-е и в начале 2000-х». И еще: «Почему не говорится о сращивании Церкви с государством в Польше, в Соединенных Штатах, где на деньги налогоплательщиков содержатся капелланы? Почему никто не возмущается по поводу того, что Президент Соединенных Штатов присягу приносит на Библии? Можно представить себе, какой был бы крик, если бы нечто подобное было в России».

Сегодня в России существуют все условия для церковной автономии, которая не так давно реализована. Теперь Церковь должна вернуть полагающееся ей социальное

место в обществе. Полная реабилитация Церкви – это историческая необходимость. За это мы молимся сегодня.

Православная этика и дух солидаризма

Кажется, наши молитвы услышаны. Не случайно в последние годы Россия стала мировым лидером по сокращению доли атеистов среди населения. Об этом говорят не только российские исследования. К аналогичному выводу пришли исследователи Национального центра изучения общественного мнения при Университете Чикаго (NORC). За основу исследования ученые взяли данные международных социологических опросов ISSP (International Social Survey Programme) по 30 странам за последние 10-20 лет, Россия располагается примерно в середине рейтинга. Интересны выводы, касающиеся разницы между тем, каким стал процент атеистов в некоторых странах мира в 2008 году, и тем, каким он был в 1998 году. В Чехии за 10 лет атеистов стало на 18,4 процентных пункта (п.п.) больше. В России же их число уменьшилось на 11,7 п.п. Это означает, что в 1998 году атеисты составляли 18,5% населения России, а в 2008 году – только 6,8%. Социологи объясняют это явление, в частности, возрождением церкви в России после краха коммунизма.

Тем более удивительно, что в РФ конфессиональное большинство является дискриминируемой социальной группой, тогда как в странах Западной Европы, в других странах Восточной Европы, а также в США традиционная церковь глубоко интегрирована в общество. А ведь православие сегодня – это именно то, чего не хватает выхолощенному революциями, переворотами и перестройками идейному пространству русской мысли. В роли «свободных интеллектуалов» на фоне кризиса информационного общества сегодня оказываются именно люди верующие. Им предстоит критически оценивать, обрабатывать и очищать информацию, полученную с информационных экранов. Уверен, это будет играть важнейшую роль в постепенном переходе общества от коллективных информационных мифов к четкому и ясному осознанию реальности, в которой мы оказались. Это и будет переходом к постсекулярному обществу.

Несмотря на информационное давление, в России уже начался процесс глубокой социализации Православной Церкви. Мы внимательно следим за аналогичными явлениями в других христианских церквях Европы. Так, например, исходя из своего многовекового опыта, современная Католическая Церковь преимущественное внимание уделяет процессу инкультурации. Инкультурация рассматривается как воплощение евангельской вести в ценностях определенной культуры таким образом, что христианский опыт не только выражает себя в элементах этой культуры, но становится силой, которая одухотворяет и направляет эту культуру. Еще одно яркое историческое явление – это громадная роль Протестантизма в формировании основ современного западного общества, детально описанная в знаменитой книге Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».

Сегодня мы можем с уверенностью сказать, что и наша православная этика созрела настолько, что уже в состоянии определять тот дух солидаризма и справедливости, который свойственен русскому обществу, когда жизнь этого общества не искажена влиянием государственного диктата. Православная этика и дух солидаризма – вот идеал, к которому мы будем медленно, но верно продвигаться, осознавая неизбежность наступления постсекулярной эпохи.

Часть 2. Методолого-методические проблемы социологии религии

Вовченко В.А.

(Орел, Орловский государственный университет)

ПОВЕДЕНЧЕСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОДХОД В СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Аннотация: В статье рассматриваются возможности и перспективы применения многомерного поведенческо-мировоззренческого подхода для изучения религиозности на примере опроса студентов вузов города Орла. Рассматриваемый подход учитывает от 4 до 8 измерений религиозности, отражающих религиозное и нерелигиозное, конфессиональное и неконфессиональное поведение и сознание. Проанализированы разные варианты сочетания измерений религиозности и их индикаторов для выделения групп верующих по степени их религиозности.

Ключевые слова: многомерный подход, религиозность, уровень религиозности, измерение религиозности, индикатор религиозности, «социологический идеальный тип» конфессионального верующего

Vovchenko V.A.

(Orel, Orel state University)

BEHAVIOURAL AND WORLD OUTLOOK APPROACH IN SOCIOLOGICAL RESEARCH OF RELIGIOUSNESS

Abstract: In the article considers opportunities and prospects of application of multidimensional behavioural and world outlook approach for studying religiousness on the example of questionnaires of students of higher education institutions in Orel. Considered approach takes into account from 4 to 8 dimensions of religiousness reflecting religious and not religious, confessional and not confessional behavior and consciousness. The article analyses different combinations of dimensions of religiousness and their indicators to single out groups of believers on degree of their religiousness.

Keywords: multi-dimensional approach, religiousness, the degree of religiousness, the measurement of religiousness, the indicator of religiousness, «sociological ideal type» of confessional believer.

Достаточно долгий период научного социологического исследования религиозности не привел к удовлетворительному решению вопроса о наиболее адекватных методах эмпирического исследования данной проблематики. Проблема операционализации понятия «религиозность» в количественных эмпирических исследованиях остается актуальной и дискуссионной¹. Среди существующих методик изучения религиозности нам, как и другим исследователям², представляется перспективным использование многомерного, интегрального или комплексного подхода, в рамках которого

1 См.: Пруцкова Е. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. №2(30). С.268-293; Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2005. №3.

2 Бреская О.Ю. Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социс. 2011. № 12. С.77-87.

религиозность оценивается по нескольким измерениям. Значимость данного подхода обусловлена теми трудностями, которые возникают при использовании одномерного подхода, что можно увидеть на примере применения методики В.Ф. Чесноковой, в которой используются только индикаторы религиозного поведения, отражающего воцерковленность респондентов: посещение храма; исповедь и причастие; чтение Евангелия; молитва; соблюдение постов. Сами индикаторы измеряются по пятибалльной шкале.

Применение данной методики в одном из исследований, показало, что 44% респондентов, определивших себя как «православных», можно отнести к категории «церковный народ», среди которых «воцерковленных» – 13% и «полувоцерковленных» – 31%, что позволило авторам говорить о достаточно высокой доли православных людей в российском обществе¹. Однако при детальном анализе полученные данные выглядят не столь оптимистичными. Среди «воцерковленных» и «полувоцерковленных» 6% и 10%, соответственно, посещает храм реже, чем раз в год, совсем не причащаются – 26% (41%), не читали Евангелия – 12% (30%), не молятся – 5% (8%), не соблюдают посты – 33% (56%)². Более того сомневаются в бессмертии души 29% «воцерковленных» и 47% «полувоцерковленных» людей; признают влияние примет на свою жизнь 35% и 41%, соответственно; обращаются к колдунам и сами практикуют 4% и 6%; обращаются к гадалкам и сами гадают 12% и 11%; принимают во внимание предсказания астрологов 15% и 27%; обращаются к экстрасенсам или сами ими являются 12% и 5%³. Кроме того, в группе «воцерковленные» самый большой процент занимающихся медитацией – 7%⁴. В этом контексте неудивителен результат, ранее полученный Ю.Ю. Синелиной: «самые суеверные группы – это «воцерковленные» и «полувоцерковленные»⁵.

Очевидно, что люди по-разному могут начинать свое вхождение в жизнь Церкви и могут находиться на разных уровнях приобщения к церковной жизни. Однако возникает сомнение в целесообразности, в том числе и для самой Церкви, признания человека «воцерковленным» (т.е. глубоко верующим), если он не посещает храм или не причащается, или не молится, или не читает Евангелия, но при этом занимается колдовством или гаданием, как это получается согласно методике В.Ф. Чесноковой.

Нам представляется, что при изучении того или иного конфессионального типа религиозности (православного, исламского и т.д.) более обоснованно использование многомерного поведенческо-мировоззренческого подхода. Данный подход предполагает учитывать в качестве измерений религиозности, как религиозное поведение, так и религиозное сознание (мировоззрение), причем как в конфессиональном, так и в неконфессиональном выражении.

В данном подходе на уровне религиозного сознания учитываются:

- мировоззренческие установки, соответствующее основным постулатам веры той или иной религии (религиозное конфессиональное сознание – РКС);
- мировоззренческие установки, не соответствующие догматам веры данной религии (религиозное неконфессиональное сознание – РНКС).

На уровне религиозного поведения учитывается:

¹ Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука, 2006. С.95

² Там же. С.27-28.

³ Там же. С.33-35

⁴ Там же. С.88.

⁵ Синелина Ю.Ю. Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука, 2006. С.84

- поведение, характеризующее определенный конфессиональный тип религиозности (религиозное конфессиональное поведение – РКП) (православное, исламское и т.д.);
- поведение, осуждаемое в данной религиозной традиции (религиозное неконфессиональное поведение – РНКП) («языческое», «окультурное», «инорелигиозное» и т.п.).

В качестве примера рассмотрим возможное применение поведенческо-мировоззренческого подхода к изучению православной религиозности, в частности для ранжирования православных верующих по степени религиозности. Для этого воспользуемся результатами проведенного в 2008 году опроса 925 студентов вузов города Орла¹.

Исследование показало, что по самоидентификации количество верующих составляет 82,6% от общего числа респондентов. Среди всех верующих студентов православными себя считают 91%. Именно эта группа православных верующих студентов и была проанализирована на предмет выявления степени православности или воцерковленности. Нам представляется целесообразным выделение пяти групп верующих по степени выраженности в сознании и поведении православных студентов православного мировоззрения: «номинальные», «начинающие», «практикующие», «верующие» (полувоцерковленные), «глубоковерующие» (воцерковленные). Данные группы могут быть получены по-разному с учетом возможных комбинаций четырех измерений религиозности: религиозного конфессионального и неконфессионального сознания и поведения (РКС, РНКС, РКП, РНКП). Рассмотрим некоторые возможные варианты ранжирования. Во всех вариантах группу «номинальные» составляют те, кто не вошел в другие группы.

Таблица 1. Первый вариант ранжирования студентов

Группы православных верующих	Религиозное				%			
	конфессиональное		неконфессиональное					
	поведение	сознание	поведение	сознание	100%			
	РКП	РКС	РНКП	РНКС				
«Номинальные»					51,36			
«Начинающие»	+				28,04	48,64	20,60	6,15
«Практикующие»	+		-		14,45			
«Верующие»	+	+	-		3,58			
«Глубоковерующие»	+'	+'	-	-	2,58			

В первом варианте распределения верующих на группы мы исходили из логики последовательного введения измерений религиозности. Группу «начинающие» должны составить те православные студенты, которые демонстрируют определенный уровень религиозного конфессионального, в данном случае православного, поведения, без учета проявленности у них православного сознания, и неконфессионально сознания и поведения. В группу «практикующие», были включены те студенты, которые кроме демонстрации определенного уровня религиозного конфессионального поведения уже точно не демонстрируют неконфессиональное поведение, при этом содержание их сознания не учитывалось. Группа «верующие» была выделена из «практикующих». В неё

¹ См.: Вовченко В.А. Религиозность орловской студенческой молодежи в социологическом измерении // Ученые записки ОГУ. Орел: ОГУ, 2010. С.87-92.

вошли те, кто обладает ещё и определенным конфессиональным православным сознанием. Соответственно, уже из группы «верующих» можно выделить группу «глубоковерующих», которую составляют не только те, кто не имеют элементов неконфессионального сознания, но и демонстрируют уже *выраженное* православное поведение и сознание. В таблице выраженность измерения показана штрихом – «+».

Для выделения групп верующих по степени религиозности кроме проблемы выбора последовательности задействованности и вариантов соотношения религиозного конфессионального и неконфессионального сознания и поведения важнейшим и дискуссионным остается вопрос выбора индикаторов конфессионального и неконфессионального поведения и сознания.

В первом варианте для распределения верующих студентов по группам были выбраны и соответствующие индикаторы. Всего задействовано 19 индикаторов. При введении каждого дополнительного индикатора меняется процент тех, кто остается в группе. Так если в качестве индикатора конфессионального поведения оставить только «посещение храма несколько раз в год», то таких православных студентов почти 60% (59,94%), однако если учитывать одновременно еще и два других индикатора («иногда молятся» и «что-то читали из Св.Писания»), то удовлетворяющих этим условиям окажется 48,64% от общего количества православных верующих и, соответственно, группа «начинающие» ограничивается 28,04%, а не 39,34% (59,94% - 20,60%), как это было бы при одном индикаторе. В применяемом нами подходе можно видеть, что полученный группой «начинающие» процент верующих (48,64%) представляет собой верхнюю границу группы, а процент, полученный группой «практикующие» (20,60%) является нижней границей группы «начинающих» и верхней «практикующих». Соответственно, группу «начинающие» составляют 28,04% (48,64% – 20,60%) верующих православных студентов, а группу «номинальные» 51,36% (100% – 48,64%) респондентов. По такому же принципу вычисляется процент верующих во всех группах. Несмотря на то, что процент верующих в группе «глубоковерующие» (2,58%) выходит за рамки погрешности, важно рассмотреть сам принцип выделения соответствующей группы.

Очевидно, что при выборе других индикаторов будет получен и иной результат распределения верующих по группам, что будет ясно видно ниже.

Во втором варианте ранжирования было сделано два разных распределения индикаторов по измерениям, что отразилось на распределении верующих по группам (ср. «Вариант 1» и «Вариант 2» в таблице 2).

Таблица 2. Второй вариант ранжирования студентов

Группы православных верующих	Религиозное				вариант 1		вариант 2	
	конфессиональное		неконфессиональное		100%	%	100%	%
	поведение	сознание	поведение	сознание				
	РКП	РКС	РНКП	РНКС	%	%		
«Номинальные»					66,52		41,77	
«Начинающие»		+			12,30	33,48	32,62	58,23
«Практикующие»	+	+			11,87		15,02	
«Верующие»	+	+	-		6,72		8,01	
«Глубоковерующие»	+	+	-	-	2,58		2,58	

В первом случае использовались два индикатора религиозного конфессионального сознания – «вера в бессмертие души» и «вера в то, что Иисус – Сын Божий, истинный Бог», во втором – только один первый индикатор. Для определения религиозного конфессионального поведения в первом случае использовалось три индикатора: 1) «посещение храма несколько раз в год», 2) «молитвенное делание иногда», 3) «чтение чего-либо из Св.Писания». Во втором выборе учитывалось четыре индикатора. Первый заменен на «посещение храма 1 раз в год», и добавлен еще один – «причащение реже, чем 1 раз в год». Позднее неиспользованные индикаторы были задействованы.

При втором распределении индикаторов по измерениям религиозности количество православных студентов, находящихся на той или иной стадии воцерковления увеличилось на 74% и составило 58,23% по сравнению с 33,48% при первом выборе индикаторов. При этом в конечном итоге, когда все индикаторы задействованы, получается одни и тот же процент – 2,58%.

Третий вариант ранжирования можно рассматривать как определенный синтез первых двух (см. Таблица 3). Очевидно, что включенность индивида в жизнь конфессии начинается как с определенного поведения, так и изменений в сознании. Поэтому логично учитывать сразу изменения, происходящие и в сознании, и в поведении индивида. Соответственно, в каждой группе по возрастанию степени религиозности должно быть более отчетливо выражено конфессиональное поведение и сознание, а так же уменьшатся проявленность неконфессионального поведения и сознания. Степень выраженности того или иного поведения и сознания отображается количеством штрихов у соответствующего знака – +, +', +'', -, -, -, -. Чем больше штрихов, тем сильнее выражено поведение или сознание.

Таблица 3. Третий вариант ранжирования студентов

Группы православных верующих	конфессиональное		неконфессиональное		%		
	поведение	сознание	поведение	сознание	100%		
	РКП	РКС	РНКП	РНКС			
«Номинальные»					50,36		
«Начинающие»	+	+			10,73	49,64	38,91
«Практикующие»	+	+	-		26,47		
«Верующие»	+'	+'	-'	-'	9,59		
«Глубоковерующие»	+''	+''	-	-	2,86		

Данный вариант поведенческо-мировоззренческого подхода в методологическом плане представляется более предпочтительным, однако и он предполагает дискуссию относительно порядка учета измерений, а так же самих показателей выраженности индикаторов конфессионального и неконфессионального поведения и сознания и их количества.

Таблица 4. Формирование групп по индикаторам в третьем варианте

Группы (5), измерения (4) и индикаторы (24)	% от всех	% в группе
«Номинальные»	50,36	50,36
«Начинающие»		10,73
1) демонстрируют определенное конфессиональное сознание: - верят в бессмертие души (жизнь после смерти)	58,23	

2) демонстрируют определенное конфессиональное поведение: - посещают храм реже, чем 1 раз в год; - иногда молятся.	52,50 49,64	
«Практикующие» 1) демонстрируют определенное конфессиональное сознание; 2) демонстрируют определенное конфессиональное поведение; 3) не демонстрируют <i>сильно выраженное</i> неконфессиональное поведение: - не всегда учитывают приметы в своем поведении. - не составляют гороскопы, не обращаются к астрологам; - не занимаются экстрасенсорикой; - не занимаются колдовством; - не занимаются гаданием.	47,93 47,21 46,21 45,92 38,91	26,47
«Верующие» 1) не демонстрирует <i>выраженное</i> неконфессиональное сознание: - не верят в переселение душ; - не верят в карму; 2) демонстрируют <i>выраженное</i> конфессиональное поведение: - посещают храм не реже, чем 1 раз в год; - что-то читали из Св.Писания; - причащаются реже, чем раз в год; 3) демонстрируют <i>выраженное</i> конфессиональное сознание: - знают не менее одной церковной молитвы; 4) не демонстрирует <i>выраженное</i> неконфессиональное поведение: - не следуют астрологическим прогнозам; - медитацией не занимаются; - не учитывают приметы в своем поведении.	31,04 28,18 26,04 21,89 16,88 16,17 14,31 14,31 12,45	9,59
«Глубоковерующие» 1) не демонстрирует неконфессиональное сознание: - не верят в астрологию и хиромантию; 2) не демонстрирует неконфессиональное поведение: - не собираются обращаться к колдунам, магам, экстрасенсам; - не собираются гадать 3) демонстрируют <i>сильно выраженное</i> конфессиональное поведение: - соблюдают посты частично или иногда; 4) демонстрируют <i>сильно выраженное</i> конфессиональное сознание: - верят в то, что Иисус – Сын Божий, истинный Бог; - верят в то, что Иисус – воскрес из мертвых; - верят в ад, рай, приход Спасителя, Страшный Суд	11,16 10,44 9,30 5,15 4,15 3,43 2,86	2,86

Кроме того в данном подходе не нашла отражение еще одна важная проблема, которая состоит в решении вопроса о связанности степени религиозности человека с проявлением его религиозных верований в его нерелигиозном поведении, т.е. поведении, которое непосредственно не связано с религиозной культовой и внекультовой деятельностью. Это измерение религиозности как измерение «последствий религиозной веры». В 1962 году вводит в свою 5-мерную шкалу религиозности Ч. Глок, а за тем и другие исследователи. Мы согласны, что при определении степени религиозности надо учитывать, насколько широко человек в своем нерелигиозном социальном поведении руководствуется этическими нормами, установленными в его конфессиональной группе. При этом закономерно возникает проблема, с одной стороны, изучения социального нерелигиозного, но конфессионально обусловленного поведения и сознания, а с другой, – соотнесения его с религиозным конфессиональным поведением и сознанием.

Таким образом, рассмотренную нами выше 4-мерную шкалу религиозности, которая учитывает религиозное конфессиональное поведение, сознание и религиозное неконфессиональное поведение и сознание можно дополнить еще четырьмя измере-

ниями: нерелигиозным конфессиональным поведением и сознанием, нерелигиозным неконфессиональным поведением и сознанием. Для удобства использования аббревиатур измерений нам представляется целесообразнее заменить наименование «нерелигиозное» на «социальное» поведение и сознание.

Таблица 5. Дополненная шкала религиозности

Группы православных верующих	религиозность								100%
	религиозное				нерелигиозное / социальное				
	конфессиональное		неконфессиональное		конфессиональное		неконфессиональное		
	поведение	сознание	поведение	сознание	поведение	сознание	поведение	сознание	
	РКП	РКС	РНКП	РНКС	СКП	СКС	СНКП	СНКС	
	1	2	3	4	5	6	7	8	
«Номинальные»									50,36
«Начинающие»	+	+							16,45
«Практикующие»	+	+	-"			+			27,04
«Верующие»	+'	+'	-'	-'		+'	-		6,15
«Глубоковерующие»	+"	+"	-	-	+	+"	-	-	-

Таким образом, насколько полно верующий разделяет этические нормы конфессии, настолько выражено у него социальное конфессиональное сознание (СКС), если выражены иные этические установки, следовательно, можно говорить о наличии социального неконфессионального сознания (СНКС). Если верующий в своем нерелигиозном социальном поведении следует конфессиональным этическим нормам, то он демонстрирует социальное конфессиональное поведение (СКП), а если не следует, то имеет место социальное неконфессиональное поведение (СНКП). Однако вполне возможно, что для упрощения исследования достаточно ограничиться выявлением степени выраженности социального конфессионального сознания (СКС) и поведения (СКП) и не учитывать неконфессиональное поведение и сознание, которые в большинстве случаев суть лишь противоположность или отсутствие конфессионального, которое чаще всего выражается в соблюдении запретов на определенное поведение.

В Таблице 5 представлен один из вариантов соотношения 8 измерений. В исследовании, на которое мы опираемся, можно выделить только одно дополнительное измерение к четырем уже проанализированным – социальное конфессиональное сознание (СКС), имеющее 13 индикаторов. Рассмотрим один из вариантов применения 5 измерений религиозности, опираясь на третий вариант ранжирования.

Группу «начинающие» по использованным измерениям и индикаторам мы оставили без изменения. Для получения группы «практикующие» мы добавили слабовыраженное социальное конфессиональное сознание (СКС). Это означает, что православный верующий не считает нормальным совершение абортов, эвтаназию, самоубийство и употребление наркотиков, то есть поведение, которое, по сути, нарушает важнейшую заповедь «не убий». «Слабая выраженность» измерения заключается в том, что, во-первых, речь идет о наиболее осуждаемом в религиозной традиции поведении, во-вторых, эти явления для респондентов не неприемлемы в принципе, а лишь не считаются «вполне возможными», т.е. допустимы при определенных условиях. Таких православных верующих студентов оказалось 33,19%, а группу «начинающих»

составили 16,45% верующих. Далее к уже примененным выше индикаторам, определяющим группу «*верующие*» можно добавить еще четыре индикатора СКС, неприятие которых фактически означает соблюдение заповеди «не прелюбодействуй»: проституция, внебрачные интимные отношения, развод, гомосексуализм. Православных верующих студентов, которые не считают эти явления нормальными, оказалось 6,15%. Таким образом, в группу «*практикующих*» можно отнести 27,04%, а в группу «*верующих*» 6,15% православных верующих студентов. О группе «*глубоковерующие*» говорить не представляется возможным, поскольку, если задействовать уже использованные ранее (см. Таблица 5) индикаторы и дополнительные СКС-индикаторы, выражающие заповедь «не кради» (неуплата налогов, дача/получение взятки, безбилетный проезд) и заповедь «не лжесвидетельствуй» (ложь в личных интересах), то окажется, что только 1% процент верующих православных студентов мог бы быть включен в группу «*глубоковерующие*», но это выходит за рамки статистической погрешности, поэтому эта группа и не выделяется. Можно отметить, что по самоидентификации к глубоко верующим отнесли себя 2% православных верующих студентов, из которых только 30% могли бы попасть в нами выделенную группу «*глубоковерующие*».

Таким образом, применение выделенной нами 5-, 6- или 8-мерной шкалы религиозности в рамках поведенческо-мировоззренческого подхода, позволяет подойти к проблеме измерения уровня религиозности населения, как к проблеме количественного определения групп верующих, обладающих определенной степенью религиозности. Степень религиозности в таком случае определяется как степень выраженности в сознании и поведении индивидов религиозных представлений. Фактически речь идет о степени приближения респондентов к некоторому «идеальному типу» верующего определенной конфессии. Сконструированный социологом для нужд исследования «идеальный тип», например, православного верующего, не предполагает тождества его идеальному верующему, которым в православной традиции является только святой. Этот инструментальный «идеальный тип» может быть назван «минимальным» или «социологическим идеальным типом» верующего.

В нашем случае «социологический идеальный тип» православного верующего, сконструированный на основе использованных индикаторов, представляет собой индивида, который на уровне самоидентификации определяет себя как верующего и православного человека. На уровне религиозного конфессионального сознания данный индивид демонстрирует веру в бессмертие души, в Иисуса Христа как Бога, в его воскресение, в ад и рай, в приход Спасителя и Страшный суд, знание одной церковной молитвы. На уровне религиозного конфессионального поведения данный верующий посещает храм хотя бы раз в год, причащается реже, чем раз в год, что-то читал из Св.Писания, соблюдает посты иногда или частично, иногда молится. На уровне религиозного неконфессионального сознания индивид не верит в реинкарнацию, карму, астрологию и хиромантию, а на уровне религиозного неконфессионального поведения не занимается колдовством, магией, экстрасенсорикой, астрологией, гаданием, медитацией, не обращается и не планирует обращаться к специалистам в этих областях деятельности, приметы не влияют на его поведение. На уровне нерелигиозного или социального конфессионального сознания индивид не считает нормальным аборт, эвтаназию, самоубийство, употребление наркотиков, гомосексуализм, проституцию, внебрачные интимные отношения, развод, неуплату налогов, дачу и получение взятки, ложь в личных интересах, безбилетный проезд.

Как уже было отмечено, процент верующих православных студентов, в полной мере соответствующих данной модели, по приведенной методике невозможно учесть,

поскольку он оказался ниже статистической погрешности. В связи с этим измерение социального конфессионального поведения (СКП) индивида, т.е. выяснение того совершал ли респондент действия, которые идут в разрез с этическими нормами его конфессии, может быть избыточным. Однако здесь нужны дополнительные исследования.

Представленная совокупность индикаторов, определяющая «социологический идеальный тип» православного верующего является рабочей и может рассматриваться в качестве отправной точки для дискуссии с целью достижения определенного консенсуса среди социологов для стандартизации исследований религиозности.

Следует так же отметить, что выделенный нами «социологический идеальный тип» верующего фактически является традиционно христианским и православная конфессиональность определяется только по самоидентификации респондента. Соответственно, этот «идеальный тип» предположительно может быть использован для выявления степени католической и протестантской религиозности. Для изучения религиозности респондентов, относящих себя к другим религиям, целесообразно конструировать соответствующие конфессиональные «социологические идеальные типы», в том числе «новоконфессиональные» и «внеконфессиональные».

Для поликонфессиональных регионов уровень и характер религиозности населения тогда будет определяться через сумму «глубоко верующих» разных конфессий, а также сумму «верующих», «практикующих», «начинающих» и «номинальных» разных конфессий. Очевидно, что глубокое изучение религиозности требует применения большого числа разных индикаторов для измерения различных по конфессиональности типов религиозности и, соответственно, создает колоссальную трудность для создания опросного листа. Однако это не должно рассматриваться как непреодолимое препятствие для продолжения исследований в предложенном направлении.

Климова С.М.

(Белгород, НИУ «БелГУ»)

«СОВЕТСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ» VERSUS НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ)¹

Аннотация: В статье представлены научные аспекты советского религиоведения 1960-1970-х годов, когда в науке наблюдался «религиоведческий ренессанс», когда научный интерес к социологии религии, религиозному миру своих сограждан, замешанный на неприменной атеистической пропаганде и стремлении к «изживанию пережитков», приводит к формированию нового научного аппарата и конфликтует с идеологическими рамками научного знания о религии.

Ключевые слова: советское религиоведение, научный атеизм, анкеты, опросы, религиозное и атеистическое сознание

Abstract: The scientific comprehension of various aspects of religion was in the focus of the Soviet research idea. The period of 1960s –1970s can be designated as «religious Studies Renaissance», when the scientific interest to the sociology of religion, to the religious world of the Soviet

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2013 год (номер проекта 6.1239.2011).

people involved on indispensable atheistic propaganda and the aspiration to « eliminating of vestiges « results in formation of the new scientific device, not confining in the ideological frameworks of a science and religion. The article is devoted of problems development of Religious Studies in two directions: scientific and ideological.

Keywords: Soviet religious studies, scientific atheism, questionnaires, surveys, religious and atheistic consciousness

Социология религии в современную эпоху, которую можно назвать и «эпохой позднего модерна», позволяет по-новому прояснить многие аспекты исследовательских практик советского периода. Хотя понятие «советское религиоведение» взято нами в кавычки, мы делаем это исключительно по причине отсутствия соответствующего дискурса для описания религиозных штудий в литературе советского и современного периодов. При этом мы не только не сомневаемся в наличие адекватной исследовательской базы в советский период, но считаем ее в некотором смысле одной из наиболее передовых для XX века. Разработка религиоведческой проблематики шла в двух направлениях: научной и идеологической. Обозначим первую как «советское религиоведение», а вторую как «научный атеизм».

Каркас религиоведческой литературы 60 – нач. 80-х гг. позволяет представить достаточно высокий уровень научности, с претензией на «религиоведческий ренессанс»¹. Научный интерес к социологии религии, религиозному миру своих сограждан, замешанный на непреломной атеистической пропаганде и стремлении к «изживанию пережитков», приводит к формированию нового научного аппарата, не укладывающегося в идеологические рамки науки и религии.

В «советском религиоведении» вслед за западными теориями постепенно в обиход внедряется понятие «религиозности», отличное от «религии» и, по сути, позволяющее увидеть в религиозной вере не «пережиток» или «отрыжку» буржуазного наследия, но внутренне присущий человеку знаково-коммуникативный компонент религиозности, ставший объектом научного анализа². Во второй половине века концепция социально-классовой природы религии уже не могла быть использована как аргумент ее живучести, постепенный переход к более разнообразным описаниям религиозного сознания, твердо декларируемого с точки зрения «пережитков», создавал площадку для действенных научно-исследовательских маневров. Напомним, что именно в эти годы Ч. Глок и Г. Ленски³, предложили убрать традиционное понятие «религия», заменив его «религиозностью» и разработали концепцию пяти индикаторов: религиозный *опыт*; религиозная *вера*; *культ*, *знание* и влияние религии на *поведение* индивида. Через данное понятие советская наука сделала попытку дистанцироваться от чисто идеологических мотивов научного изучения верующих. Анализ социологических анкет 60-70-х годов позволяет заметить наличие всех этих индикаторов в опросниках разного типа.

С другой стороны, продолжал свое давление на науку идеологический «монстр» в форме научного атеизма, и религиоведение, выполняя партийные директивы по реализации программы строительства коммунистического общества, одной из важных

¹ Левада Ю.А. Социальная природа религии. М.: Наука, 1965; Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М.: «Мысль», 1973; Опыт и методика конкретных социологических исследований / под ред. Г.Е. Глезермана, В.Г. Афанасьева. М., 1965.

² Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979; Пивоваров В.Г. Религиозность: опыт и проблемы изучения Йошкар-Ола, 1976 с.; Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973; Калашников М.Ф. Молодое поколение и религия. Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. Пермь, 1970.

³ Lenski G. The Religious Factor. NewYork, 1961.

составных характеристик которого был атеизм, вынуждено было искать теоретическое обоснование «умирания», «исчезновения», «изживания» и религии как пережитка. «Идея «пережитка», являвшаяся... важной частью не только официальной идеологии, но и понятийного аппарата советской социальной науки, а также общественного сознания, была своеобразным инструментом, позволявшим более или менее открыто говорить о недостатках и проблемах советского общества в рамках все еще жестко цензурировавшегося официального дискурса. Отнесение тех или иных реалий современности к «пережиткам», безусловно, позволяло легко справиться с причинами их бытования через сорок лет после победы социалистической революции»¹.

В этом смысле весьма любопытно рассмотреть, как социологические исследования в той или иной мере реализовали «партийный заказ» на атеизм. Именно в этой сфере произошло пересечение и отмежевание двух сторон одного исследовательского процесса. Любое социологическое (или полевое) исследование подспудно, но чаще явно было направлено на доказательство минимального уровня религиозности населения, несовместимости религиозности с научностью (синоним образованности) и материализмом, «фактическое умирание» веры в ходе прогресса, образованности и правильно поставленной агитационной работы. Борьба с религиозностью населения – предмет воспитания и пропаганды. Всеми способами доказывался чуть ли не «случайный» характер религиозности. С этой позиции определялись и задачи социологии религии: «Какие бы понятия социологии религии мы ни взяли, они так или иначе связаны с соответствующими понятиями других разделов научного атеизма. Правомерность рассмотрения социологии религии в качестве составной части научного атеизма вытекает также из того, что марксистская социология религии имеет научно-атеистическое содержание, ориентирована на совершенствование управления процессом атеистического воспитания»².

Балансировка на грани науки и идеологии была возможна, прежде всего, через прикладную социологию, призванную обосновать многие научно-коммунистические идеи времени. На этом пути, как нам видится, большое значение имеет исследовательский аппарат, то есть создание и обработка анкет. Мы можем лишь косвенно проанализировать опросники, опираясь на отчетные материалы ряда экспедиций, начиная с 60-х гг. XX века (данные РГАСПИ). Вот несколько примеров описаний религиозности населения: «Ардатов И.К. (1924 г.р.): В доме есть иконы, но в бога он не верит и не против были бы, если их снять. Жена говорит, что без них “угол будет некрасивый, да и соседи будут смеяться”. Долгов М. и Долгова З.Н.: “В доме есть две иконы, но держит их только в кухне, не молится ни один член семьи. Заявляет, что иконы уберет, когда немного подрастут дети, а сейчас они висят потому, что этого желает мать”. Дробышев П.К.: “В доме имеются иконы”. На вопрос, что дают вам иконы? Хозяин ответил – “Это отцовское благосостояние”, и оно служит, как память о родителях. Поплевкин М.Я. (1924 г.р.): Единственным признаком религиозности является наличие в доме одной иконы, которая была принесена из церкви в то время, когда церковь ломали. Долгое время эта икона лежала на потолке вместе с другими хозяйственными вещами. В 1964 г. построили себе новый дом и эту икону поставили в угол кухонной комнаты. “У соседей есть иконы, а мы не хотим, чтобы соседи нас считали безбожниками”. Зайцева Н.Е.: В бога верит по традиции, иконы имеет, дабы не было стыдно от сверстниц. ... На вопрос о представлениях, о картине мира отвечала: “... по

¹ Алымов С. Понятие «пережиток» и советские социальные науки в 50-60-е годы // Антропологический Форум 16. Исследования [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/016/16_alymov.pdf – дата обр. 1.02.2012].

² Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979, с. 12.

телевизору я видела, как запускают ракету. Ведь люди ее запускают. Если бы поднять моего отца из могилы. Он бы не поверил этому и обязательно сказал бы, что с помощью бога. Я уже этого не скажу”. – “Ну а зачем же вы имеете иконы и молитесь ему?” – “Это для утешения. Ведь молодежь ходит в клуб, а я помолюсь и успокою себя, мне легче становится. Да ведь и кто его знает, есть он или нет. На том свете мы все увидимся и тогда точно узнаем, есть он или нет, а раз легче мне становится от того, что я помолюсь – почему? Значит, есть душа”. – “Но ведь господь бог создал женщину без души, как говорит Библия?” – спрашиваем ее. – “Бог этого не мог сделать, в Библии говорится, что каждый человек состоит из тела и души бессмертной”. – “Вы говорите, наука много объясняет: и погоду, и другие явления, создает машины, а как наука объясняет происхождение человека, Вы знаете?” – “Нет, не знаю, я ведь и училась-то один год. (Объясняю научное происхождение человека). Все-таки, что его бог создал, понятнее”. – “Библия говорит, что человек не может познать природу, изменить ее. Как Вы на это смотрите?” – “А почему человек научился предсказывать погоду?” – спрашивает она. “Он это делает с помощью науки”, – говорим ей. “Но ведь не всегда они правильно предсказывают”. – “Это почему?” – “Ошибаются”, – говорит она. “А не бог ли им мешает?” – “Конечно, нет. Не мешает же человеку бог летать туда, где он живет, в небо? Быть может, он на машину не может воздействовать?” – говорит она. “А он ведь всемогущ?” – “Вот потому-то я и сомневаюсь в нем. Я молюсь, каждый день перед едой и перед сном, а заболēju, и я иду в больницу. Кто его знает, есть бог или нет его. На том свете мы увидимся и скажем, кто прав, кто виноват”»¹. Даже через эти вопросы понятно, что респондентам больше “подсказываются” правильные ответы, нежели они вытекают из мировоззрения опрашиваемых. Круг тем, связанных с обоснованием наличия икон, направлен на пропагандистски “организованное” доказательство безразличия людей к сути религии, их следование лишь “формальности” (традиции, чтобы другие не осудили, уважение к родителям), а не содержанию. Такое анкетирование позволяло ученым 60-х утверждать, что «религия в нашей стране имеет “периферийный статус”; население и различные социально-демографические группы в значительной степени освободились от влияния религии»² и т.д.

В этом небольшом обзоре мы сталкиваемся также с сюжетом о том, что икона, как «единственный признак религиозности» на самом деле является иллюстрацией трагических страниц нашей истории, связанных с уничтожением церквей в стране; незатейливая история о спасении иконы, о преодолении страха (факт вывешивания иконы в доме) – это история силы духа простого человека. Приведем высказывание диалектолога из Борисоглебского государственного педагогического института, доцента В.Ф. Филатовой, многие десятилетия собирающей материал по народной духовности в Воронежской области: «Иконы, кресты и даже утварь из разоряемых церквей, если это удавалось, спасали, прятали, хранили. Это делали повсеместно. Например, в с. Третьяки Борисоглебского р-на Воронежской области сохранили икону Божьей Матери «Скоропослушница», писаную и освященную на Афоне в храме Св. Ап. Андрея Первозванного в XIX веке. Она хранилась в Никольской церкви села Третьяки до разорения храма в 1940 г. (построен он был в 1735 году). Икона была спасена жительницей села Марией Даниловой, которая ночью на голове (икона большая и тяжёлая) перенесла её из разорённого храма к себе и тайно хранила её до смер-

¹ РГАСПИ фонд 606 опись №4 ед. хр. 156 л. 33. (собрано к.ф.н. Молостовой Еленой Сергеевной)

² Данная позиция представлена в: Гараджа В. Социология религии // Социология в России / под ред. В.А. Ядова. М., 1998., с. 314.

ти. В дальнейшем икона перешла к Марии Ивановне Перегудовой, передавшей её в дар третьяковскому приходу ко дню открытия в Третьяках храма Космы и Дамиана 14 ноября 2003 года. При разрушении храма Петра и Павла в имении князя С.М. Волконского (ныне посёлок Павловка Грибановского р-на Воронежской обл.) по всему парку, по воспоминаниям очевидцев, сохранившимся в памяти их потомков, были разбросаны ангелочки, находившиеся в розетках, украшавших храм по всему фризу. В настоящее время розетки в отдельных местах храма сохранились. Долго хранили и ангелочков. Однако случалось и так: иконы шли на изготовление дверей, столов, сундуков и даже полов. Факты эти также выявляются в ходе полевых исследований. Широко русский человек, не втиснешь его в те или иные схемы»¹.

О «советском религиоведении» можно рассуждать в разных аспектах. Остановимся лишь на обобщении анкет, широко разрабатываемых в начале 60 – 80-х гг. Многие из них были направлены на создание типологизации уровней и степеней верующих/неверующих. В качестве нового было введено и активно использовалось понятие всеобщей «атеизации населения». Борьба за коммунизм включала и борьбу с религиозными пережитками; типология и уровень религиозности должны были наглядно продемонстрировать динамику быстрейшего перехода от религиозных «рудиментов» к сознательному неверию. То, что атеизм – необходимая и всеобщая ступень развития общественного сознания – не вызывало никакого сомнения (по крайней мере официального). Социология религии должна была лишь подтвердить это и подсчитать, сколько осталось неверующих или колеблющихся людей, каковы социально-демографические факторы, тормозящие прогресс.

Типологии тех лет отличались, прежде всего, учетом динамического характера ожидаемых изменений. Анкетирование фиксировало те переходные ступени от религии к атеизму, которые действительно наблюдались в обществе. Наряду с типологиями, предназначенными для исследования только религиозности, имелись более широкие типологии, на одном полюсе которых находился максимум религиозной активности, на другом – максимум атеистической убежденности. Типологии могли быть также дифференцированы в зависимости от основных признаков исследуемого явления. Например, имеются типологии, в которых учитываются либо факты религиозного сознания, либо религиозного поведения, либо то и другое вместе. Наиболее важной задачей анкетирования было выявление «пропагандистов» религии и блокирование их деятельности любым путем: либо насильственным, либо через атеистическую контрпропаганду и перевоспитание. Особенность всех типологий заключалась в том, что никто в принципе не видел в вере психологической потребности человека, его «архетипической» составляющей, воспринимая религиозность лишь как досадную помеху невежественного или суеверного сознания на пути всеобщей образованности и научного материализма².

На различных по статусу и значению партийных конференциях и семинарах тех лет ставилась масса вопросов, выдвигались разнообразные предложения, возникали разногласия, появилась атмосфера неудовлетворенности и противостояния между учёными, идеологами и пропагандистами, которые, по сути, и были «советскими интервьюерами» того времени. Один из примеров Всероссийской партийной конферен-

¹устная беседа автора статьи с информантом – 10.02.2012

² Кобецкий В.Д. Исследование динамики религиозности населения в СССР // Атеизм, религия, современность. Л., 1972; Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // Вопросы научного атеизма, Вып. 3. М., 1967; К обществу, свободному от религии: Процесс секуляризации в условиях социалистического общества: Сб. статей / Ред. коллегия: П.К. Курочкин (отв. ред.) и др. М.: Мысль, 1970.

ции по пропаганде и атеизму. Пропагандист А.Ф. Ярыгин ставил вопрос о применении на практике научных идей. Он привел пример из собственной практики: в течение года работал с баптисткой и с православной, убеждая их оставить религию. Через год, исповедовавшая православие женщина, отошла от религии и «сейчас не чувствует греха перед богом», баптистка же продолжала сомневаться, хотя методы пропаганды были одними и теми же. Исследователь поставил перед участниками конференции вопрос: «Какой это тип верующего?» – зал отвечает смехом. Ярыгин продолжил: «Для вас смех, а для практической деятельности слезы [...]. Пока вы не определите теоретический тип верующего и практическое знание типа верующего, вы не найдете правильного научного подхода и метода, а нам, практикам, давайте возможность работать с верующими и давайте нам материал»¹.

Таким образом, мы наблюдаем определенную оппозицию между научными изысканиями и идеологией. Точкой демаркации стала практика и жизнь.

Крупкин П.Л.

(Франция, Центр Изучения Современности)

ОБ ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО САКРАЛЬНЫМ 2: ИДЕАЛЬНЫЕ ТИПЫ ЭЛЕМЕНТАРНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СТРУКТУР

Аннотация: В статье введена и обсуждена модель сакральной сферы индивида вместе с ее воздействием на человеческую социальность. Обсуждены идеальные типы элементарных социальных структур, такие как тотемическая триба (впервые введенная в данном качестве Дюркгеймом) и храмовое сообщество. Рассмотрен также возможный механизм трансформации тотемических триб в храмовые сообщества в процессе антропогенеза, а также формирование более сложных социальных структур в дальнейшем социогенезе.

Ключевые слова: Дюркгейм, Тэйлор, сакральность, социальность, коллективная идентичность, элементарные социальные структуры, антропогенез, тотемическая триба, храмовое сообщество.

Kroopkin P.L.

ON A SACRAL BASIS OF A SOCIALITY 2: IDEAL TYPES OF ELEMENTARY SOCIAL STRUCTURES

Abstract. The article elaborates a model of human sacred sphere and its impact on a human sociality. In particular it discusses ideal types of elementary social structures, such as a totemic band (the Durkheim's idea) and a temple community. It also presents a hypothesis about a formation of temple communities on a basis of totemic bands in anthropogenesis and further development of more complicated social structures.

Keywords: Durkheim, Taylor, sacredness, sociality, social identity, elementary social structures, anthropogenesis, totemic band, temple community.

Введение. Как было показано в моей предыдущей работе [Крупкин, 2011: 52–59], архаическое представление об обусловленности человеческого общества его богами вполне может быть положено в основу научного описания природы человеческой социальности – естественно после переинтерпретации используемых для описания категорий на основе имеющегося опыта. При таком подходе – номиналистиче-

¹ Смирнов М.Ю. Современная российская социология религии: Откуда и зачем?// Религиоведение. Научно-теоретический журнал. Благовещенск. М., 2007. № 2. С. 145–154.

ском¹ варианте институционального обществоведения – полагается, что каждый человек имеет в своем мозгу некий «центр сакральности», который отвечает за эмоциональное обеспечение переживаний человека при его взаимодействии со всем тем, что входит в его сакральную сферу (СС). В число данных переживаний обязательно входит негодование от профанации считаемого святым/священным, чувство благоустности/благодати вследствие удачно совершенного сакрального ритуала, переживаемые аффекты от того, что обозначается словами «осквернение»/«скверна». СС каждого человека² формируется при его социализации. Среди прочего туда входят такие важные элементы обеспечения социальности, как ценности сообщества, его табу и институты³. При этом получается, что все те действия людей, которые связывают с понятием «социальный контроль», имеют своим побуждающим началом негодование от профанации какого-то института неким нарушителем социального порядка, что возможно только при «вплетении» данного института в СС человека, размещения его среди индивидуальных или групповых «святынь»/«богов». А обобществление институтов становится возможным при согласовании соответствующего подмножества содержимого СС членов некой группы, что происходит обычно при формировании их коллективной идентичности (КИ)⁴, т.е. социальный контроль в рамках какого-то института неотделим от КИ сообщества, обеспечивающего актуальность данного института.

Здесь можно еще отметить, что в рамках предлагаемой концепции СС аналогична родному языку⁵: в обоих случаях у каждого индивида полагается наличествующей некая врожденная форма, которая «заливается» конкретным содержанием при социализации, и данное содержание после этого как-то эволюционирует всю его жизнь, согласуясь с оным других носителей⁶. Если же рассмотреть ментальные структуры, свя-

¹ Социальный номинализм – метод теоретизирования, который «выводит» все социальные объекты и эффекты только из людей и их взаимодействия между собой. В рамках номиналистических теорий – в отличие от развиваемых на основе социального реализма – нет места, например, понятию эмерджентности социальных систем. Логически можно показать, что номиналистические теории всегда могут быть переинтерпретированы в реалистические, но не наоборот.

² Здесь можно обнаружить связь с философией Ч. Тейлора [Taylor], который (в переводе на предлагаемый язык описания) считал содержимое сакральной сферы (СС) очень важным в плане обеспечения чувства полноты жизни индивида. Причем для ощущения полноты жизни совершенно не важен тип содержимого СС: это может быть и религия, и наука, и мастерство/профессионализм. По всей видимости, важной тут является именно что некая «сбалансированность заполнения» индивидуальной СС.

³ «Институтами ... обычно называют всю совокупность правил и норм, которые определяет поведение человека, как формальных (конституции, законы, стандарты, нормы), так и неформальных (обычаи, привычки, «понятия», традиции, внутренние системы мотивации людей)» [Крупкин, 2010а: 71]. «Институты – это «правила игры» в обществе, или, выражаясь более формально, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми. Следовательно, они задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия – будь то в политике, социальной сфере или экономике» [Норт: 17]. В рамках данной работы полагается, что институты обусловлены определенными наборами ментальных структур психики человека.

⁴ Коллективная идентичность (social identity) – набор ментальных структур человека, задающий эмоционально важное для него самоотнесение себя к какой-либо группе, а также определяющий правила поведения людей в группе, правила приема/исключения людей в/из группу/ы, детали различения «свой–чужой» для данной группы [Крупкин, 2010а: 122]. Не следует путать с персональной идентичностью (identity) – результатом интериоризации человеком набора своих социальных ролей, которая может и не нести эмоциональной нагрузки. Более детально модель коллективной идентичности и указанное различие обсуждены в работе: [Крупкин, 2010б]. Каждый индивид имеет «пучок» коллективных идентичностей, «завязанных» на разные сообщества. Обычно это семья, расширенная семья/родня, круг друзей, коллеги по обеспечивающему сообществу, профессиональные ассоциации, соседская община, партия, нация. Могут также быть и другие важные для индивида сообщества.

⁵ Детали по языку как социальному объекту – см., например, в [Бурлак].

⁶ По всей видимости, также как в случае языка, можно отследить разную степень индивидуальной развитости СС у разных индивидов. Если развитость СС индивида поставить в соответствие со способностью к кооперации, то можно опереться на данные некоторых психосоциальных экспериментов, реферат которых со всеми ссылками на оригинальные источники представлен в [Крупкин, 2010а: 127–128]. Эксперименты показали, что

занные с языком, СС и КИ по отношению друг к другу, то можно увидеть, что и СС, и язык имеют «погружение» в выбранную и фиксированную КИ своих соответствующих данной КИ частей, и, кроме того, язык какими-то своими элементами «вплетается» в СС, ибо у любой КИ обычно всегда наличествуют какие-то сакральные слова, выражения, понятия.

Наличие врожденной формы для СС, наполняемой содержанием при последующей социализации индивида, показывает, что данная форма СС является архетипом, и формирование соответствующих ментальных структур обусловлено биологически. Наряду с архетипами сакральности можно вычлениить из человеческого бытия и другие архетипы, обуславливающие социальность¹, и язык будет одним из них. Поскольку скорость биологической эволюции невелика, то можно поставить задачу обнаружения тех структурных инвариантов человеческих сообществ, которые, возможно, имеют поддержку на биологическом и околобиологическом уровнях ментальных структур индивидов. Данная работа посвящена обсуждению подобных социальных структур, и связанного с этим круга вопросов.

Тотемические трибы. Первый тип элементарной социальной структуры был введен в научное обсуждение Э. Дюркгеймом – это тотемическая триба (totemic band) [Durkheim]. Данная социальная структура обычно состоит из сообщества равных, вождя/бигмена, шамана (рис. 1). При этом шаман позиционируется в стороне от сообщества – и социально, и географически. Дети обычно не обладают равноправием, и, подрастая, включаются в общинники после специального ритуала инициации.



Рис. 1. Схема тотемической трибы и храмового сообщества

среди швейцарских студентов примерно 60% составляют те, кто в принципе склонен к кооперации (Conditional Cooperators) – их вклад в кооперацию пропорционален среднему вкладу группы. Примерно 20% представляют собой «эгоисты» (Free Riders) – люди, ориентированные только на свой персональный интерес, вклад которых в общее дело при отсутствии внешнего принуждения к кооперации всегда близок к нулю. Остальные демонстрируют другие типы поведения. Аналогичное изучение российских студентов показало, что в России доля «нормальных» кооперирующихся людей составляет примерно те же 60%, а вот доля «эгоистов» – менее 10% – ниже, чем в Швейцарии. При этом интересным оказалось различие поведения «эгоистов» в условиях принуждения к кооперации: если в Швейцарии (и во всех развитых странах) после санкций со стороны «кооператоров» «эгоисты» «берутся за ум» и начинают кооперироваться (т.е. социальный контроль в плане принуждения к кооперации оказывается вполне эффективным), то в России «эгоисты» не подчиняются «кооператорам», и начинают вести свою линию на слом какой-либо совместной игры. Следует отметить, что социальный контроль со стороны «кооператоров» также был отрицателен и в части «эгоистов» Греции, Саудовской Аравии, Омана и Украины.

¹ В [Крупкин, 2012: 272–275] в качестве архетипов социальности были обсуждены, во-первых, архетипы структурирования: «свои/»мы и они», «авторитет», «ценность детей», «ценность женщин», «молодые мужчины как расходный материал»; во-вторых, архетипы коммуникации: «язык», «знаки взаимодействия», «тяга к касаниям»; в-третьих, когнитивные архетипы: «подражание», «ценность опыта», «традиция»; а также такие ментальные комплексы, как «справедливость», «права требования», и «вопросание пределов».

Рассмотрение социального порядка в эволюционной перспективе показывает, что более сотни тысяч лет¹ человечество осваивало доступный ему ландшафт в виде охотников-собирателей. При этом оно существовало в виде триб по 15-30 взрослых особей, и примерно столько же детей разных возрастов. Более крупные группы, как правило, распадались, более мелкие – слипались. Так что данный числовой диапазон, пожалуй, задает архетипическую численность естественной группы, которую можно удержать вместе без особых ухищрений. Стабильность более крупных сообществ требует культурной компенсации указанного «инстинкта распада сообщества» у включенных в группу индивидов, и приобретение соответствующих навыков, которое случилось примерно 10-12 тыс. лет назад, создало базу для куда более быстрой социальной эволюции людей².

К тому же, как было показано в [Крупкин, 2010б], тотемическая триба отражает базовую структуру любой единичной КИ, поскольку включает в себя и «центральное место» сообщества, и его «богов»/СС, и вклад общинников. Именно поэтому данная структура продолжает оставаться актуальной и сейчас, задавая устройство естественных сетевых сообществ и кланов.

Храмовые сообщества. После неолитической революции структурный элемент человечества усложнился, и на несколько тысяч лет таковым стала община с храмом/складом (Рис.1)³. Сообщество общинников, как правило, равноправных, которые владеют всеми активами общины либо лично, либо через долю в общественном, составляет народное собрание. В центре общины находится храм/склад вместе с площадью для народных собраний, которые обслуживаются храмовыми слугами. Храмовая обслуга же, среди которой наличествуют не только жрецы и кладовщики, но также, в частности, и ремесленники, удовлетворяют дополнительно и многие другие нужды самих общинников. Верхние позиции храмовых работников, по всей видимости, статусно близки общинникам, нижние позиции обычно занимают рабами.

Наряду с храмом община также объединяется фигурой вождя/царя. Царь отвечает за удачу и расположение богов, и на этом основании он участвует в руководстве общиной. Наряду с царем на политику верхнего уровня влияет жреческая верхушка, храмовые завхозы, влиятельные общинники и народное собрание. Храмовые завхозы управляют резервами общины, создающимися из вкладов общинников вместе с результатами ведения храмового хозяйства – храм тоже может владеть как землей, так и другими активами, которые полагаются общественными. Храмовые завхозы руководят ремесленниками и деятелями искусства, которые обычно входят в число храмовых слуг, а также осуществляют обмены продукцией с другими общинами, отправляя и принимая торговые караваны.

Драйвер социального ароморфоза, воплощенного в переходе от тотемических триб охотников-собирателей ограниченной численности к оседлым храмовым сообществам с гораздо большей численностью людей, можно связать с сакрализацией

¹ Тотемические трибы, по всей видимости, возникли лишь в позднем палеолите – примерно 40 тыс. лет назад.

² Ускорение развития может быть продемонстрировано следующими фактами: письменность возникла примерно 7 тыс. лет назад; промышленному развитию не более 300 лет.

³ Заметим, что описываемая здесь схема архаического социального устройства существенно отличается от той, которая стала очень популярной после работ Платона (философы, стражи, рабы). Многими без особых практических оснований именно модель Платона предлагается в качестве архетипа социальной структуры. Сама же схема Платона может быть получена из социального устройства тотемической трибы, в котором шаман из положения «сбоку» переносится в положение «сверху», «главный», а общинники лишаются статуса «цели общества», и тем самым поработаются. Притом заметим, что имеющиеся в наличии данные не дают возможности заключить, что структура Платона была хоть когда-нибудь хоть сколько-нибудь распространена.

склада¹. Действительно, несколько первобытных триб вполне могли начать складировать осенний урожай под присмотром специально выделенной команды – инвалидов и шамана, давая последним дополнительный смысл существования. Сама идея складирования запасов могла быть почерпнута у грызунов. Сохранность собранных в запас продуктов диктует необходимость стен складского комплекса для ограничения доступа к запасам со стороны животных, совместные же трапезы в зимнее время и наличие шамана дают пространство для развития ритуалов. Относительно свободное время у шамана и инвалидов/помощников могло дать базу для дальнейшего развития искусства. Включение в помощники по уходу за складом детей могло дать толчок идее школы. Идея земледелия могла быть почерпнута из выросших злаков от просыпанного осенью зерна, а идея животноводства – от выросших детенышей животных, оставленных детям после удачной весенней охоты «на поиграться»...

Но самое главное – склад с запасами держал несколько триб охотников-собирателей по соседству, давая им пространство для наработки практик компенсации инстинкта распада при достижении числа взрослых особей более 30. И эти практики со временем появились, причем в основе их оказалась именно что более развитая общая КИ, ценность сохранения единства в которой оберегалась все теми же центрами сакральности в головах всех участников.

Основное направление социальной эволюции на ранних этапах оседлой жизни было связано с наращиванием численности поселений, развитием кварталов вокруг храма, созданием дочерних храмовых сообществ, ассоциированием нескольких храмовых сообществ. Это сопровождалось развитием объединяющей мифологии, ритуалов воспроизводства общей идентичности. Происходила диверсификация хозяйственной деятельности с развитием торговли и мастерства. Со временем люди стали способными на объединение усилий для постройки и поддержания достаточно сложных архитектурных и ирригационных сооружений, с соответствующим регулированием возникающих взаимобязательств. Развитая система договоров сопровождалась развитием системы их обеспечения, в рамках которой минимизировалось бы суммарное чувство несправедливости общинников при разрешении конфликтов между ними. И т.д.

По большому счету все архаические республики в своей социальной структуре оказываются изоморфными ассоциации нескольких храмовых общин (кварталов), объединенных вокруг общего «центрального места» – главного храма и площади для общих народных собраний. Однако уровень развития коммуникаций не позволял удерживать общую КИ для слишком распределенных систем, вследствие чего мы не находим до Нового Времени республик, отличных от городов.

Для построения распределенных систем возникла другая структура – связанная с иерархиями храмовых сообществ (Рис.2). В этом случае некая династическая корпорация (тоже обычно изоморфная храмовому сообществу в своем устройении) подчиняла себе локальные храмовые сообщества. Локальные боги при этом обычно включались в центральный пантеон в соответствии с «весом»/статусом локальной общины, вместо локального царя/вождя назначался общинник из династической корпорации – условный «дворянин».

¹ Основанием данной гипотезы послужило обнаружение храмового комплекса Гёбекли-Тепе, который был построен и поддерживался людьми в мезолите – начиная с XI тысячелетия до н.э. – без присутствия какого-либо поселения по соседству. Кроме того складская функция была неотъемлема от храма в начале писаной истории – люди там хранили и «долю богов», и свои излишки, а «доля богов» покрывала основные издержки общественной жизни.

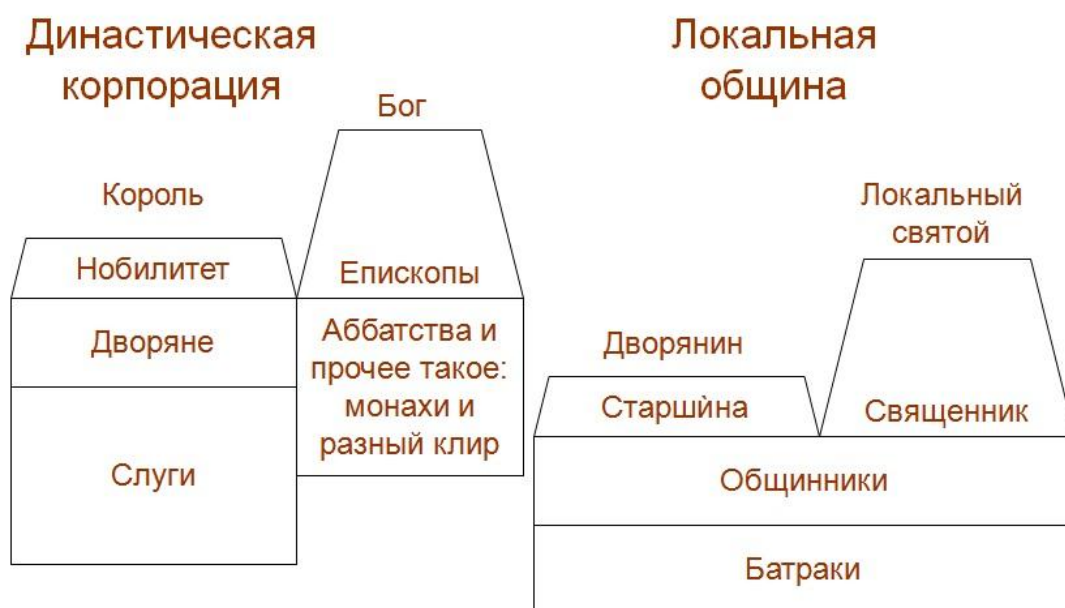


Рис. 2. Объединение нескольких локальных общин в одно государство

В соответствии с предложенным описанием, в социальных структурах «старого порядка» можно достаточно легко вычленять подсистемы, изоморфные тому идеальному типу, который я ввел здесь под наименованием «храмовое сообщество». Конечно, со временем многие из них переставали быть нацеленными на благо общинников, но это во многом зависело от политической изодренности локальной старшины, а также накопленного общиной могущества.

Литература

1. Бурлак С. Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы. М.: CORPUS, 2011. 480 с.
2. Крупкин П.Л. (2010а) Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.
3. Крупкин П.Л. (2010б) Эволюционная теория архетипов Юнга: Архетипические моменты в структуре коллективной идентичности // ПУ (Публичное управление: теория и практика: сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления). № 3-4. Харьков: Изд-во "ДокНаукДержУпр", 2010. 432с. С.303-311. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2010/07/27/kroopkin-115/>.
4. Крупкин П.Л. (2011) Об обосновании социального сакральным // Социология религии в обществе позднего модерна. Белгород: БелГУ, 2011. 220 с. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2011/02/13/kroopkin-124/>.
5. Крупкин П.Л. (2012) Архетипы социальности // Публичное управление: теория и практика: Сборник научных трудов Ассоциации докторов государственного управления: Специальный выпуск. Харьков: Изд-во "ДокНаукДержУпр", 2012. 312 с. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2012/06/23/kroopkin-131/>.
6. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. 538 с.
7. Durkheim, E. The Elementary Forms of Religious Life. NY: The Free Press, 1995. 464 p.
8. Taylor Ch. Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 874 p.

Крупкин П.Л., Лебедев С.Д.
(Центр изучения Современности, НИУ БелГУ)

ОБ ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО САКРАЛЬНЫМ 3: КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Аннотация: В статье обсуждена общая структура человеческих коллективных идентичностей, показано, как предложенная схема работает в случае конкретных примеров: семьи, научного сообщества, университетской кафедры, локальной идентичности г. Белгорода. Так же обсуждается модель сакральной сферы индивида, и ее связь с человеческой социальностью.

Ключевые слова: Беккер, Дюркгейм, Тэйлор, сакральность, социальность, коллективная идентичность, локальная идентичность.

Kroopkin P.L., Lebedev S.D.

ON A SACRAL BASIS OF A SOCIALITY 3: SOCIAL IDENTITIES

Abstract. The article discusses a generalized structure of human social identities giving concrete examples of proposed scheme for family, science community, university chair, Belgorod local identity. It also elaborates a model of human sacred sphere and its impact on a human sociality.

Keywords: Becker, Durkheim, Taylor, sacredness, sociality, social identity, local identity.

Введение. Положение об обосновании социального сакральным актуально не только для обществ Традиции, где сакральное обычно доминирует в принятии всех сколько-нибудь социально значимых решений. Это положение входит составной частью и в то направление современной теоретической социологии, которое восходит к работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» [Durkheim]. В рамках данного направления социальность тесно связывается с таким феноменом, как коллективная идентичность (social identity). Коллективная идентичность (далее КИ) – это психосоциальный комплекс человека, задающий эмоционально важное для него самоотнесение к какой-либо группе/общности, а также определяющий правила поведения людей в этой группе, правила приема людей в группу и исключения их из нее, критерии различения «свой/чужой» для данной группы [Крупкин, 2010а, С.122]. Каждый индивид имеет «пучок» коллективных идентичностей, «завязанных» на разные сообщества. Обычно к ним относятся: семья, расширенная семья/родня, круг друзей, коллеги по обеспечивающему сообществу (трудовому коллективу), профессиональные ассоциации, соседская община, территориальные (локальные и региональные) общности, партия, этнос, нация. В этот круг могут также входить и другие важные для индивида сообщества.

В работе П.Л. Крупкина [Крупкин, 2010б] была вычленена общая структура коллективных идентичностей. Согласно концепции автора, практически каждая КИ содержит четыре базовых элемента:

- 1) «центральное место», географическое или сугубо символическое;
- 2) «богов»/ценности/святыни;
- 3) ритуалы поддержания и укрепления идентичности;
- 4) вклад участников в сообщество – материальный или символический.

Помимо этого, группа с КИ обычно включает ядро и периферию, зачастую структурированную по статусным уровням.

Для апробации аналитической ценности подобного структурирования КИ рассмотрим некоторые идентичности в предложенной структуре описания.

Семья (пример базового социального сообщества). В семье родители представляют собой ядро, а дети – периферию. Центральным местом группы является «семейный очаг» – символический феномен, размещаемый в определенном локусе занимаемой семьей территории. «Богам» семьи выступают: все тот же «очаг», включающий мемы памяти о ближайших, реже – отдаленных предках; дети – вместе с обязанностью родителей «поднять» их и выпустить «в люди»; родители – вместе с обязанностью детей (внуков, правнуков) заботиться о них в болезни и преклонном возрасте; взаимопомощь; родительский авторитет (исключение даже мысли об адюльтере или других проявлениях непорядочности у родителей). Ритуалами являются: совместные трапезы, труд, выезды и прочие формы согласованной активности, посещение места упокоения предков, а так же «разговоры по душам», взаимные подарки. Вклады в семью: обычно трудовой и эмоциональный – со стороны всех, и материально-финансовый и организационный – со стороны родителей.

Сообщество научных работников (пример сообщества-миссии). Центральное место данного сообщества – чисто символическое. Это – воображаемый храм истины/науки. «Богам» научного сообщества являются: сама наука, истина, научная честность, рациональность/логичность¹. Ритуалами выступают: научные семинары, научные конференции, проходящие по определенным правилам, а также неформальные встречи ученых с обсуждением «тонких вопросов». Вкладом является обязанность каждого выслушивать (читать) результаты исследований коллег и реагировать на них, в том числе и через рецензирование статей в научных журналах. Также члену научного сообщества приходится тратить свое время на поддержание активной научной жизни своего сообщества. Ядро группы представляет как символическая общность уже умерших «великих ученых» разделяемого научного направления, так и еще живые авторитеты, на которых равняются все научные работники. Последние представляют периферию группы, обычно дополнительно структурированную в соответствии с уровнями своих «достижений» / влияния.

Университетская кафедра (пример обеспечивающего сообщества). Центральное место такого сообщества – помещение кафедры. «Боги» сообщества – учебный процесс, знания, наука, организационная дисциплина, а также кафедральный автори-

¹ Наука, взятая в ракурсе ее ценностного базиса, представляет собой компромисс ряда разноликих ценностных установок. Эти установки тяготеют, на наш взгляд, к двум группам, которые условно можно обозначить как «методологические» и «социально-практические». К первой категории относятся исторически сложившиеся критерии научности (объективность, универсальность, проблемность, опора на эксперимент и т.д.). Вторая категория включает иерархию мотиваций научной деятельности, которая в порядке «нормального» соотношения приоритетов представляется нам приблизительно следующим образом: 1. Познавательная, или установка на поиск истины; 2. «Научно-практическая», подразумевающая несколько специфических разновидностей: 2а) «Технологическая», или установка на достижение частных практических целей; 2б) Мотивация профессионального самоутверждения, или установка на рост в области профессионализма; 2в) «Мировоззренческая» мотивация, или установка на сохранение достигнутых результатов и самой традиции научной культуры; 3. Мотивация социального самоутверждения, или установка на социально-иерархический рост (известности, влияния, материального благополучия и т.п.) с помощью науки. Данная иерархия легитимируется и закрепляется в нормах научного этоса (Р. Мертон), которые служат гарантом сохранения науки, своего рода «иммунитетом» против сбоев в функционировании научного организма. Соответственно, смещение установок в сознании субъекта, подмена «нижестоящей» мотивацией «вышестоящей» приводит к выходу его деятельности за пределы науки. К тому же результату ведет нарушение методологических критериев научного познания [Лебедев, Битюгин, 2004].

тет. Ритуалы: различные кафедральные мероприятия, как формальные (заседания, совещания), так и неформальные (предпраздничные посиделки, дни рождения, etc.). Вклад участников – главным образом трудовой (приветствуются также материальный, организационный, позитивно-эмоциональный). Ядром сообщества является группа «приближенных» к заведующему кафедрой, потом идут «обычные» преподаватели, а на дальней периферии «размещены» студенты.

Локальная идентичность, которую мы проиллюстрируем здесь на примере белгородского городского сообщества. Центральное место – Соборная Площадь (бывш. Площадь Революции) в центре города. Представление о локальной географии: Белгород – центр региона, шире – Слобожанщины (второй центр последней – и «центр притяжения» – Харьков). Харгора (Харьковская гора) – второй, «домашний полюс» Белгорода, в противовес и дополнение официальному центру – Соборной Площади.

«Боги» локальной идентичности: прежде всего, могилы павших в Великой Отечественной войне. К данной категории, на наш взгляд, близко и более размытое, но устойчивое представление о том, что Белгородчина – «древняя земля» (символические места – дуб Петра Первого в пос. Дубовое Белгородского района, монастырь в Холках Чернянского района и некоторые другие древности). В этой связи характерно также представление белгородцев о себе как о людях «рубежа»: сейчас это – граница с Украиной, но высокая степень близости и интегрированности населения приграничных российских и украинских регионов «оттеняет» архетипический характер данного представления, в котором особенно чувствуется историческая память о «засечной черте» XVI-XVII веков. Потому глубинное самоощущение белгородца, поддерживающее его престижную самооценку как представителя локального сообщества – «мы на рубеже, и потому в некотором роде особые люди», ибо «все идет через нас». Белгородцы, в позитивной самопрезентации – «люди порубежья», крепкие надежные служаки «себе на уме», особо качественный человеческий материал. Кроме того, Белогорье оценивается его жителями как земля многих талантов и самых красивых девушек.

Пантеон героев – реальных и мифических: танкист Попов; уроженец Белгородчины генерал Н.Ф. Ватутин; другие павшие герои войны, в значительной части безымянные (пример – «Неизвестный летчик», чья могила находится в лесном массиве Пушкарное в черте города Белгород).

Ритуалы белгородской КИ (по степени общности/значимости):

1) празднование 5-го Августа – Дня освобождения Белгорода от немцев в 1943 году, с кульминацией в виде праздничного фейерверка;

2) семейное посещение мест культурного отдыха, в последние годы – торговых моллов «Сити-Молл» и «Рио», расположенных на выездах из города и выполняющих функцию комплексных культурно-развлекательных центров;

3) частные выезды на дачи / охоту / рыбалку (мелкогрупповой ритуал, который, тем не менее, можно и следует широко обсуждать в местной неформальной коммуникации).

Структура сообщества: ядро – губернатор (Е. Савченко) и его команда, плюс другие отдельные знаковые фигуры «по направлениям»: сельское хозяйство (В. Горин), искусство (Ст. Косенков), спорт (С. Тетюхин, Ф. Емельяненко, Св. Хоркина). Ядро сообщества играет важную роль в признании социального успеха белгородца – практически легитимирует успех своей реакцией на него. И «успешные» образуют еще одну подгруппу в сообществе, некое «гало» вокруг ядра. Граница же между «бел-

городскими» и «понаехавшими» выражена довольно слабо; зачастую она стирается «автоматически» по прошествии нескольких лет.

Обсуждение и модель сакральной сферы. Как мы видим, предложенное структурирование описания/представления коллективных идентичностей позволяет представить их достаточно однообразно вне зависимости от конкретных типов. Особо, на наш взгляд, важную роль при этом играют «боги» идентичностей – те символы и артефакты, наделяемые группой определенными чувствами и эмоциями, которые можно назвать сакральными. П.А. Сорокин в этой связи отмечал, что «в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека» [Сорокин, 1996]. То же верно в отношении различных проявлений светской сакральности. Как справедливо отмечает Говард Беккер, «Религия сама по себе – только один из аспектов священного. Весьма значительная часть священного поведения почти не была или очень мало была связана с ориентировкой на сверхъестественное, то есть религиозное» [Беккер, 1961]. Соответственно, мы будем называть все, что так или иначе «завязывается» на сакральные эмоции, сакральной сферой (далее – СС) человека. В число таких сакральных переживаний обязательно входят: 1) негодование от профанации считаемого святым/священным; 2) чувство благостности/благодати вследствие удачно совершенного сакрального ритуала; 3) переживаемые аффекты от того, что обозначается словами «осквернение»/«скверна» – «очищение». В качестве типичных примеров нерелигиозного сакрального артефакта можно привести: образ Матери, который священен в очень многих человеческих культурах; актуальное имя сообщества, с которым соотносит себя человек (Россия – «Святая Русь»; «Прекрасная Франция»); воинскую и государственную символику, etc.

Для построения обобщенной модели сакральной сферы предположим, что каждый человек имеет в своем мозгу некий «центр сакральности», который отвечает за эмоциональное обеспечение переживаний человека при его взаимодействии со всем тем, что входит в его СС. Другими словами, сакральность какого-то образа для индивида обеспечивается связью данного образа с указанным центром, а сама эта связь формируется при социализации личности, обеспечивая смысловой контент СС каждого человека¹. Среди прочего, в этот контент в первую очередь входят такие важные элементы обеспечения социальности, как ценности / «боги» сообщества, его табу и институты².

При этом получается, что все те действия людей, которые связываются с понятием «социальный контроль», имеют своим побуждающим началом чувство негодования от профанации какого-то института неким нарушителем социального порядка, что возможно только при «вплетении» данного института в СС человека, размещения его среди индивидуальных или групповых «святынь» / «богов». А формирование (обобществление) институтов становится возможным при согласовании соответствующего подмножества содержимого СС членов некой группы, что происходит обычно при формировании их КИ. Другими словами, социальный контроль в рамках какого-

¹ Здесь можно обнаружить связь с философией Ч. Тейлора [Taylor], который (в переводе на предлагаемый язык описания) считал содержимое сакральной сферы (СС) очень важным в плане обеспечения чувства полноты жизни индивида. Причем для ощущения полноты жизни совершенно не важен тип содержимого СС: это может быть и религия, и наука, и мастерство / профессионализм. По всей видимости, важной тут является именно что некая «сбалансированность заполнения» индивидуальной СС.

² «Институтами ... обычно называют всю совокупность правил и норм, которые определяют поведение человека, как формальных (конституции, законы, стандарты, нормы), так и неформальных (обычаи, привычки, «понятия», традиции, внутренние системы мотивации людей)». [Крупкин, 2010а, с.71] .

либо института неотделим от КИ сообщества, обеспечивающего актуальность данного института.

Здесь можно еще отметить, что в рамках предлагаемой нами концепции СС структурно аналогична родному языку¹. Язык, наряду с архетипами сакральности, также представляет собой вычленимый из человеческого бытия архетип, обуславливающий социальность². В обоих случаях у каждого индивида полагается наличествующей некая врожденная форма, которая «заливается» конкретным содержанием при его социализации еще ребенком, и после этого данное содержание как-то эволюционирует всю его жизнь, согласуясь с оным у других носителей. Наличие такой врожденной формы для СС, наполняемой содержанием при последующей социализации индивида, показывает, что данная форма СС является архетипом [Крупкин, 2013].

Таким образом, социальность в ее фило- и онтогенезе коренится в сакральных основаниях человеческой жизни, синкретически интегрирующих чувственно-эмоциональные переживания священного (на уровне индивидуальной психики), коллективные ценностные представления об идентичности (на уровне культуры) и социальные нормы солидарности с санкциями за их соблюдение/нарушение (на уровне общества). Любые сложные социальные структуры конструируются на этой основе и питаются энергией соответствующих мотиваций. Игнорирование последних, напротив, неизбежно ведет к фиаско социальных групп и общностей. Данное обстоятельство следует, в первую очередь, учитывать при подготовке и реализации крупных социоинженерных проектов, например, связанных с ресоциализацией традиционных религиозных институций в «постсекулярных» обществах, или направленных на укрепление гражданской солидарности через конструирование различных вариантов «гражданских религий».

Литература

1. Беккер Г.П. Современная теория священного и светского и ее развитие // Говард Беккер и Алвин Босков. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесловие проф. Д.И. Чеснокова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1961. – С. 158-217.
2. Бурлак С. Происхождение языка. Факты, исследования, гипотезы. М.: CORPUS, 2011. 480 с.
3. Крупкин П.Л. (2010а) Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.
4. Крупкин П.Л. (2010б) Эволюционная теория архетипов Юнга: Архетипические моменты в структуре коллективной идентичности // ПУ (Публичное управление: теория и практика: сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления). № 3-4. Х.: Изд-во “ДокНаукаДержУпр”, 2010. 432с. С.303-311. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2010/07/27/kroopkin-115/>.
5. Крупкин П.Л. (2012) Архетипы социальности // Публичное управление: теория и практика: Сборник научных трудов Ассоциации докторов государственного управления: Специальный выпуск. Харьков: Изд-во “ДокНаукаДержУпр”, 2012. 312 с. С.272-275. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2012/06/23/kroopkin-131/>.
6. Крупкин П.Л. (2013) Архетип сакральности // Публичное управление: теория и практика: сборник научных трудов Ассоциации докторов наук государственного управления: Специальный выпуск. Х.: Изд-во “ДокНаукаДержУпр”, 2013. 280 с. С.222-226. Режим доступа к электронной версии: <http://modernity-centre.org/2013/05/17/kroopkin-137/>.

¹ Детали по языку как социальному объекту – см., например, в [Бурлак].

² В [Крупкин, 2012] в качестве архетипов социальности были обсуждены, во-первых, архетипы структурирования: «свои» / «мы и они», «авторитет», «ценность детей», «ценность женщин», «молодые мужчины как расходный материал»; во-вторых, архетипы коммуникации: «язык», «знаки взаимодействия», «тяга к касаниям»; в-третьих, когнитивные архетипы: «подражание», «ценность опыта», «традиция»; а также такие ментальные комплексы, как «справедливость», «права требования», и «вопросание пределов».

7. Лебедев С.Д., Битюгин К.Е. Наука и антинаука: от конфликта до диалога // Российская наука и СМИ. Международная интернет-конференция, проходившая 5 ноября - 23 декабря 2003 на портале www.adenauer.ru Сб. статей; Под общ. ред. Ю.Ю. Черного, К.Н. Костюка. – М., 2004. 448 с.
8. Сорокин П.А. Система социологии. Т.2. – Петроград, 1920. – С. 431.
9. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. NY: The Free Press, 1995. 464p.
10. Taylor Ch. Secular Age. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 874p.

Лебедев С.Д.
(Белгород, НИУ «БелГУ»)

К СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ РЕФЛЕКСИИ РЕЛИГИИ В СВЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

Аннотация: В статье излагаются концептуальные положения об образовательной рефлексии, на основании которых рассматривается рефлексия религии в современном российском образовании. Дается классификация образовательной рефлексии религии; обосновывается положение о конфессионально ориентированном образовании на уровне средней школы как эпицентре проблемной ситуации «религия и школа» в России. Констатируется необходимость разработки и применения специального социологического модуля с целью контроля эффекта соответствующих образовательных практик.

Ключевые слова: образование, религия, рефлексия, социальный субъект, социология

Lebedev S.D.

BY THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF THE REFLECTION OF RELIGION IN SECULAR EDUCATION

Abstract: This paper presents a conceptual reflection on the educational provision on which is considered a reflection of religion in modern Russian education. A classification of educational reflection religion, position about religiously oriented education at the secondary level as the epicenter of the problem situation «religion and the school» in Russia. Stated the need for the development and application of special sociological module to monitor the effect of appropriate educational practices.

Keywords: education, religion, reflection, social subjects, sociology

Рефлексия как практика постоянного уточнения и коррекции стратегии и тактик социального действия представляется необходимой и характерной функцией социальных институтов современности. «С наступлением эпохи модернити рефлексивность... включается в самую основу воспроизводства системы, так что мысль и действие постоянно преломляются друг в друге»¹. Как следствие, сами институциональные структуры поддерживаются и воспроизводятся «компетенцией агентов, вовлеченных в рефлексивные практики»². В свою очередь, они формируют и легитимируют общезначимые образцы последней. Это делает институциональную рефлексивность социально значимых реалий важным предметом социогуманитарного анализа, в первую очередь, с позиций социологической науки.

Уточним основное понятие. Функционально рефлексия понимается здесь как обратная связь между действующим субъектом и ситуацией (трактуемой как целостный момент взаимодействия данного субъекта, объекта его влияния и среды, в кото-

¹ Гидденс Э. Последствия современности. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. С.103.

² Giddens A. The construction of society: Outline of the theory of structuration. Berkeley & Los Angeles, 1984. P.3.

рой все это происходит). Субъекту необходимо учитывать, когнитивно контролировать изменения в объекте и среде, значимые для своего взаимодействия с ними, прежде всего – изменения, вызываемые его собственным на них воздействием, с тем чтобы по необходимости корректировать само это воздействие.

Содержательно эта обратная связь представляет собой осмысление отношения между субъектом, объектом и средой их взаимодействия. Поскольку же такое отношение имеет идеальную природу, т.е. является умопостижимым, то его рефлексивная интерпретация имеет форму «интенциональной деятельности сознания по отношению к самому себе»¹. Уточним: здесь речь идет не о тождестве идеального и мышления, но об их изоморфности. В данной связи мы определили рефлексию как перманентный процесс «управления мышлением»: обоснованного отбора, интерпретации, оценки и практического применения смысловых содержаний и мыслеформ, доступных социальному субъекту. Поскольку же мышление всегда интенционально, то его рефлексия тоже необходимо соотносится с этим объектом, хотя преломляет это видение в контексте ситуационного отношения с субъектом и средой. Как следствие, оптимальная в функциональном плане рефлексия осуществляется в формах, максимально когерентных всем трем указанным предметным составляющим.

В реальности же рефлексивная деятельность, осуществляемая различными социальными субъектами, может сильно отклоняться от этих функциональных требований, демонстрируя широкий спектр примеров абстрактного (в значении гегелевского «Кто мыслит абстрактно?») мышления. Наиболее характерный и, пожалуй, часто встречающийся случай – искажающее влияние субъективных интенций человеческого мышления на представление об объекте и, как следствие, предмете осмысления, ярко охарактеризованное еще Ф.Бэконом. Вместе с тем, в рефлексивных практиках современности имеют место также и максимизация объектного момента за счет субъектного (яркий пример – научное знание, нуждающееся в специальном «переводе», популяризации, адаптации к повседневным контекстам для понимания его обычными людьми), и недостаток учета средового контекста (например, в некоторых философских и идеологических концептуальных построениях). Такая рефлексия может сильно удаляться от своего практически-функционального прототипа, порой становясь совершенно дисфункциональной (пример – «пережившие себя» научные концепции и политические идеологии), но и обретая новые, «побочные» социальные функции (здесь ярким примером могут выступать молодежные субкультуры).

Предметом рассмотрения в данной статье является образовательная рефлексия на предмет религии. Образование, по большому счету, может быть понято как специальная деятельность по производству социального субъекта – такого, как это требуется обществу, представленному консенсусом наиболее влиятельных институтов, общностей и групп. В данной связи его важнейшей комплексной функцией является «рефлексия конгруэнтности реалий и идеалов общества»². Эта последняя, согласно С.А. Шароновой, выступает разновидностью универсальной функции контроля. Субъектом, в данном случае, представляется общество, манифестируемое в конкретных «ипостасях» заинтересованных людей и их объединений. Объектом является «образуемый» (основной целевой субъект образования). В качестве среды их взаимодействия выступает сумма культурных, общественных и личностных контекстов, значимых для реализации образовательной функции. Среди них наиболее важен инсти-

¹ Смирнова Н. Классическая парадигма социального знания и опыт феноменологической альтернативы // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. С.131.

² Шаронова С.А. Социология образования. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 85-86.

туциональный («школьный») контекст образования, структурируемый его миссией (конечной сверхцелью) и возможностями ее реализации (имеющимися культурными, организационными, материальными, коммуникационными, человеческими ресурсами). Задачей образовательной рефлексии, следовательно, является соотнесение того, другого и третьей в действенных моделях обучения / воспитания / развития человека.

Образование призвано, прежде всего, формировать мейнстримное социальное знание, задавая те его образцы, которые в дальнейшем будут способствовать регулированию и согласованию многоаспектной деятельности социальных субъектов в совмещенном русле реалий и идеалов общества. Основным инструментом формирования таких образцов является специальное образовательное знание, «разделяемое педагогами и учащимися в *привычной обыденности учебных занятий*». Генетически оно производно от процесса взаимодействия между научным, культурным и повседневным знанием, и содержательно представляет собой «взаимосвязь отдельных положений, фактов, суждений, теорий и концепций, оформленных в виде утверждений»¹. Как следствие, главная интенция образовательной рефлексии направлена на формирование паттернов такого знания. Это позволяет определить соответствующую интеллектуальную деятельность как разновидность социокультурной рефлексии – выработки наиболее обобщенных образцов понимания социально значимой реальности, ориентированных на конструирование и поддержание этой реальности. Такие образцы затем транслируются в специально организованном режиме целевым субъектам образования, чьи качества предполагается формировать по определенным образовательным стандартам.

Вместе с тем следует отметить и другие важные направления рефлексии в образовании, носящие в отношении главного ее русла инструментальный характер, но функционально необходимые для реализации образовательных задач. Одним из них является методолого-методическое направление, составляющее предмет педагогики и осмысливающее, главным образом, технологии трансляции образовательного знания целевому субъекту образования. Вторым таким направлением представляется изучение потенциальной и реальной востребованности в обществе конкретных стратегий и «кейсов» образовательного знания (частично и поверхностно отражаемое в понятии «маркетинг образовательных услуг»), являющее собой предмет социологии образования.

Главная интенция рефлексивной деятельности, «отвечающей» за формирование образовательного знания, ориентирована на «генеральные определения реальности», долженствующие составить фундамент и каркас индивидуальной культуры целевого субъекта образования. В зависимости от этапа социализации (первичная или вторичная) и соответствующей ему образовательной ступени, формирующему воздействию (с большим или меньшим успехом) подвергается преимущественно либо базовая, либо какая-то из частно-специализированных составляющих этой культуры. В первом случае основной акцент делается на воспитание, в фундаменте которого лежит формирование базовых ценностных ориентаций личности. Во втором случае преимущественное внимание уделяется формированию специализированных (профессиональных) знаний, умений и навыков. Основная проблема такой рефлексии вырастает из неизбежного «зазора» и, соответственно, потенциального противоречия между двумя ее этапами, которые можно обозначить как «нормативный» и «результатирующий». Нормативный этап предполагает отбор и формирование общепринятого контента образовательного знания в русле образовательной политики, определяемой равнодей-

¹ Зборовский Г.Е. Образовательное знание как проблема социологии // Социологические исследования. – 2012. – № 2. С.18.

ствующей интересов наиболее значимых институциональных субъектов. Результирующий этап связан с восприятием такого знания целевым субъектом образования.

Предметная рефлексия религии в образовании состоит в том, чтобы «расставить по местам» в сознании учащихся их самих (thyself), религию, общество и их взаимоотношения в современной российской социокультурной ситуации. Здесь сразу обозначаются следующие «линии» ее классификации. Во-первых, рефлексия принципиально различается по критерию практического отношения субъекта к религии: «изнутри» или же «извне». Асимметрия репрезентации культур светского и религиозного типов, при которой первая образует «вмещающий» мейнстрим, а вторые адаптируются к нему, характеризует как современные (модерные) общества в целом, так и современное образование: образовательная система в таких обществах является, в основном, светской. В этой связи преобладающим отношением к религии, исходя из которого, выстраивается нормативное образовательное знание, является отношение «извне». Школа позиционирует религию «отстраненно», как более или менее уважаемый социальный институт / культурное явление, о котором нужно знать какие-то объективные факты и усвоить его определенную (светскую) социальную оценку. Для сравнения, конфессиональный сегмент образования, напротив, принимает ту или иную версию религии в качестве «системы координат» всего образовательного знания и жизненных практик учащихся, когда все значимые аспекты действительности интерпретируются и оцениваются, исходя из сакрального отношения конкретного вероисповедания.

Во-вторых, рефлексия дифференцируется по критерию ступени образования: начальной / средней, с приоритетом воспитательной функции, и высшей, с приоритетом функции информационно-теоретического или же практического обучения. На начальной ступени акцент делается на формировании ценностно-нормативного основания «жизненного мира» личности, где религиозные / религиоведческие знания привлекаются в качестве средства прямой либо косвенной легитимации соответствующих образцов мышления и поведения. На средней ступени цель остается во многом той же, но вдобавок существенно возрастает «удельный вес» и усложняется структура когнитивной составляющей: знания о религии в различных ее аспектах выступают как важная часть общей социально-гуманитарной подготовки. Это связано как с характером «возрастной задачи» подростка, направленной на коммуникативное расширение горизонтов его жизненного мира, так и с актуализацией его рефлексивных способностей вследствие интенсивного развития абстрактного мышления. На высшей (профессиональной) ступени образования цель кардинально изменяется: здесь углубленно и систематически изучаются конкретные частные аспекты религии в той мере, в которой они необходимы для осуществления в дальнейшем профессиональных обязанностей согласно выбранной специальности.

В-третьих, дополнительно можно выделить критерий субъективного, оценочного отношения к религии (это относится только к «внешнему» подходу к ней, так как «внутренний», конфессиональный подход по определению предполагает безусловно-положительное отношение). Здесь можно предложить шкалу из трех основных позиций: «минус», «ноль» и «плюс».

Отрицательное отношение к религии характерно для отечественной школы (и в целом для господствующих идейных умонастроений) периода социализма. Соответствующие установки целенаправленно формировались у учащихся и учителей через идеологическое противопоставление религии основополагающим ценностям образования и общества в целом – социальному прогрессу, научно-технической революции,

всестороннему развитию личности. Решению этой задачи служила система научно-атеистического воспитания, развивавшаяся в советской школе с конца 20-х гг. до конца 80-х гг. XX века. Объективная дистанцированность школы и образовательного знания от религии здесь сочетается с субъективной интенцией ее отторжения, как ценности «с отрицательным знаком».

«Нейтральное» отношение характеризует дистанцированность школы и образовательного знания от религии с подчеркнуто безоценочным подходом в ее изучении. Здесь, по определению М.Г. Писманика, «школа занимает последовательно светскую позицию, «нейтральную как к религии, так и к атеизму»¹. При таком подходе к разработке контента образовательного знания могут привлекаться сами конфессии, но их роль при этом «сводится, самое большее, к передаче ... той или иной исходной информации по истории и культуре «своих» религий»².

Наконец, положительное отношение к религии в сочетании со светским, «внешним» подходом к ее изучению представляет своего рода инновацию в практике современного образования. О нем нужно сказать особо. Если первые два варианта «укладываются» в классические типы секулярной установки, то третий, на наш взгляд, отражает глобальную ситуацию смены основного субъекта социальной рефлексии религии. Им становится уже не столько человек находящейся на подъеме «чувственной» культуры (П.А. Сорокин), которому свойственно «отстраиваться» от религиозных взглядов как символа традиционной «косности», сколько человек, сформировавшийся на излете этой культуры, разочарованный и ищущий экзистенциальной опоры, и в своих поисках переосмысливающий отвергнутое ранее религиозное наследие. Однако это человек, прошедший школу Модерна и, как следствие, подходящий к религии, опосредованно, «кружным путем» и с неизбежными секулярными мерками.

Данный подход наиболее ярко проявился в концепции и практике «конфессионально ориентированного» образования, которое определяется его теоретиками как «религиозное культурологическое образование традиционных российских конфессий»³. На практике оно осуществляется в режиме изучения отдельных учебных предметов религиозоведческой направленности, не несущих индоктринирующей нагрузки и не предполагающей вовлечения учащихся в культовую практику. В рамках соответствующего подхода трансляция знания о религии носит ограниченный и опосредованный характер. Религия здесь легитимируется и позиционируется в светском ключе – как значимая часть культуры, изучение которой обосновывается известным педагогическим принципом «культуросообразности». Вместе с тем изучение культурных достижений осуществляется «сквозь призму вклада определенной конфессии»⁴, при этом акцентируется ценностный фонд конфессионального культурного наследия и личностное восприятие его учащимися⁵. Представители соответствующих конфессий при этом могут привлекаться как к разработке контента, так и к трансляции образовательного знания.

С социологической и антропологической точек зрения, именно такое «позитивное» светское направление в образовательной рефлексии религии представляется

¹ Писманик М.Г. Проблемы преподавания религиоведения // Религия в изменяющейся России. Материалы II Российской научно-практической конференции (11-12 мая 2004 г.): В. 2 т. [Текст] / Под ред. проф. В.А. Кайдалова, проф. М.Г. Писманика. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2004. С. 41.

² Религия в самосознании народа: религиозный фактор в идентификационных процессах / Отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 260-261.

³ Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. – М.: Планета-2000, 2004. С. 150.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 67.

наиболее проблемным. Его проблемность связана с тем, что осмысление религии здесь происходит на границе между светской и собственно религиозной, конфессиональной культурами, где легко и спонтанно могут быть актуализированы накопленные многочисленные противоречия и несоответствия между ними. Тем самым может не только нивелироваться ожидаемый позитивный образовательный эффект от преподавания соответствующих предметов, но и возникнуть негативный эффект дискредитации как соответствующей конфессии и представляемой ею религии в целом, так и тех общесоциальных ценностей, которые «имели неосторожность» быть с ними ассоциированы. В качестве яркой исторической аналогии здесь можно привести (с известными оговорками) деятельность дореволюционных православных семинарий в России, из которых вышло немало атеистов и нигилистов.

Что же касается ступеней образования, то эпицентром проблемной ситуации нам представляется его средняя ступень. На данном этапе незавершенная задача формирования ценностных ориентаций личности сталкивается с резко возросшей самостоятельностью в суждениях, оборотной стороной которой выступает зависимость от внешних, коллективных форм рефлексии – прежде всего, влиятельных в среде сверстников. «Предметом внимания подростка становится его собственная учебная деятельность и он сам. Он ищет ответы на вопросы: что я могу и чего не могу; что я хочу на самом деле; где я сам; что во мне мое?»¹. Иными словами, здесь существенно возрастает интенсивность и усложняется качественный уровень самосознания целевого субъекта образования. А это сильно увеличивает степень неопределенности восприятия им учебного материала, в особенности такого, который затрагивает общезначимые ценности и претендует на их нормативное толкование. Подростковая рефлексия может с одинаковой вероятностью «сработать» как на усиление, так и на уравнивание/нивелировку соответствующей обратной связи. А в последнем случае возникающий «дух отрицанья, дух сомненья» способен расшатать заложенные предшествующим воспитанием просоциальные ценностные ориентации – в особенности тогда, когда влиятельные агенты массовой коммуникации интенсивно предлагают альтернативы в привлекательной «упаковке»².

Проблемная ситуация, с нашей точки зрения, усугубляется еще и тем, что именно конфессионально ориентированное религиоведение, вследствие консенсуса важнейших стратегических субъектов российской образовательной политики, претендует сегодня на статус мейнстримного направления религиоведческой образовательной коммуникации³. Выбор родителями четвероклассников в 2012 г. конфессиональных модулей «Основ религиозных культур и светской этики» в 40% случаев, на наш взгляд, достаточно показателен. Можно констатировать, что конфессионально ориентированная тенденция за последние 10-12 лет превратилась в устойчивую реалию отечественного образования, а это значит, что время разговоров о том, «хороша» или «плоха» такая образовательная инновация, давно прошло. В практическом, социально конструктивном плане следует ставить вопрос о введении в систему образовательной рефлексии религии – в ее конфессионально ориентированных модулях – внутреннего

¹ Эльконин Б.Д., Воронцов А.Б., Чудинова Е.В. Подростковый этап школьного образования в системе Эльконина – Давыдова // Вопросы образования. – 2004. – № 3. С.120.

² См.: Хагуров Т.А. «Человек потребляющий»: проблемы девиантологического анализа. – Москва: ИС РАН, 2006; Семенов В.Е. Ценностно-ментальная и религиозно-атеистическая поляризация в современном российском обществе (статья в настоящем сборнике).

³ Лебедев С.Д. Конфессионально ориентированные практики в российском образовании как социально-политический консенсус // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2012. – № 4 (9). С. 120-126.

контура рефлексии, назначение которого состоит в текущем контроле и регулировании образовательного эффекта конфессионально ориентированных религиоведческих предметов. Выполнить эту функцию призвана социология.

С социологической точки зрения, проблема здесь возникает на пересечении нескольких противоречий: а) между образовательным знанием и повседневными контекстами сознания, формирующими ценности и установки учащихся; б) между религиозной культурой, позиционируемой как образцовый носитель ряда нормативных ценностей, и светской культурой, фактически определяющей жизненный мир современного человека и институциональные контексты его жизнедеятельности; в) между идентичностью учащегося (религиозной либо нерелигиозной) и интерпретациями конкретных социально значимых референций. Указанные противоречия могут быть актуализированы либо нивелированы в зависимости от целого ряда условий. Именно непредсказуемость их совпадения или несовпадения в каждом конкретном случае в «плавильном тигле» сознания учащегося, в котором происходит соотнесение нормативной рефлексии преподаваемого материала и субъектной рефлексии самого учащегося, делает неэффективными в этой сфере любые варианты «нормативного прогнозирования» и требует обращения к прогнозированию поискового типа. Последнее должно осуществляться как в форме разовых социологических исследований с комбинированным применением количественных и качественных методик, так и – главным образом – в форме систематического мониторинга наиболее «критичных» переменных, определяемых спецификой религиозной ситуации регионального, локального и временного характера. В основу таких исследований могут быть положены, в том числе, наши тематические разработки.

Митрофанова А.В.

(Москва, Российский православный университет)

ТИПОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНО-ОРИЕНТИРОВАННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ НЕПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Аннотация: На основе идей Чарльза Тэйлора автор сравнивает Л-подход и М-подход к гражданскому обществу. В статье предполагается, что российские православные организации, занятые социальной работой, следует рассматривать через призму обоих подходов. Выделены три типа православных НПО: (1) церковные организации, нацеленные на индивидуальное моральное преобразование, (2) мирянские (то есть, не подчиненные административно церковным структурам) организации, нацеленные на индивидуальное преобразование и (3) мирянские организации, нацеленные на трансформацию всего общества в соответствии с христианскими ценностями.

Ключевые слова: православные неправительственные организации, гражданское общество, социальная работа, Русская Православная Церковь, Чарльз Тэйлор.

Mitrophanova A.V.

TYPOLGY OF THE SOCIALLY-ORIENTED ORTHODOX NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS

Abstract: The author, basing on Charles Taylor, refers to L-stream and M-stream theories of civil society. It is suggested that Orthodox organizations engaged into social work in Russia should

be conceptualized within both streams. Three types of Orthodox NGOs are distinguished: ecclesiastical organizations aimed at morally transforming individuals; lay organizations (administratively not subordinated to ecclesiastical bodies) aimed at transforming individuals and lay organizations aimed at transforming society as a whole on the basis of Christian values.

Keywords: Orthodox non-governmental organizations, civil society, social work, Russian Orthodox Church, Charles Taylor.

Выдающийся христианский философ Чарльз Тэйлор выделил два подхода к пониманию гражданского общества, причем оба по своему происхождению связаны с христианством¹. Тем не менее, они давно отделились от своих христианских корней и теперь применяются к обществам с любой культурной основой (исламской, буддийской, языческой и т.д.).

(1) Подход Локка (Л-подход, англо-саксонский подход) рассматривает гражданское общество как дополитическое сообщество людей, на основе которого создается государство. Управляется данное сообщество на основе этических принципов, без политического принуждения. Государство подчиняется гражданскому обществу и может быть ликвидировано, если не справляется с поставленными задачами. Следствием Л-подхода стало, в частности, упомянутые в Декларации независимости США «право и обязанность» народа на восстание против тирании.

Л-подход возник на основе протестантизма, в условиях ограниченных функций государства или его отсутствия (в Новом Свете). Колонии в Северной Америке изначально представляли собой локковские дополитические структуры, не имевшие государственного аппарата. Колония Пенсильвания была общиной квакеров, штат Юта – местом расселения общины мормонов. Государственные структуры появились, когда рост населения сделал дополитические формы управления делами общин невозможными.

(2) Подход Монтескье (М-подход, континентальный подход) понимает гражданское общество как промежуточные институты (свободные ассоциации граждан), призванные защищать человека от произвола государства. М-подход формировался в условиях противостояния католической церкви светскому государственному аппарату (Франция, Италия).

Условием применения М-подхода является наличие сильного централизованного государства (т.е., государство, в отличие от Л-подхода, предшествует гражданскому обществу). До появления централизованных государств на континенте, естественно, существовали «локковские структуры» дополитического гражданского общества. Однако они не получили достаточного внимания со стороны политической науки, так как на повестку дня встал вопрос защиты индивида от произвола государства.

Формирование абсолютных монархий в Европе привело к наступлению государства на церковь и уничтожению ее привилегий, вместе с привилегиями и правами других негосударственных институтов (цехов, общин и пр.). Прото-институты гражданского общества начали формироваться в форме мирянских католических братств еще в период раннего Возрождения. В XIX веке католическая церковь, опираясь на систему братств, выстроила независимую от светского государства систему социализации – собственные школы, больницы, спортивные клубы и многое другое.

Нельзя утверждать, что один из подходов неверен или неприменим. Фактически речь идет о двух разновидностях гражданского общества, которые могут сосуществовать и переплетаться друг с другом в зависимости от конкретной ситуации. Очевидно

¹ См.: Taylor Ch. Modes of Civil Society // Public Culture. Fall 1990. Vol.3. No 1.

также, что гражданское общество может основываться на традиционных религиозных ценностях. Симбиоз между христианскими ценностями и гражданским обществом не только возможен теоретически, но и был неоднократно реализован на практике.

Западная наука (а за ней и российская) считала гражданское общество в России «неразвитым» и Л-подход по отношению к нему не применялся. Однако по мере освобождения российской науки от эпистемологической зависимости от Запада возродился интерес к политическим теориям старших славянофилов (А.Хомяков, К.Аксаков, И.Киреевский), настаивавших на существовании в России дополитических гражданских структур в локковском смысле – общин. Концепция общины как дополитической формы самоорганизации связана с православными ценностями. Славянофилы не столько стремились выработать идеальные правила общежития, сколько обосновывали необходимость этического (религиозного) единства общины, получившего название «соборности» (ранее этот термин использовался только для характеристики отношений внутри Церкви). Для славянофилов Церковь была образцом политической организации. Чувства любви и дружбы они считали необходимыми для нормального функционирования общества. Существование в России дополитического «локковского гражданского общества» впоследствии подтвердили историки, в частности, С.Г. Пушкирев (1888–1984) в книге «Самоуправление и свобода в России», а также выдающийся русско-американский социолог Питирим Сорокин.

Помимо гражданских структур Л-типа, сохранявшихся с доабсолютистских времен, в XIX веке в России начало формироваться гражданское общество в понимании М-подхода (свободные ассоциации индивидов в виде мирянских православных братств). Как и в Европе, их появление было связано с наступлением государства на «локковские структуры» и необходимостью защиты индивида от государственного произвола. Первые православные братства еще в XVIII веке появились на западно-русских землях (в Великом Княжестве Литовском), где государство, находившееся под католическим влиянием, существенно нарушало права православных подданных.

Мнение, что в современной России «нет» гражданского общества или оно не развито, не соответствует действительности. Развитые структуры гражданского общества представлены религиозными организациями, в частности, православными. Православные братства, сестричества, общины и другие объединения являются для многих людей единственным доступным социальным ресурсом.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» утверждают, что до возникновения государств (как об этом говорится в исторических книгах Ветхого Завета), патриархальная община управлялась путем прямой теократии (богоправления). Государство было установлено, чтобы помочь управлению в условиях постепенной потери прямой связи людей с Богом¹. Данный тезис параллелен Л-подходу к возникновению государства, что неудивительно, так как протестантские общины строились по ветхозаветной модели догосударственного управления.

С другой стороны, «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»² подчеркивают желательность и необходимость создания православных общественных ассоциаций с целью правозащитной и социальной деятельности, что соответствует М-подходу к гражданскому обществу. Патриарх Кирилл (Гундяев) заметно активизировал деятельность РПЦ по созданию собствен-

¹ Здесь и далее документ цитируется по: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Патриархия.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения: 26.06.2013).

² Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Патриархия.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 26.06.2013).

ных институтов гражданского общества. Происходит постепенная систематизация ранее разрозненной гражданской активности прихожан.

Социально ориентированные православные организации ведут свою деятельность по множеству направлений, которые можно объединить в следующие группы:

(1) Социальная поддержка малоимущих, инвалидов, бездомных и других нуждающихся.

(2) Воспитательная работа с детьми, подростками и молодежью, а также с некоторыми категориями взрослых (заключенными, военнослужащими и др.).

(3) Реабилитация людей, страдающих химическими зависимостями и другие задачи, связанные со здравоохранением.

(4) Правозащитная деятельность и юридическая поддержка.

Первое направление по своему содержанию совпадает с классической благотворительностью. Остальные направления предоставляют людям, обращающимся в социальные организации, многочисленные ресурсы для жизнеобеспечения и развития, которые теоретически обязано обеспечить государство. Некоторые организации специализируются только на одном из направлений (или даже на одной теме в рамках направления), особенно если речь идет о маленьких проектах приходского масштаба. Но есть и организации, которые ведут работу по всем направлениям одновременно.

Деятельность по всем перечисленным направлениям способствует повышению качества жизни людей, оказавшихся в сложных жизненных ситуациях, и не способных справиться с ними самостоятельно (М-подход). Православные НПО также выполняют ряд функций государства и оказывают существенное воздействие на состояние общества в целом, трансформируя его в сторону православных ценностей (Л-подход). Таким образом, изучение православных НПО требует применения обоих подходов к гражданскому обществу.

Православные организации социальной направленности невозможно типологизировать по характеру решаемых задач, так как многие из них решают все социальные задачи одновременно. Наиболее простым вариантом типологизации следует признать степень близости этих организаций к Церкви. В таком случае православные организации можно разделить на созданные Церковью непосредственно (при храмах, епархиальных отделах и т.д.) и на организации, созданные по инициативе мирян, но позиционирующие себя как православные. Последние могут действовать по благословению епископов или отдельных священников или же без такого благословения, но не находятся в административном подчинении у каких-либо структур РПЦ.

Церковные организации могут действовать на уровне всей церкви, на уровне епархий и на уровне отдельных приходов (монастырей). Следует помнить, что «церковными» они являются не потому, что в них работают исключительно лица, имеющие сан или принявшие монашеские обеты, а исключительно потому, что административно подчиняются структурам РПЦ. Работают в таких организациях обычно миряне, хотя священники могут их возглавлять (в организациях при монастырях могут работать сами насельники или же приглашенные миряне).

Организации второго типа, созданные мирянами (условно их можно назвать мирянскими – не по составу, а по характеру отношений с церковными структурами), очень разнообразны. Они могут создаваться при каком-нибудь храме (но не быть частью церковной структуры), а могут быть полностью независимыми (хотя, как правило, Церковь все же финансирует некоторые их проекты). Некоторые организации не относятся к чисто православным, так как среди их учредителей и участников могут быть другие религиозные организации, в том числе нехристианские.

Более сложным образом православные СО НПО можно типологизировать на основании целей, с которыми они занимаются социальной работой. За основу можно принять, что все христианские социальные организации, разумеется, стремятся к практическому проявлению любви к ближнему и совершению добрых дел в качестве внешнего проявления своей веры. Но функции социальной работы – тем более профессиональной – не исчерпываются самим фактом оказания поддержки. Известный российский специалист по истории и теории социальной работы М.В.Фирсов различает функции социальной работы на уровне микро-, мезо- и макропрактики. Основной функцией микропрактики является оказание помощи клиентам; мезопрактики – налаживание коммуникаций, осуществление посредничества и образование; макропрактики – преобразование всего общества¹. Конфессиональные СО НПО будут стремиться не просто к преобразованию общества, а к преобразованию в том направлении, в котором диктует их теологическая основа.

Для части православных СО НПО функция макропрактики (преобразование общества) осуществляется исключительно через воздействие на каждого индивида в отдельности и трансформацию его личности. Это может осуществляться как через воцерковление, приведение индивида в лоно православной церкви, так и просто через изменения личных ценностей и личного поведения человека.

Большинство церковных организаций сопровождает социальную работу катехизацией людей, которые обращаются к ресурсам православных СО НПО, хотя катехизация не является непременным условием доступа к ресурсам. Мирянские организации, не позиционирующие себя как православные (с участием представителей других конфессий или религий), по понятным причинам катехизацией вообще не занимаются (во всяком случае, не на институциональной основе). В обоих случаях внесоциальная активность этих организаций сосредоточена на конкретном человеке, от которого ожидают личной нравственной трансформации (причем речь может идти не только о клиентах, но и о сотрудниках православных НПО).

Другая разновидность православных организаций настроена не на индивидуальную трансформацию каждого человека, а на трансформацию целых социальных институтов. Их социальные проекты представляют собой очаги или анклав альтернативного стиля жизни с целью впоследствии распространить этот стиль на все общество. Все организации такого рода являются мирянскими.

Православные СО НПО решают те же задачи, которые стоят перед социальными органами государства, но которые государство не всегда способно выполнить. При этом православные НПО могут быть более эффективными в выполнении социальных задач, чем государственные органы социальной защиты. Они быстрее реагируют на возникающие проблемы, легче осваивают новые методы работы, их работа не отягощается бюрократическими проволочками.

Деятельность православных СО НПО, безусловно, является общественно полезной. Однако в их отношениях с государством есть много проблемных точек. В первую очередь, проблемы возникают у самих православных НПО, которые нередко вступают в конфликт с тем, что называется «терпимое общество» или «терпимое государство» (permissive society/state). Ни для кого не секрет, что современное общество и государство не следуют христианским представлениям о законе и морали. Ценности православных НПО и ценности «терпимого общества» могут расходиться иногда очень серьезно и приводить к открытому столкновению интересов.

¹ Фирсов М.В. Технология социальной работы: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект. 2007. С. 66-67.

Развитие православной социальной инициативы может привести к проблемам другого рода. Деятельность православных НПО, безусловно, помогает прикрывать изъяны социальной политики государства. Государственные органы в современной России не выполняют существенной части общественно значимых задач. Возникают социальные и географические зоны, в которых не осуществляется гарантированная Конституцией социальная защита граждан. Деятельность религиозных организаций становится для значительной части людей единственной возможностью получить доступ к социальным ресурсам.

Положительный потенциал взаимодействия государства с православными СО НПО в том, что государственные институты могут сами трансформироваться в духе гуманизации, следования христианским ценностям, что окажет оздоравливающее воздействие на ситуацию в стране. Таким образом, с позиции М-подхода православные социальные институты представляют собой смягчающую «подушку» между отдельным человеком и государственными институтами, которые не всегда могут или хотят выполнять свои задачи. С позиции же Л-подхода эти институты могут стать базой для трансформации самого государства в соответствии с православными этическими представлениями.

Молостова Е.С.
(Белгород, НИУ БелГУ)

НЕКОТОРЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ В РАМКАХ СОВЕТСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (ПЕРИОД 1960–1991 гг.)¹

Аннотация: В статье рассматриваются ключевые этапы развития социологии религии советского периода с опорой на архивный материал, а также обозначаются факторы, оказавшие влияние на становление научной дисциплины.

Ключевые слова: социология религии, советский период, атеизм.

Abstract: The article deals the key stages in the development of the sociology of religion Soviet period based on archive material and also referred to the factors which influenced on the formation of scientific disciplines.

Keywords: sociology of religion, the Soviet period, atheism.

Для понимания и осмысления теоретического и эмпирического опыта современной социологии религии в России особую научную ценность представляет вопрос изучения ретроспективного опыта социологии религии и специфики его репрезентации в советский период. Серьезный научный интерес представляет период конца 1960-х гг. – 1991-е гг. XX века. Это период, на протяжении которого формировались основные виды деятельности, тематика и подходы советской социологии религии. Общей ее нацеленностью были сопоставительные исследования и выяснение реальных масштабов распространения религиозности и атеизма среди населения СССР.

Развертывавшееся социологическое изучение мировоззрений (религиозных, атеистического) потребовало создания профильных организаций, проводящих такую деятельность и обобщающих ее результаты. Секторы и группы по вопросам атеизма

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2013 год (номер проекта 6.1239.2011).

(или истории религии и атеизма) были созданы в Институте философии и Институте истории АН СССР, академических институтах союзных республик. Начался выпуск специализированных периодических изданий: сборников «Вопросы истории религии и атеизма» (Институт истории АН СССР), ежегодников ленинградского Государственного музея истории религии, журнала «Наука и религия» (с сентября 1959 г.). В Советской социологической ассоциации образуется секция социологии религии и атеизма, а во Всесоюзном обществе «Знание» — Научно-методический совет по научно-атеистической пропаганде. На уровне городов и областей к «социологическим обследованиям» в разном качестве привлекаются вузовские учреждения и отделы пропаганды местных органов КПСС¹. Большое научное и практическое значение имело создание в 1964 г. в г. Москве Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС². По наиболее актуальным вопросам научного атеизма в институте организовались проблемные группы, в которые входили научные сотрудники, аспиранты, внештатные активисты³.

Отметим ключевые группы для развития и становления социологии религии. Первая группа должна была заняться исследованием степени и характера религиозности верующих в СССР: «Группа развернет конкретное социологическое исследование состава верующих по роду занятий, образованию, полу, возрасту, степени религиозности, изучит географическое распространение религиозных верований в СССР, будет раскрыто проявление религиозности в различных социальных, национальных группах, выяснены основные черты духовного облика современных верующих, показано влияние религии на различные сферы их сознания и поведения, предполагается выяснить какое место в структуре религиозного сознания верующего занимают различные мотивы его религиозности и в связи с этим сделать ряд рекомендаций по совершенствованию индивидуальной работы с верующими и т.д.»⁴. Вторая группа займется исследованием специфики современной фазы борьбы между наукой и религией, выражающейся в наступлении науки против религии: «Необходимо проанализировать ... процесс складывания всех идейно-теоретических предпосылок для окончательного преодоления религии. Будет выяснено теоретическое значение основных достижений современной науки для критики религиозной идеологии, обосновано перенесение центра тяжести борьбы с религией на вопросы пропаганды научных достижений и т.д.»⁵. Третья группа наименовалась «Нравственный прогресс и религия». «Группа исследует многовековую тенденцию религии, использует в своих целях нравственный прогресс человеческого опыта и даст критику широко распространенным богословским теориям, выдающим закономерный прогресс нравственности за результат благотворного влияния религии. Следует разоблачить стремления богословов связать якобы имеющее место падение нравов в обществе с ростом атеизма и т.д.»⁶. На основе критического анализа современного нравственного богословия, изучения морального сознания верующего будет показано увеличение высоких идеалов коммунистической нравственности, большое внимание будет уделено показыванию непримиримости коммунистического и религиозного понимания ценности смысла жизни, моральной ответственности». Четвертая группа должна была заниматься атеи-

¹ Смирнов, М.Ю. Современная российская социология религии: Откуда и зачем? [Текст] // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – Благовещенск. - М., 2007. - № 2. - С. 145–154.

² РГАСПИ фонд 606 опись 4 ед. хр. 1 л. 1.

³ РГАСПИ фонд 606 опись 4 ед. хр. 1 л. 2.

⁴ Фонд 606 опись 4 ед.хр.1 лист 4.

⁵ Фонд 606 опись 4 ед.хр.1 лист 5.

⁶ Фонд 606 опись 4 ед.хр.1 лист 5.

стическим воспитанием подрастающего поколения: «Задача исследовать состояние религиозности и особенности ее проявления среди различных групп молодежи: школьной, трудящейся, армейской и т.д., выяснить пути проникновения религии в ряды молодежи, формы, методы воздействия церковников сектантов подрастающего поколения. Выработать практические меры по усилению атеистического воспитания молодого поколения»¹.

Таким образом, из необходимости проведения ряда социологических исследований вытекала масса новых вопросов: о методологии и задачах исследования, о методах и технике изучения религиозности, о конкретном значении этих исследований для теории научного атеизма и т.д. Большинство ученых интересовало вопрос об объективных причинах и факторах сохранения и воспроизводства религиозных идей и настроений среди населения, также необходимо было воссоздание реальной картины религиозности, требовался ее реальный, объективный и критический анализ.

Большое внимание стало уделяться методологии социологических исследований, оказанию помощи научным коллективам в получении материалов на глубоко обоснованном уровне. Примером тому является организация с 1965 г. постоянно действующих координационных совещаний, научно-практических конференций. Группа социологических исследований Института научного атеизма (руководитель В.Г. Пивоваров) проводила систематические семинары-практикумы по проблемам методологии, методики и организации социологических исследований.

Как отмечал И.Н. Яблоков, «исследование религиозности должно опираться на реальные факты. Совокупность фактов составляет эмпирическую базу для теоретического анализа, идущего от рассмотрения явления к познанию сущности. Всякий социальный факт – событие, явление, процесс – представляет собой совокупность множества сторон, находится в связях и зависимостях с другими фактами. Если это так, то должна учитываться не одна сторона факта, а определенная совокупность его существенных сторон, и он должен учитываться не только в ходе теоретического анализа фактов, но и в процессе сбора фактов. Исследования должны быть организованы так, методы и средства сбора фактов должны быть такими, чтобы полученный материал позволил воспроизвести событие в его действительном виде, значении и связи. В этой связи, применялся ряд методов конкретного исследования: изучение письменных документов (архивных материалов, материалов государственных органов и общественных организаций, публикаций в прессе, рукописных религиозных текстов и т.д.), наблюдение, анкетирование, интервью и др.»².

Стратегическим прорывом в области социологии как науки в целом, и в области социологических исследований в частности стало создание 14 июня 1968 г., на базе существующего Отдела конкретных социологических исследований в Институте философии Академии наук СССР Института конкретных социальных исследований (ИКСИ) в рамках Академии наук СССР. Директором был избран академик А.М. Румянцев, заместителями директора – Ф.М. Бурлацкий и Г.В. Осипов.

Наглядной демонстрацией достигнутого уровня советской социологии религии стала работа ленинградского ученого В.Д. Кобецкого «Социологическое изучение религиозности и атеизма» (1978 г.). Она содержала большой историко-социологический материал, статистику демографии и динамики религиозности в СССР, попытку построения типологии религиозности и атеистичности, программу изучения и социологический анализ общественного мнения по вопросам религии и атеизма. Все это опи-

¹ Фонд 606 опись 4 ед.хр.1 лист 8.

² Яблоков, И.Н. Значение социологических исследований для теории и практики научного атеизма [Текст] / И.Н. Яблоков. - М.: «Знание», 1967. 20 с.

сывалось современным понятийным языком социологии, и в то же время было снабжено необходимыми ссылками на установки партийных документов. Методика получения конкретных данных свидетельствовала о научной тщательности проводимых процедур, но обобщающие суждения все время подстраивали реальный результат (нелицеприятную констатацию низкой эффективности атеистической пропаганды) под идеологически мотивированное оптимистическое ожидание (распространение и утверждение массового атеизма).

Большим и совершенно новым шагом в процессе институционализации социологии в России стало создание в конце 80-х годов Всесоюзного центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ).

В 1990–1991 гг., в условиях радикальной смены государственной вероисповедной политики, свертывания партийного курса на атеистическое воспитание населения, в атмосфере идеологического плюрализма в коллективе Института научного атеизма укрепилось желание скорректировать его название. В приказах по Академии этого периода официальное его название порой перемежается с записью: «Институт религиоведения и атеизма» (например, от 3 июня 1991 г. за № 622; от 7 июня 1991 г. за № 650). Одновременно шел поиск нового названия основного издания института – журнала «Вопросы научного атеизма»¹.

Выводы: Актуализация социологических знаний, и единственное условие развития самой научной дисциплины социологии в советский период в частности, находились в области идеологических установок и задач, то есть за пределами научной сферы. Новая политическая, религиозная, социокультурная обстановка в активно развивающемся молодом советском государстве требовала подчинить социологию марксистской идеологии и партийному идеологическому курсу на искоренение религиозных пережитков и скорейшее развитие массового атеизма. В итоге социологические исследования были включены в проблемное поле теории и практики антирелигиозной (впоследствии – научно-атеистической) работы. Благодаря такой «превращенной форме» стало возможно подлинное развитие эмпирических исследований, так как насущно были необходимы реальные (научные, объективные) знания о верующих, реальная социометрия, репрезентативная выборка, научная типология верующих и неверующих, научные подходы и методы исследования, программы и практические навыки, традиционно разрабатываемые в социологии. Все это позволило сделать социологию религии объективной наукой, развивающей подлинную научную методологию и подходы, репрезентированную в превращенных формах марксистской идеологии.

Новичихин Е.В.

(Москва, Финансовый Университет при Правительстве РФ)

ПРОКРУСТОВО ЛОЖЕ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ В РОССИИ

Abstract: In this article the methodologic problem of research in religion, religiosity and church.

Keywords: poll, qualitative methods, religiosity, methodology.

В России в течение последних двух лет обсуждение религии и Церкви приняло небывалую актуальность. Данное явление имеет несколько причин, но основные среди них следующие:

¹ Зуев Ю.П. Институт научного атеизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religio.rags.ru/journal/antology1/>

•увеличиваются частота и объем сообщений (в том числе «нравственных комментариев» по относительно новым явлениям в обществе), отправляемых церковной организацией, её спикерами в коммуникационное пространство;

•изменяется стиль выступлений, т.к. некоторые священнослужители не чуждаются эпатажа и крайней эмоциональности в своих высказываниях и публикациях.

•медиа-сообщество (в том числе специализированные журналисты) и эксперты – социологи и религиоведы – подогревают и провоцируют общественные реакции, формируют мнение, порой значительно искаженное.

Разумеется, активизировалась и исследовательская деятельность: проводятся опросы, собираются круглые столы, созываются конференции. Однако единая организация исследователей религии отсутствует, что затрудняет координацию научных мероприятий. Помимо этой организационной проблемы есть еще и методологическая. Количественные индикаторы религиозных процессов и явлений популярны среди исследователей, но прирост численных данных пока не привёл к позитивным изменениям в отечественной социологии религии. Более того, он, видимо, способствует дальнейшему размыванию границ категорий. Показательно, что видные эксперты не могут сформировать единого мнения, к примеру, по вопросу критериев и типов религиозности.

Формализованные опросные методики нередко выступают в качестве своего рода «прокрустова ложа», загоняя исследователя в пространство клише и его собственных субъективных интерпретаций. Недавняя критика индекса воцерковленности В.Ф. Чесноковой белгородскими коллегами¹ стала, по нашему мнению, первым звонком к пониманию узости эвристического потенциала количественных методов исследования феномена религиозности. В связи с этим предлагается изменить методологический вектор в сторону качественных методик. Подобные изменения произошли в Восточной Европе, к примеру, в Польше². Качественные методы (нарративное, глубинное интервью и др.) позволяют:

•сфокусироваться на человеке, на его мыслях, переживаниях, субъективных аспектах религиозности;

•более фактурно интерпретировать религиозные явления и проблемы;

•насытить конечные результаты глубокой информацией.

Религиозная сфера, безусловно, это сфера духовного опыта, переживаний, чувств конкретных людей. Поэтому необходимо знание, основанное преимущественно на понимании и интерпретации.

Стоит напомнить, что естественный способ познания объекта исследования (в данном случае религии и веры) присущ качественной социологии. Естественность подразумевает неструктурированные методы сбора данных (свободное интервью, наблюдение, качественный анализ документов), а также комплексный анализ ситуации или процесса во всем жизненном многообразии составляющих элементов. Естественность означает широкое использование естественной живой речи конкретных индивидов и более живой язык в изложении результатов. Она предполагает также прямой визуальный контакт исследователя с исследуемым в привычной для него обстановке.

¹ Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические исследования. 2013. №1.

² Jędrzej Morawiecki. Syberyjska sekta wissarionowców jako fenomen społeczno-religijny. Warszawa, 2010.

Преимущества естественного подхода особенно очевидны при изучении нетипичных или инновационных форм деятельности, когда трудно заранее очертить возможные вариации нового явления. Субъективизм качественного подхода, в противоположность утвердившемуся мнению об объективизме количественного, является, пожалуй, самым дискуссионным вопросом при сравнении этих парадигм (см. табл.).

Таблица.. Сравнительный анализ подходов

Подход	Качественный	Количественный
Характер	Частный	Обобщенный
Аспект интереса	Рассмотрение с точки зрения отклонения от нормы, индивидуального своеобразия	Упорядочивание структуры сложных социальных объектов (при нивелировании специфики каждого)
Отбор случаев	Описание отдельных случаев	Репрезентативная выборка
Широта обобщения	Узкая совокупность схожих случаев	Вся совокупность аналогичных объектов
Форма представления конечных данных	Преимущественно текст (может быть, дополненный фотографиями)	В виде цифр и таблиц с диаграммами

С одной стороны, действительно, возможности субъективизма при интерпретации полученных результатов в качественной парадигме значительно выше, ибо в данной стратегии фактически на всех этапах исследователь непосредственно включен в исследовательскую ситуацию и от его личной трактовки зависит многое.

С другой стороны, сторонники качественных методов, отвечая на обвинения в субъективизме, используют тактику «ответного удара». А кто сказал, что интерпретация количественных данных лишена субъективизма? «Половина опрошенных» – это много или мало? При трактовке одних и тех же данных разными исследователями вы получите различные ответы. Ровно также, как и при трактовке позиции «затрудняюсь ответить» возможны весьма неоднозначные толкования. Субъективизм социологического исследования заложен уже самим объектом исследования – индивидуальным своеобразием людей, составляющих социум.

Одномерный метод исследования (т. е. использование только одного – статистического – способа познания социальной реальности) количественного подхода противостоит многомерному, или мультимедийному, характеру качественного исследования. Это означает, что последний базируется на многостороннем анализе объекта и привлекает для этого разные источники информации: например, наблюдение за деятельностью религиозной группы дополняется интервью с членами этой группы, анализом официальных и частных документов о ее деятельности. Возможно также одновременное использование качественных и количественных данных об объекте, привлечение исторических документов, видеозаписей и т. д.

В заключение стоит напомнить, что в социологии существует некий алгоритм применения методов. При изучении социальной проблемы, как правило, проводится качественный анализ ситуации, а уже после – количественный. Почему современные эксперты и исследователи религии, в большинстве случаев, игнорируют такую последовательность, остается только догадываться.

*Пахарь А.М.
(Москва, ПСТГУ)*

ПРАВОСЛАВНЫЙ СТУДЕНТ И ЦЕРКОВНАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА: МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДЫ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Аннотация: В статье представлены результаты исследования жизненного пути личности православных студентов современной России. Авторское исследование проведено с использованием биографического метода с целью выявления особенностей жизненного пути особой социальной группы малоизученной в социологии – православной молодежи, и более глубокого понимания ее стратегий в современном обществе.

Ключевые слова: жизненный путь личности, православные студенты, жизненные цели, жизненные стратегии.

*Pakhar A.M.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)*

USING THE BIOGRAPHICAL METHOD IN THE STUDY OF MODERN RUSSIAN ORTHODOX STUDENTS

Abstract: The paper presents the results of a study of the Orthodox way of life personality of students of modern Russia. Author's research was carried out using the biographical method to identify the characteristics of a particular way of life of a social group poorly studied in sociology - Orthodox youth, and a deeper understanding of its strategies in today's society.

Keywords: life course, Orthodox students, life goals, life strategies.

Россия в 1990-х годах переживала острейшие кризисы, трансформировавшие деятельность общественных институтов, жизнь каждой семьи, каждого гражданина. Происходили серьезные изменения в обществе: наблюдался спад культуры, деградация систем воспитания и образования, кризис моральных ценностей, который повлек за собой обострение целого ряда социальных проблем. В поисках путей стабилизации пошатнувшихся устоев государство стало активно взаимодействовать с Русской Православной Церковью. Открылись православные школы, гимназии, православные высшие учебные заведения, где наряду с комплексом общеобразовательных дисциплин можно получить знания в области вероучения, нравственное воспитание. Следствием этого явилось появление новой социальной группы – православной молодежи, малоизученной в социологии. Православный молодой человек – это гражданин России с определенными ценностями, интересами, установками, стратегиями жизненного пути. Для того чтобы понять, как он будет встраиваться в существующую систему рыночных отношений, принимать условия глобализирующегося мира, какие изменения принесет в общество с имеющимся у него набором ценностей, необходимо исследовать его жизненный путь. Исследование жизненного пути включает в себя обширное рассмотрение жизненного пути личности, которое идет через уровни «макросреды» (условия жизни в государстве, деятельность его институтов), «микросреды» (влияния «значимых других»), индивидуальных ценностей, векторов развития и стратегий жизни личности.

Целью исследования является выявление особенностей жизненного пути личности православного студента современной России. Выборка исследования: православные студенты, родившихся не позднее 1990 года, в 2012-2013 годах получающие ди-

плом о высшем образовании в одном из двух типов вузов: «Государственном» и «Интегративном». Метод исследования: биографические интервью, поскольку дают возможность, следуя хронологическому изложению событий жизненного пути, проследить рефлексию над ними. Еще одним методом является метод включенного наблюдения, предполагающий фиксацию исследователем эмоционального состояния респондента, соответствия жестов – словам, невербальных проявлений отношения к вербальному тексту, способ построения каузальных связей. Включенное наблюдение используется для того, чтобы минимизировать искажения, связанные с субъективностью биографического метода. Также в целях минимизации искажений предусмотрены беседы с людьми, знающими респондента, и учет их мнений о личности респондента (однокурсники и друзья).

В теоретической части работы осуществлено обращение к социологическим подходам к исследованию личности в русле основной (интерпритативной) парадигмы: М.Вебера, Дж.Мида, Ч.Кули, О.Халлера, Р.Линтона. Представителям других подходов: К.Маркса, Э.Дюркгейма (функционалистская), Э.Гуссерля, А.Щюца, П.Бергера, Т.Лукмана, Э.Гофмана (феноменология), Г.Гарфинкеля (этнометодология), А.Сикуреля (экзистенциализм), П.Бурдьё (структурализм), И.С.Кона (междисциплинарный подход); для комплексного понимания проблематики личности осуществлено обращение к работам в области исследований личности следующих ученых: У.Джемса, Г.Олпорта, К.Юнга, А.Маслоу, Э.Фромма, Э.Эриксона, Ш.Бюлер, С.Л.Рубинштейна, Б.Г.Ананьева, К.А.Абульхановой-Славской; и к работам теоретиков парадигмы жизненного пути личности, главным образом, ее предпосылке: работе Г.Элдера «Дети Великой Депрессии». Относительно биографического метода исследования, было произведено обращение к работам Е.Ю.Мещеркиной, И.Ф.Девятко, М.В.Киблицкой.

Научная новизна исследования состоит в обращении к работам теоретиков парадигмы жизненного пути, отсутствующим на русском языке, а также особенностях эмпирического анализа уникального биографического материала – историй жизни студентов, родившихся и выросших в кризисные для России времена, этап профессионального и личностного самоопределения которых совпал со временем стабилизации сфер общественной жизни, к тому же людей верующих и старающихся жить по евангельским заповедям.

В исследовании приняли участие студенты-выпускники государственных вузов (среди которых МГУ им. Ломоносова, МПГУ, РГСУ) и вузов интегративного типа (ПСТГУ и РПУ им. Иоанна Богослова). Студенты отбирались в соответствии со следующей категоризацией: воцерковленные студенты интегративного вуза, воцерковленные светского вуза, невоцерковленные светского вуза.

Биографическая анкета включала в себя обширное количество блоков и тем, охватывающих всю жизнь интервьюируемого студента и его внутренний мир, который отчетливо виднелся в процессе изучения всей жизни человека, его рефлексии над событиями жизненного пути, его эмоций, отслеживаемых путем включенного наблюдения. Данные жизненного пути рассматривались по направлениям взаимодействий опрашиваемого:

- 1) индивид и социализация (самостоятельное изображение на графике этапов жизни, соотнесение с общепринятым «расписанием жизни», самооценка успешности социализации);
- 2) индивид и среда развития (места жительства, учебные учреждения, степень комфортности);

3) индивид и государство (жизнь индивида и домохозяйства в кризисных 1990-х годах (отношения между родителями, родственниками, отношения к индивиду; экономическое положение семьи, уровень образования родителей, их профессиональная деятельность и отношение к распаду СССР, кризису 1998 года); оценка современного положения России: экономическая, политическая, социальная, культурная);

4) индивид и общественная активность;

5) индивид и «значимые другие» (выделение на протяжении всех этапов жизненного пути людей, чье мнение было или является авторитетным, чей образ жизни вдохновляет; конструирование, на основе выделения значимых личностных компетенций, представление об «идеальном» Я).

Следующие блоки, опираясь на историю опрашиваемого, касались жизненных ценностей, профессионального самоопределения и жизненных стратегий. Каждое биографическое интервью длилось более пяти часов, а после него следовали встречи исследователя с окружением респондента (в основном, друзья и однокурсники) для минимизации искажений и однобокого понимания жизненного пути и реакций исследуемой личности.

В ходе исследования было выявлено:

1. Ценности, выделенные респондентами, соотносятся со значимыми векторами развития: ценности задают направление развития жизни, которое человек, осознавая, прорабатывает, формулируя в цели для достижения, конкретные задачи для решения. Личность начинает работать на свою цель, нередко даже не задумываясь над тем, что все, что ею предпринимается, приближает к цели.

2. Первой среди иерархии ценностей студентов с высокой степенью воцерковленности, обучающихся в интегративном вузе, стоит ценность служение Богу, затем людям, далее следуют близкие люди: семья и друзья (радость общения с ними и их благополучие), затем образование и здоровье. Первой среди иерархии ценностей воцерковленных студентов, получающих светскую специальность, стоит вера, далее идет ближайшее окружение (семья), затем образование, а после него «нравственная компонента»: соблюдать меру во всем; поступать с другими так, как хотел, чтобы поступали с тобой. У невоцерковленных студентов государственных вузов на первом месте в иерархии ценностей стоит семья, затем следует образование, а за ним психологический комфорт и личностный рост.

У православных воцерковленных студентов налицо ценности евангелия и стремление воплощать их в жизнь (актуализирующееся в служении людям). Студенты с высокой степенью воцерковленности понимают его как служение ближним (любимым ближним и любым способом, но главным образом через Церковь). Характерным индикатором данного стремления является участие воцерковленных студентов, получающих светскую специальность, в социальной жизни. Они активисты православных молодежных организаций, организаторы паломничеств, вожатые лагерей, преподаватели воскресных школ, журналисты. Чем больше молодой человек погружается в церковную жизнь, тем значимее для него становится приложить свои силы для работы на благо людей и именно посредством Церкви. Невоцерковленные студенты служение людям как ценность не выделяют, но желают отдаваться работе, выполнять свое дело профессионально и добросовестно.

3. Чем осмысленнее человек относится к своей жизни, к самоорганизации, тем он достигает более высоких результатов в самореализации и более доволен своей жизнью (счастлив). Чем выше степень осмысленности жизненного пути личности, тем выше его ответственность за свою жизнь и тем отчетливее он видит пути саморе-

ализации, что определяет чувство устойчивости, стабильности, внутренней целостности личности.

4. Православные воцерковленные студенты, получающие образование, связанное со служением Церкви, имеют размытое представление о будущем. Это не значит, что они не представляют себе, чем будут заниматься: вектор развития они выделили, «дело всей жизни» они нашли, но относительно создания семьи, отчетливых особенностей своего бытия они согласованы в том, что «Бог все управит по Своему Промыслу» и боятся желать и планировать. Студенты воцерковленные, получающие светское образование, имеют более отчетливое представление о своем будущем, ставят цели и последовательно идут по пути их достижения, но все же полагаются на «волю Бога» на своем пути по реализации целей. Невоцерковленные студенты отчетливо называют, чем будут заниматься через неделю, месяц, два года, пять лет и в старости – их жизнь четко распланирована. Они большое внимание уделяют постановке целей и планированию жизни, исходя из убеждения что «есть Сила Свыше, но человек, по большей части, сам совершает выборы, которые определяют его жизнь».

5. Жизненные ценности православных студентов сформировались под влиянием мировоззренческих установок и образцов поведения главных «значимых других» – главным образом родителей, давших призму для оценивания действительности в дальнейшем. Последующий жизненный опыт каждого респондента, совершаемые выборы имеют прямое отношение к детству. Полученное в детстве воспитание, усвоенные образы поведения, отношения, которые он наблюдал и в которых состоял, стиль общения, отношение к нему как к личности (самооценка «глазами других»), ценности семьи, достаток семьи, атмосфера в семье, уровень религиозности членов семьи и тому подобное обусловили причины выборов и поступков личности в большей мере, чем все остальное. Детство подготовило почву (благоприятную или неблагоприятную) для дальнейшей жизни (комфортной или некомфортной) и для воцерковления (его степени или невоцерковления вовсе).

Все истории воцерковленных студентов красноречиво рассказывают о случаях, когда священнослужители не только были для молодой личности ориентиром нравственным, но и «направили» ее профессионально, помогли сделать выбор относительно получения образования и сферы деятельности. Образы священнослужителей, встречавшихся на жизненном пути православных студентов, имеют для их биографии и вектора развития особую важность. Мнению этих людей они доверяют, на их нравственные качества ориентируются, у них находят поддержку и понимание.

Невоцерковленные студенты в своей жизни встречали образцы православия, «которого излишне много», при не слишком высоком нравственном уровне совершителей обрядов, что способствовало отвержению ими православных практик, и вместе с этим неприятие всего вероучения Церкви.

6. Культурное потребление соотносится с жизненным опытом и векторами развития исследуемого. Студенты с высоким уровнем воцерковленности, которые избрали профессию, связанную со служением Церкви, выбирают глубокую духовную литературу (в основном, это труды монахов-теологов) и смотрят фильмы миссионерского, житийно-описательного содержания. Они ориентируются в современной культуре (печатной и кино-продукции, концертах, спектаклях и показах на выставках), но специально для себя ее продукцию не выбирают, а сталкиваясь, смотрят на нее «через призму христианства», отбирая полезное и объясняя неполезное с точки зрения духовного роста. Маршруты их путешествий, как правило, составляют паломничества по святым местам.

Студенты с высоким уровнем воцерковленности, получающие светскую специальность, ориентированные на работу по специальности и связанные с православными молодежными организациями, выбирают близкое к своей биографической ситуации и культурному багажу. В основном, они хорошо ориентируются в современной культуре, избирательно относятся к ней, но более тяготеют к произведениям проверенным и ставшим классическими и к советским патриотическим фильмам (в основном, связанным с военной патриотической тематикой). Они путешествуют по России и за ее пределами для расширения кругозора вообще, их интересуют архитектура, быт людей, отдых, паломнические выезды, в которых обычно присутствуют наряду с молитвой расширение кругозора и отдых.

Невоцерковленные студенты ориентируются в современной культуре, выбирают то, что согласуется с культурным и интеллектуальным багажом и убеждениями. Клубной жизни предпочитают проверенную компанию и хорошую музыку.

Все опрошенные студенты на «хорошо» и «отлично» учились в школе (несколько респондентов окончили школы с медалями), ориентированы на образование и самообразование (они не останавливаются на достигнутом: получают второе либо дополнительное образование, посещают курсы по специальности и иностранным языкам). Уровень их образования и культурной подготовки плюс стремление к евангельскому нравственному идеалу складывается в то, что они в своем развитии ориентированы на возвышающие культурные практики, они не смотрят телевизор, не приобретают и не читают «желтой прессы». Соответственно, они испытывают потребность в том, чтобы культурные практики, соответствующие их культурному и образовательному уровню, были более доступны, и сознание не отягчалось рефлексией над продуктами современной массовой культуры и фильтрованию их. Все опрошенные верят в Россию и ее светлое будущее, но те, кому довелось в детстве испытать влияние кризисов, с особой тщательностью всматриваются в настоящее, с настороженностью относятся к переменам, опасаются волнений на политической почве и экономической нестабильности.

7. Воцерковленный студент видит те черты в своей личности, над которыми необходимо работать и которые необходимо исправлять. Стремится жить в соответствии с тем образом православного христианина, который сложился в его сознании. В целом, ценностная система личности предопределяет преобладающий тип сознания, направляет его цели и формирует стратегии. Жизненные стратегии студентов с высокой степенью воцерковленности неразрывно связаны с уровнем и характером религиозности, значимостью веры для личности, религиозной мотивацией социального поведения.

Писманик М.Г.

(Пермь, Пермская государственная академия искусства и культуры)

ПРОЕКТ «АРЕНА» ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ СЛУЖБЫ «СРЕДА»

Аннотация: В статье представлен анализ репрезентативного исследования религий России в 2013 году социологической службой «Среда».

Ключевые слова: социологическое исследование, Бог, православие, ислам, протестантизм, верующие, атеисты, клерикалы, ценности.

PROJECT "ARENA" BY "SREDA" RESEARCH SERVICE

Abstract: This paper presents an analysis of a representative study of religions in Russia in 2013 by the sociological service " SREDA ".

Keywords: case study, God, Orthodoxy, Islam, Protestantism, believers, atheists, clerics, values.

Независимая некоммерческая служба «Среда», ориентированная на исследование ценностей, веры и вероисповедания, начала свою деятельность в 2011 году. Оперативные и доступно публикуемые на ее сайте периодические опросы по некоторым актуальным аспектам религиозности и культуры сразу же вызвали оживленный интерес у широкой общественности. В первую очередь, у религиоведов и культурологов, впечатленных энтузиазмом и предприимчивостью молодых исследователей, несомненно, перспективного нового социологического центра.

Уже на следующий год «Среда» осуществила комплексный и, судя по всему, весьма затратный проект под названием «Арена». Целью проекта – составить **картину вероисповеданий и национальностей** с учетом численности, географического и административного распределения, следования религиозным практикам, мировоззренческих и социально-демографических характеристик россиян. При разработке проекта его организаторы, вероятно, учитывали солидный отечественный опыт исследования религиозности и национальных отношений, но почему-то, обращаясь к экспертному сообществу, апеллируют лишь к опыту «ведущих мировых исследовательских проектов в области прикладной аксиометрии»¹, хотя сама «Арена» реализовывалась в иной предметной области, в лоне социологии религии. Этот осуществленный проект «Среда» самокритично оценивает как свой «первый шаг в изучении целостного религиозного и культурного пространства нашей страны»².

Первый шаг в этом направлении позволил представить общественности в компьютерном и печатном формате ярко иллюстрированный, весьма интересный сборник «Атлас Религий и Национальностей», где сведены некоторые данные всероссийского репрезентативного опроса летом 2012 года, охватившего почти 99% городского и сельского населения страны. Обеспечена **беспрецедентная выборка** – 56 900 респондентов в возрасте от 18 лет и старше. География опроса – 79 из 83 субъектов РФ, в каждом субъекте опрошено по 500-800 респондентов³. Анкета разработана службой «Среда» и ею же интерпретированы данные полевых работ, проведенных «Фондом общественного мнения». Метод исследования – стандартизированный опрос населения посредством интервью по месту жительства респондентов. При идентификации православных верующих использована объективно уточняющая опция **«Я исповедую православие и принадлежу к Русской Православной Церкви»**.

К сожалению, в атласе не означены основная проблема и гипотезы исследования, не приложены его программа и сама анкета, хотя содержится приглашение экспертам к их обсуждению и комментариям. Воспользуемся приглашением. Не касаясь содержащихся в атласе аспектов **картины национальностей**, сосредоточимся на анализе отдельных, наиболее характерных и нас особенно заинтересовавших данных из здесь представленной **картины вероисповеданий**.

¹ «Арена. Атлас Религий и Национальностей. Российская Федерация». – М.: «Среда», 2013. С.5.

² Там же.

³ Для субъектов с населением в несколько миллионов такая выборка недостаточно репрезентативна.

Анализ убеждает нас, что солидная организационная оснащенность исследования и – в особенности, реальная возможность «Среды» обеспечить столь беспрецедентную выборку, – позволяли этой службе несравненно полней реализовать свои возможности. При более строгом концептуально-методологическом оснащении и привлечении компетентных религиоведов – с теми же усилиями и затратами – «Среда» могла решить несравненно более ценную и не менее амбициозную задачу, которая была бы действительно адекватной провозглашенному стремлению к исследованию **целостного** религиозного и культурного пространства отечества. Вместо полученной сравнительно отрывочной и неполной картины вероисповеданий¹ «Среда» могла представить данные для более значимой в контексте культуры, более необходимой, интегральной и целостной **картины религиозности**. Именно таковая способна запечатлеть реальное состояние, интенсивность, уровни, характер и ведущие тенденции воздействия религии на духовную жизнь страны в целом и по ее регионам, уловить сложившиеся типы отношения к религии различных социальных групп и, следовательно, отчетливее прояснить ее действительный потенциал в поддержании социальной стабильности и модернизации постсоветского общества. Крайне досадно, что эта возможность была упущена.

Тем не менее, «Атлас Религий и Национальностей» вводит в оборот значительный (отчасти, и новый) массив данных о современной отечественной религиозной жизни, который достоин обстоятельного осмысления и, несомненно, будет интересен как общественному мнению, так и самим вероисповеданиям. Информация распределена по рубрикам «Вероисповедание», «Религиозная практика», «Мировоззрение» и «Национальности». Атлас также включает в себя «Социально-демографический портрет», содержит конкретные данные по каждому субъекту Федерации и завершается кратким сообщением о проведенном «Средой» эвристичном сопоставлении (опрос и фотоконкурс) вербальной и невербальной картин Святого в восприятии россиян.

Наш анализ начнем с данных о **православии** – крупнейшем и наиболее влиятельном отечественном вероисповедании. Судя по реакции в СМИ на исследование «Арены», общественное мнение особенно удивлено сменой привычного показателя удельного веса приверженцев православия в составе населения страны (от 70 до 80%). Этот высокий уровень словно бы пояснял все более интенсивное нарастание влияния РПЦ на все сферы общественной жизни. Последовательное применение уточняющей опции позволило «Среде» обеспечить более строгую идентификацию именуемых себя православными и отделить реальных приверженцев РПЦ от тех граждан, которые лишь номинально, по нерелигиозным мотивам, примкнули к православию или же, не веруя в Бога, считают себя наследниками отечественной православной культурной традиции. Необходимое уточнение выяснило, что действительный удельный вес реальных приверженцев РПЦ составляет 41% в составе населения. Если к этому добавить православных, находящихся вне Церкви (1,5%), то общая численность приверженных православной вере на деле составляет 42,5%. Что же касается нарастающего влияния РПЦ, то оно обусловлено не числом реальных приверженцев православия и глубиной их веры, но энергией церковных институций.

¹ Реестр официально зарегистрированных в стране конфессий включает более шестидесяти наименований. Судя по атласу, категория «вероисповедания» сгруппирована по разным индикаторам и включает лишь около десятка групп, скомпонованных также по разным же критериям. В состав вероисповеданий нелепым образом включена и когорта нерелигиозных, в том числе даже атеисты. Многообразная практика самих конфессий представлена бессистемно и крайне фрагментарно, при этом допущены и иные серьезные нарушения понятийного аппарата религиоведения.

В составе православной когорты патриотами и законопослушными гражданами себя считают соответственно 60% и 49%¹. Они реже приверженцев почти всех остальных исповеданий хотят покинуть Родину, доверчивы к своему окружению, и хотя менее большинства других вероисповеданий способны вести самостоятельный бизнес, но довольно активно участвуют в благотворительной деятельности. Однако почему-то ощущают себя менее счастливыми людьми, нежели мусульмане и протестанты². Православные также чувствуют себя и более одинокими по сравнению с иудеями и атеистами.

21% православных полагают, что религия играет важную роль в их жизни, но столько же (21%) хотят верить в Бога больше, чем верят сейчас. Почти вдвое чаще иноверцев они доверяют патриарху Кириллу. Но лишь треть их по возможности соблюдают все религиозные предписания. Каждый восьмой православный, нарушая предписания, суеверен – разделяет веру в приметы, гадания и судьбу. Ежедневно молятся лишь 17% православных в Церкви, а прочитали Евангелия только 8%. Лишь один из двадцати православных лично сталкивался с чудесными, необъяснимыми явлениями (видимо, особенно утверждающими его в своей вере). Столько же – один из двадцати православных – принимают реальное участие в жизни современного церковного прихода, что особенно контрастно отражает на самом деле неглубокую вовлеченность в религию основного массива верующих в Бога россиян.

Обратимся ко второму по численности вероисповеданию – к **мусульманам**, суннитам и шиитам. Для заметной части общественности несколько неожиданными также оказались данные «Арены» о реальном удельном весе мусульман (6,5%) в стране. До подведения итогов по переписи населения РФ 2010 года в обществе преобладало иное мнение о примерной численности этносов, приверженных этой религии: «оценки колеблются от 11,5 миллиона (российский политолог В. Наумкин) до 30 миллионов российских мусульман (Гейдар Джемаль, А. Ваганов) чаще всего говорят и пишут о цифре примерно в 20 миллионов человек»³. Завышенные оценки попали даже в профильную религиоведческую литературу⁴. Однако последняя перепись населения выявила, что **полная** численность этносов, приверженных к исламу (татары, башкиры, чеченцы и др.), в действительности составляет менее 9 млн. Напомним: мусульмане (как и другие респонденты анализируемого опроса, т.е. лица от 18 лет и старше) составляют лишь часть от их общей численности. Таким образом, данные атласа относительно реального удельного веса приверженцев ислама достаточно близки к истине.

Атлас свидетельствует, что мусульмане в среднем более законопослушны и доверчивы к окружающим, более всех иноверцев ощущают себя счастливыми людьми. Они поддерживают традиционные семейные устои, хотят иметь много детей, но почему-то реже ощущают себя патриотами и несколько чаще хотели бы покинуть Отечество. Реже протестантов и иудеев, но чаще православных, мусульмане имеют и умеют вести бизнес. Вслед за протестантами, активней других иноверцев, они участвуют в благотворительной деятельности. Вдвое чаще православных, мусульмане признают важную роль религии в своей жизни, в полтора раза они менее суеверны, чаще

¹ Попутно отметим важную деталь. В общем составе вероисповеданий по этим значимым гражданственным показателям, православных опережают и занимают первые места (соответственно – 67% и 68%) приверженцы протестантизма, вопреки распространенной мифологеме об их якобы «чужеземной природе».

² По данным атласа, и респонденты русской национальности, в среднем, тоже ощущают себя менее счастливо.

³ Газиева Г., Мельков С. Мусульманская умма в современном российском обществе. – М., 2003. С.11.

⁴ Религии народов современной России. – М.: Республика, 2002. С.122.

православных молятся и соблюдают другие религиозные предписания. Но реже протестантов, иудеев и православных мусульмане участвуют в жизни мечети.

От краткой характеристики двух крупнейших конфессий перейдем к обзору когорты приверженцев **внеконфессиональной религиозности**. По данным «Арены», четверть респондентов (25%), верят в Бога (в высшую силу), однако не привержены к какому-либо конкретному вероисповеданию. В эту когорту, на наш взгляд, следует включить и «христиан без конфессии» (4,1%). Когорта внеконфессиональной религиозности для нашего Отечества совсем непривычна. В основном, она сформировалась именно в последние два десятилетия и пока изучена чрезвычайно плохо. Сомнительно, чтобы на верующих, не приемлющих конфессиональной принадлежности, заметно повлияли экуменические веяния. Скорее всего, это попутный эффект «культуршока» от российских тектонических социальных перемен. Следуя атласу и данным последней переписи населения (по численности и возрастам), необходимо признать, что эта когорта включает в себя десятки миллионов россиян. И почти 89% ее численности составляют национальности, которые исторически связаны с четко определенными христианскими конфессиями (прежде всего, с православием).

В когорте заметно чаще преобладают: молодежь (до 30 лет); средне материально обеспеченные (по современным меркам); имеющие высшее образование; поддерживающие семейные устои; желающие верить в Бога чаще, чем сейчас. Они заметно реже: доверяют патриарху Кириллу; любят Россию; соблюдают религиозные предписания. Поразительно высокий уровень этой когорты (как и тоже непривычный для россиян не снижающийся взлет влияния экзотичных мистических течений) – чрезвычайно симптоматичный феномен постсоветской культуры. Он подтверждает парадигму ряда исследователей о крайней неопределенности и неоднозначности культурной динамики в нашем светском государстве: «отсутствие четкого преобладающего вектора культурной динамики представляется результирующей нескольких сложно взаимодействующих процессов, соответствующих тенденциям развития и «сворачивания» различных аспектов светской и религиозной культур»¹. . Одновременно феномен свидетельствует и об особенно глубокой психологической растерянности значительной части населения, хотя и утратившей веру в идеалы социализма, но и поныне совершенно подавленной тяжкими испытаниями затянувшегося на десятилетия многостороннего кризиса Отечества.

Сегодня, по данным «Арены», **не верят в Бога 13%** россиян. Сведения об удельном весе этой когорты весьма близки к данным, полученным в ряде региональных исследований. Ее малое число (едва ли не в семь раз ниже общей численности верующих в Бога россиян) фиксирует важную особенность динамики отечественного общественного сознания. Воинствующие безбожные установки, навязанные «системой атеистического воспитания» и столь контрастно доминировавшие в советском обществе на деле являлись неустойчивыми стереотипами общественного сознания и потому не укоренились в убеждениях подавляющего большинства граждан. В годы «перестройки» в российском самосознании зародился «религиозный ренессанс», началась и поныне продолжается противоречивая мировоззренческая дифференциация. И вместе с ней модифицируются ценностные ориентации, выплывают иные предубеждения, навязываются новые предвзятые установки, осуществляются смещения типов отношения к религии.

¹ Лебедев С.Д. Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX-XXI веков (социологический анализ взаимодействия). – Белгород, 2005. С.37.

Среди предвзятых установок массового сознания, выделим подчас влияющее и на исследователей ошибочное разделение всех россиян на два взаимоисключающих типа: «верующие – атеисты». Такая установка ведет к особенно грубым религиоведческим, культурологическим и социологическим искажениям из-за игнорирования реальных градаций мировоззренческого состояния постсоветского общества. Предвзятость порождает риск осознанного или неосознанного социального противопоставления религиозных и нерелигиозных сограждан, в противовес их реальному гражданско-нравственному и социокультурному единению, столь необходимому для поддержания социальной стабильности реформируемого отечества.

Необходимо осознанно применять более или менее строгую типологию отношения к религии, улавливающую и идентифицирующую важные мировоззренческие градации массового сознания. Типология относится к числу необходимых индикаторов изучения религиозности в целом и составления картины вероисповеданий, в частности. Но из атласа следует, что в программу и анкету «Арены» типология не была включена. Возможно, это произошло из-за различия вариантов обычно применяемой типологии и непомерно затянувшейся дискуссии отечественных социологов относительно ее критериев¹. «Арене» не обязательно было включаться в эту дискуссию, но непременно следовало использовать хотя бы один из уже опробованных вариантов типологии. Тогда удалось бы попутно получить и применить для поисковой картины необходимые данные по реальному диапазону мировоззренческих различий в общественном сознании постсоветского общества. Главное же: при надлежащем осмыслении и строгом применении типологии «Арене» удалось бы избежать неосознанного влияния предвзятых установок и не допустить серьезных изъянов в этом примечательном исследовании.

Судя по атласу, предварительная экспликация категории «атеизм» и мировоззренческого типа «атеист» была осуществлена эклектично, отчасти и предвзято. И под рубрикой «Вероисповедание» вся неоднородная нерелигиозная когорта оплошно поименована «**атеисты**». Включение нерелигиозных лиц (особенно, атеистов) в состав вероисповеданий – следствие религиоведческой некомпетентности. Ряд проведенных социологических исследований свидетельствуют о том, что реальные атеисты, которые уверенно придерживаются материалистических убеждений и обычно их распространяют в своем окружении, – в когорте нерелигиозных лиц ныне отнюдь не доминируют. Вместо них, в этой когорте преобладают: убежденно не верующие в Бога; мировоззренчески колеблющиеся лица, преимущественно склоняющиеся к неверию в Бога; заметная часть тех обывателей, которые совершенно индифферентны как к религии, так и к атеизму. Впрочем, в этой когорте сегодня также множатся нигилисты и агностики. К сожалению, нарушения критериев и индикаторов – а в какой-то мере, и неосознаваемая предвзятость – нашли некоторое отражение у «Арены» при составлении программы и анкеты.

Требования религиоведческой компетентности, видимо, были нарушены и на других этапах исследования вплоть до деликатной процедуры интервью и корректной интерпретации результатов, резко снизив доверие к ряду данных (прежде всего, относительно когорты неверующих в Бога). Так, эти нарушения внесли серьезные искажения в набросок социального портрета этой когорты. Портрет заметно пронизан предвзятостью, противоречит данным иных исследований, да и тем повседневным наблю-

¹ Длущуюся более полувека академическую дискуссию по вариантам типологии религиозности (в том числе, по обязательному выделению типа «колеблющийся») сообществу социологов необходимо, наконец, завершить и подойти если не к единой в деталях типологии, то хотя бы к согласованной по основным критериям.

дениям, которые убедительно свидетельствуют о гражданско-нравственном единении верующих и неверующих сограждан. В портрете же, по шкалам мировоззрения, нерелигиозные граждане светского государства в нем выглядят некими маргиналами. Они-де чаще многих других хотят покинуть страну; среди них меньше патриотов; реже других они законопослушны и счастливы; реже доверяют окружающим и занимаются благотворительностью; реже желают иметь многих детей. Воинствующие клерикалы, внося раздор в гражданско-нравственную атмосферу отечества и демонизируя нерелигиозных сограждан, наверняка, будут использовать этот искаженный портрет в качестве «ужастика» для наивных обывателей...

Перейдем к анализу ряда **сводных результатов** исследования «Арены». Начнем с обобщенных данных о **вероисповедной повседневности** религиозных россиян. Информация «Арены» позволяет более глубоко и в целом осмыслить содержание и интенсивность их верований и вероисповедной (церковно-общинной) практики. Согласившиеся с утверждением «я хотел бы верить в Бога больше, чем сейчас» составляют 19% выборки (почти каждый пятый¹). В этой когорте резко преобладают: женщины; лица в возрасте 31-45 лет; законопослушные и патриотически ориентированные граждане; имеющие высшее образование; доверяющие своему окружению; желающие иметь много детей.

В целом же, лишь 22% респондентов следуют всем вероисповедным предписаниям. Они тоже весьма законопослушны и весьма отчетливо патриотически ориентированы. Чаще других, но все-таки менее половины от своей конфессиональной когорты, соблюдают вероисповедные предписания многочисленные мусульмане (42%) и малочисленные приверженцы экзотических восточных религий (41%). На уровне лишь трети от своих когорт ревностны протестанты, староверы и (как уже отмечено) – православные в Церкви. Еще менее ревностны приверженцы язычества (26%), буддизма (24%) и католицизма (23%). Пассивней всех – иудеи (16%) и приверженцы внеконфессиональной религиозности (13%).

Весьма важный показатель сакральной практики верующих – их молитвенная активность. Каждодневно молятся лишь 12% от общей численности всех респондентов. Здесь резко преобладают женщины, неработающие пенсионеры и старики. Заметно реже иных представлены молодежь, рабочие и лица с высшим образованием. Резко чаще других ежедневно молятся протестанты (52%). Вслед за ними (но со значительным отрывом) следуют мусульмане и католики (25%), православные в Церкви (17%), староверы (16%), приверженцы экзотических восточных религий, религии предков, иудеи (по 12%), верующие вне конфессий (9%) и буддисты (6%).

Не менее важен следующий показатель сакральной практики – реальное участие приверженцев конфессий в жизни своей общины. Общий показатель поразительно низок – 3% от целостной совокупности респондентов. Здесь также резко преобладают женщины, неработающие пенсионеры и старики. Но в удельном весе этой группы разительно выделяется протестанты (42%)². С большим отрывом за ними следуют иудеи, приверженцы экзотичных восточных религий (по 13%) и католики (8%). Выше уже было отмечено, что в жизни православных приходов активны менее 5% мирян. Примечательный штрих: пассивных и резко преобладающих в составе прихода мирян, настоятели прихода между собой иронично и метко именуют «захожанами».

¹ Для верующих, согласившихся с этим утверждением, это, скорее всего, означает признание слабости своей личной приверженности к Богу. Однако учтем: атлас относит этот и последующие вероисповедные индикаторы ко всей совокупности, тогда как эти индикаторы не применимы к когорте неверующих в Бога и лишь отчасти применимы к буддистам и приверженцам экзотических вероисповеданий.

² На наш взгляд, резко повышенная – на фоне иных вероисповеданий – религиозная практика протестантов требует обстоятельного дополнительного исследования и осмысления.

Как видим, мера практической вовлеченности лиц, относящих себя к верующим, в религиозный культ и в общинную (церковную) жизнь непомерно ниже их общего, очень высокого уровня в составе населения. Как оценить сведения «Арены» о ныне столь пассивной вероисповедной практике, в противовес тем длительным традициям отечественной религиозной жизни, когда именно культ доминировал над верой? Не о том ли эти сведения, что наиболее сакрально насыщенная, культово-ритуальная составляющая исповеданий, теперь становится все менее значимой в сознании современных верующих (прежде всего, у молодежи и у лиц, имеющих высшее образование)? Не превалирует ли для них в сегодняшней религии нечто отличное от сакральности? На наш взгляд, верующим россиянам сегодня становится наиболее значимым уже не культ, не сакральная Святость и не воцерковление в общинную жизнь, но, прежде всего, тот духовно-нравственный потенциал религиозной веры, который психологически поддерживает их в тягостных испытаниях переходного времени и так созвучен общечеловеческим ценностям.

В этом толковании укрепляют данные проведенного «Средой» эвристического опроса и фотоконкурса относительно восприятия современными россиянами понятия Святое. Более 90% респондентов убежденно заверяют, что им свойственно нечто Святое. Но к наивысшим ценностям 79% респондентов относят вполне земные реалии – семью, родных, здоровье, благополучие, а затем – Родину, патриотизм. Наивысшие же сакральные начала (Бог, святые, церковь, вера в Бога) избрали только 6% от всего массива опрошенных граждан. Таким образом, в нравственном восприятии нынешних россиян – как верующих, так и неверующих – резко доминируют и их воссоединяют единые, наиболее значимые ценности земного бытия.

Показательны в этом ракурсе также данные рубрики «Мировоззрение». Правда, их достоверность из-за упомянутых упущений, несколько снижена. К тому же, как и некоторые предыдущие рубрики, она скомплектована по разным критериям. Также в ней, к сожалению, отсутствуют мировоззренчески особенно значимые показатели отношения к наиболее важным социальным и культурным проблемам (направленность социальных реформ и политики, состояние нравов, образования, науки, экологии и пр.) нашего модернизируемого общества¹.

Но в данных названной рубрики отметим, несомненно, заслуживающие доверия и особенно ценные сведения: в сводной совокупности приверженцы разных вероисповеданий настроены патриотично, сравнительно общественно активны и готовы «ради высоких целей пожертвовать личным благополучием». Верующие чаще доверяют своему окружению, безвозмездно помогают другим людям и сравнительно активно занимаются благотворительностью. Они законопослушны и в целом чувствуют себя более счастливыми. Верующие весьма привержены семейным ценностям, чаще хотят иметь много детей, ощущают себя менее одинокими, и, по всей видимости, более склонны к эмпатии. В то же время, они более насторожены к «трудовым мигрантам (к людям другой национальности, приехавшим в поисках работы)». К сожалению, не поддаются однозначному толкованию данные атласа по некоторым другим важным социокультурным и нравственным параметрам сознания и поведения религиозных граждан.

Несмотря на отмеченные упущения, опросы «Среды», без сомнения, опровергают распространяемые клерикалами мифологемы об якобы происходящем «возрожде-

¹ Правда, отдельные аспекты этих важных проблем «Среда», начиная с 2011 года, отчасти затрагивала в своих тематических опросах и публиковала результаты на своем сайте (в том числе, ежемесячные обзоры под рубрикой «Цифры о вере и ценностях»). Но проект «Арена» почему-то не интегрировал эти данные. Заметим, последние проведенные службой «Среда» опросы: «Мигранты», «Соблюдение 10 заповедей», «Гражданская активность» – отчасти восполняют отмеченные пробелы «Арены».

нии Святой Руси» и указывают на несостоятельность легенды о неизбывном-де тяготении россиян к сакральной Святости. Исследование «Арены» также зафиксировало серьезный разрыв между многими апологетическими заявлениями миссионеров о нарастании сакрального энтузиазма верующих и фактическими данными о доминировании в религиозном самосознании ценностей земного бытия.

Вводимая в широкий оборот действительно объективная информация о состоянии религиозности деятельно способствует устранению предвзятых представлений, мешающих единению и гражданскому сотрудничеству верующих и неверующих россиян.

Силантьева М.В.
(Москва, МГИМО (У))

МЕТОД «ВКЛЮЧЕННОГО НАБЛЮДЕНИЯ» КАК ИНСТРУМЕНТ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация: В статье представлен философско-религиоведческий анализ метода «включенного наблюдения», получившего в наши дни распространение в социологии религии как один из наиболее популярных и достоверных научных подходов. Рассмотрены основные характеристики данного метода, границы его применимости и «подводные камни», связанные со спецификой современного религиоведческого знания.

Ключевые слова: Социология религии, религиоведение, метод «включенного наблюдения», феноменологический подход в религиоведении, интерпретация данных «включенного наблюдения».

Silantieva M. V.
(Moscow, Moscow State Institute of International Relations - University)

THE METHOD OF «PARTICIPANT OBSERVATION» AS A TOOL OF RELIGIOUS STUDIES IN CONTEMPORARY RUSSIA PROCESSES

Abstract: The paper presents the philosophical and religious studies analysis method of «participant observation», which are today widespread in the sociology of religion as one of the most popular and reliable scientific approaches. The main characteristics of this method, the limits of its applicability and «pitfalls» associated with specific knowledge of contemporary religious studies.

Keywords: Sociology of religion, religious studies, the method of «participant observation», limited phenomenological approach to religion, the interpretation of the data, «participant observation.»

Метод «включенного наблюдения» сегодня широко используется в отечественной социологии религии. Как известно, «классические» социологические исследования (опирающиеся по преимуществу на количественные методы) требуют значительных финансовых вложений. Вместе с тем, качественные методы оценки социально значимых процессов в наше время востребованы социологами, например, в США – стране, где, как известно, стоимость необходимых социологических замеров не вызывает непреодолимых трудностей. Таким образом, уместно предположить, что увеличение удельного веса *качественных* методов при изучении религиозной составляющей социальной жизни современной России в данной связи можно трактовать не только как реакцию на недостаток финансирования, но и как присоединение к одному из мировых трендов социогуманитарных исследований.

Обращаясь непосредственно к анализу типичных ситуаций включенного наблюдения религиоведческого профиля, необходимо выделить ряд значимых моментов. Прежде всего, это касается специфики самого «наблюдателя», а также различных степеней и уровней его «включенности» в ситуацию наблюдения. Понятно, что в процессе разработки конкретных стратегий применения этого метода подходы сугубо социологического плана (интервью в различных формах с последующим анализом, включая нарративный анализ; «lifestory» и «case study» как междисциплинарные подходы, активно применяющиеся в неклассической социологии) дополняются методиками, заимствованными из областей действия других наук – прежде всего, психологии, этнологии, антропологии, культурологии и т.д. Подходы этих дисциплин, «сведенные» в системное целое, позволяют творчески реализовать задачу религиоведческого исследования: точно сканируя религиозно значимую ситуацию, быть в состоянии выделить ее доминирующие тенденции; иметь возможность – на основании знания таких тенденций – достоверно, т.е. научно обоснованно и реалистично, предсказать дальнейшее развитие событий, а также (при необходимости) влиять на него в желательном направлении. Итак, задача включенного наблюдения сводится не только к познанию как таковому, но предполагает экспертную оценку ситуации с привлечением элементов манипулятивных техник в рекомендательном ключе.

Серьезная методологическая коррекция, которую включенное наблюдение практически навязывает обратившемуся к использованию данного метода религиоведу, состоит в неизбежности прохождения «герменевтического круга»: от «предпонимания» – к «непониманию», а затем к «пониманию» различных степеней. «Вживание» в предмет, рекомендованное еще «философией жизни» и герменевтическими штудиями В. Дильтея, позволяет в процессе познания погрузиться в коммуникативную составляющую знания, - а не элиминировать ее, как того требует классическая новоевропейская научная установка. В процессе подобной «социализации» знания происходит не столько поиск «среднего арифметического», либо определяемого иным путем (например, на основе сравнения некоего множества «правильных мнений») инвариантного значения истины, - сколько установление целевых оснований познавательного действия: «зачем это нам?» И если окажется, что кому-то (референтной для данного сообщества личности или группе) «это» действительно «очень нужно» - необходимо, значимо, насущно, - то знание получает статус «ценного». То есть – приобретает специфику аксиологической окрашенности, свойственную мифолого-религиозному знанию как таковому.

Таким образом, включенное наблюдение позволяет «не критиковать предмет за то, что он круглый, а не зеленый», - хотя, понятно, это создает определенные проблемы с научностью в классическом ее понимании (прежде всего, с принципом объективизма – опять же, в «старом» его понимании). «Неклассический» научный подход, заявленный социогуманитарным знанием 20 и особенно 21 века, заставляет дополнить позицию И. Лакатоса о специфической «субъективности» современной науки положением в духе С. Тулмина, согласно которому не только своеобразная социализация «не портит» результаты научных изысканий, но и сами эти научные изыскания создают вокруг себя специфическую «среду обитания», «притягивающую» и «отталкивающую» определенные персонажи. Из сказанного следует, что возможности полноценного религиоведческого исследования в наши дни связаны не только с общими установками научности неклассического и даже постнеклассического типа, но всегда опираются на определенный психотип исследователя; и, в свою очередь, формируют определенные психотипы ученых-религиоведов. Рефлексия «главного действующего

лица» – самого ученого-религиоведа – над этими процессами обязательна, как обязательно и ее добросовестное преодоление на основе грамотной и четкой религиоведческой методологии, – иначе полученные выводы останутся в плоскости утратившей привлекательность интроспекции и едва ли будут интересны кому-либо, кроме профессиональных психологов. Отметим: роль «включенного наблюдения» в данной связи весьма велика, поскольку позволяет оптимальным на сегодняшний день способом соединить осторожность подхода к предмету, свойственную феноменологическому методу в изучении религии, – и познавательный активизм системного подхода, включая его структурно-функциональный ракурс.

Интересный вопрос возникает при сравнении распространенности в социологии религии метода включенного наблюдения – и других исследовательских приемов. Даже не всегда заявленный и даже замеченный конкретным социологом религии, он в качестве элемента более распространенных «классических» методов входит почти в любую познавательную стратегию современного религиоведения.

Возможно, именно отсутствие рефлексивной составляющей – например, в ряде текстов философов, имеющих крен в сторону «конфессионально ангажированных» представителей своей профессии, вызывает острую идиосинкразию у большей части профессионального религиоведческого сообщества. А жаль. Потому что именно среди этих «максимально приближенных» к условиям реального включения в религиозную деятельность наблюдателей существует наиболее адекватное «попадание» в реалии такой деятельности. «Неангажированные» же описания «позитивно мыслящих» ученых часто остаются ходульными конструкциями, хотя и обладают всеми признаками классической научности... Один из возможных выходов в освоении этого парадокса предлагает позднейший анализ полученных в ходе включенного наблюдения данных, – без *отказа* от позиции включения, но с ее *преодолением*. Здесь начинается поле приложения жестких запретов на «симпатию» к изучаемому религиозному явлению (без которой немислимо «включение»), а также запрет на характерное стремление «продвинуть» тот «религиозный продукт», который «включенный наблюдатель» освоил и в какой-то мере «интериоризировал». Но здесь же – и запрет антипатии, часто свойственной грубоватому позитивистски ориентированному религиоведению, склонному доверять созданным им самим конструкциям на тему: чем бы могла быть та или иная религия, если бы Бога не было или, по крайней мере, он являлся бы гипостазированным объектом, а не тем, чем полагают его наивные последователи тех или иных религий. Критиковать подобные «парарелигиозные конструкции» религиоведческого плана в общем не сложно. И хотя их критика может представлять (и часто представляет) собой определенный интерес – психологического, феноменологического, когнитивного и иного профиля, – систематического и последовательного познавательного результата они иметь не могут, – в силу причин, описанных выше. К тому же надо отметить, что полевые исследования, с которых религиоведение начиналось и которыми живо до сих пор, подтверждают научную ценность установки на «включенность» наблюдения (кстати, возможно, одна из причин популярности социологии религии кроется как раз в стремлении ученых-«полевиков» отмежеваться от схоластических рассуждений на тему «вообще и в общем»).

Конфессиональный ангажемент, конечно, позиция одиозная. Прежде всего, потому, что, декларируя свободу от «индоктринации» позитивного знания, подобная позиция обречена оставаться зависимой от индоктринации мифологем и идеологем, в равной мере недоказуемых. «Беспредпосылочное начало», о котором толковали Платон, Кант и Шопенгауэр, – действительно, недоказуемо; и выбор того или иного ко-

нечного основания рассуждений лежит в плоскости культурно окрашенных ценностей, а вовсе не рационального акта. Положительной стороной «конфессионального ангажемента», активно декларируемого сегодня рядом научных религиоведческих обществ («православные культурологи»¹, «религиоведы-буддисты»² и т.д.), является как раз наличие четко отрефлектированного выбора *конечного основания* рассуждений. Как бы не хотелось феноменологам религии уклониться от подобной «идеологизации» (О. Конт сказал бы «метафизики»), полностью уйти от нее невозможно: любое рассуждение, даже сугубо описательного плана, не равно сканированию. А там, где есть язык, вступают в силу законы интерпретации, предлагаемые конкретным местом и временем, – т.е. конкретной культурой, которая этот язык использует. Именно поэтому, при всей симпатии к феноменологическому подходу в религиоведении, он нуждается тем не менее в дополнении и уточнении. Строго говоря, любое дополнение и уточнение при этом разрушают исходную феноменологическую установку в ее исходной «чистоте». Но такова судьба любого знания – не претендовать на обладание истиной, но давать отчет о своей ограниченности...

«Конфессиональный ангажемент» представляет собой деструкцию как раз этой основной установки знания, - с которой, собственно, и начались европейская философия и наука в Древней Греции. Противопоставляя себя позитивизму, «ангажемент» на деле часто вырождается в наиболее последовательную форму его проведения: мы обладаем истиной, поскольку *верим*; а всякие толки об «ограниченности познания» - лукавые «афинские хитросплетения». Истина проста, она дана; дана прямо и непосредственно. Но дана ли она в обладании? На уровне развитой религиозной философии практически не найдется конфессии, которая на выраженном догматико-доктринальном уровне утверждала бы подобное. Скорее, позицию «обладания истиной» отстаивают неопиты, открывшие для себя новые горизонты и эмоционально чувствующие свое тождество с бесконечностью. Парадоксальность переживания этого тождества конечного и бесконечного, подводные камни, в нем заключенные, еще не стали предметом эмоционального переживания и рационального осмысления. Религиовед, серьезно включившийся в изучение религии и пошедший на реальное погружение в ее стихию, также оказывается во власти этой могучей эмоциональной волны. И если он хочет полноценного включения, ему не обойтись, как минимум, без эмпатии – сочувствия и сопереживания тому, что переживают члены той или иной религиозной группы.

Имеет ли ученый право – для реализации доброкачественного научного исследования – оставаться в поле притяжения подобной эмпатии? Очевидно, способность «выключиться» из нее, посмотреть на ситуацию со стороны, для исследователя необходима. Очевидно и другое. Там, где вместо переключения на позицию рефлексии произойдет полный и окончательный эмоциональный и интеллектуальный разрыв с изучаемым предметом, возникнет очередная ходульная конструкция, а вовсе не описание предмета... Заколдованный круг, проявленный в данном случае и обозначен-

¹ Чурсанов С. А. Православный персонализм XX века как методологическая основа богословия и гуманитарных исследований в философии культуры. Диссертация на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. – М.: МГУ, 2007. С.3-17.

² Бернюкевич Е.В. Проблема «чужого я» как методический принцип в исследованиях западноевропейской и буддологической философии // Материалы международной конференции «Мир буддийской культуры: духовное наследие и современность, посвященной 195-летию Агинского дацана 7-8 сентября 2006 г.» – Чита-Агинское-Улан-Удэ, 2006. С.141-154. – Ср. Силантьева М.В. Философия культуры в контексте религиоведческих исследований: методологический аспект / М.В. Силантьева // Религия в культурном пространстве Северо-Восточной Азии. Сборник научных статей III Международного симпозиума 7-8 июня 2012. -Чита: РИО ЗабГУ, 2012. С. 23-31 и др.

ный парадоксом «кентавра позитивного религиоведения», может быть осмыслен, на мой взгляд, с помощью метода «включенного наблюдения» в его «мягкой» интерпретации «*конфессиональной ориентации*»: нет ничего «ненаучного» в том, что часть исследователей оказывается в системе оторефлектированной зависимости от предмета своего исследования. Другое дело, что их данные, в свою очередь, нуждаются в обсуждении (и в этом смысле – в критике) со стороны тех, кто избрал для себя позицию принципиального – исходного и полного – дистанцирования от предмета своего исследования. Дискуссии, возникающие из «разницы потенциалов» таких диаметрально противоположных подходов – основа той «войны интерпретаций» без которой, согласно П. Рикеру¹ и Дж. Ваттимо², немислимо подлинно научное знание в современном мире.

Итак, более мягкий термин «конфессионально-ориентированные» религиоведы следует признать пригодным для обозначения научной позиции, дающей определенный «разбег» применению метода «включенного наблюдения».

В чем же состоит специфика познавательных подходов к методу включенного наблюдения в современном российском религиоведении?

Начнем, как и предполагалось, со специфики самого наблюдателя; затем перейдем к практике наблюдения и возможным эшелонам ее развертывания; наконец, необходимо будет остановиться на характере типичных выводов и рекомендаций, предлагаемых в результате применения данного метода в современной социологии религии.

Почти очевидно, что «включенный наблюдатель»-специалист широкого общегуманитарного профиля при выполнении исследовательской задачи скорее обратит внимание на те же феномены, что и типичный неопит. Главным образом это будут пути поиска сакрального смысла богослужебных приемов, отличительные особенности «правильных» обрядовых действий, «синхронизированная» коммуникация с членами религиозной общности. Таким образом, сосредоточенность на «поиске истины», характерная для новообращенных, выступает «естественным прикрытием» подобного научного любопытства, серьезно влияя на исследовательскую оптику и тем самым деформируя изначальную объективистскую установку. Кстати, как уже отмечалось, большой вопрос, насколько *отсутствие* таких деформаций положительно влияет на плоды исследовательского поиска, – ведь он предполагает не только знание предмета изучения в качестве данного – т.е. определенного, и в этом смысле «закрытого» (феноменологический подход); но и попытку понять его изнутри. По крайней мере, включенное наблюдение предполагает именно такое отношение к предмету; и в этом смысле оно – путь преодоления «герметичности религии» (В.С. Глаголев).

Своеобразная ограниченность «классического» прочтения религиоведами феноменологического метода, таким образом, дополняется и корректируется погружением «включенного наблюдателя» в жизнь религиозной группы, фиксация ее изнутри *одновременно в двух* форматах – на языке, максимально приближенном к языку исследуемого сообщества; и на «собственном», сформированном в рамках научного сообщ-

¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. – 624 с. (Серия «Канон философии»). С.532-562.

² См.: Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит. Дм. Новикова. – М.: Логос, 2002. 128 с. - Ср.: Денис Денисов. Философ Джанни Ваттимо: “Люди, верящие в истину, крайне опасны: они – агенты здравого смысла”. 29 января 2013 // Под взглядом теории. Электронный ресурс: <http://theoryandpractice.ru/posts/6331-filosof-dzhannivattimo-lyudi-verayashchie-v-istinu-kрайне-opasny--eto-agenty-zdravogo-smysla>(дата обращения 12.07.2013); Новиков Дм.В. Джанни Ваттимо: «Верю, что верю» // Художественный журнал. № 63, 2006. Электронный ресурс: <http://xz.gif.ru/numbers/63/vattimo/> (дата обращения 12.07.2013).

щества, языке исследователя. Объемность результатов «перекрестного» компаративного анализа, применяемого в процессе интерпретации полученных результатов, как правило, создает условия для повышения достоверности экспертных оценок и надежности предлагаемых рекомендаций.

Внимание «включенного наблюдателя», ставящего перед собой классическую религиоведческую задачу критического рассмотрения предмета, по преимуществу сосредоточено на рефлексии по поводу действий и предметов, рутинных для остальных членов религиозной группы. Сканируемый таким образом «срез» жизни группы зависит как от непосредственного статуса наблюдателя в ее структуре, так и от степени доверия к нему (в смысле его «посвященности», либо в отсутствии намеренных препятствий к получению нужной информации). Соответственно, включаясь в жизнь малой социальной группы (*конкретную* общину), исследователь может выходить за рамки изучения феноменов, принадлежащих исключительно данному уровню общения. То есть – иметь в качестве материала для изучения «срезы» деятельности группы в плане субординации (административно-иерархическом), координации (связь с другими общинами) и коммуникации (дружеские связи, PR и т.д.).

Собранный таким образом материал может фиксироваться в виде описаний, интервью (с их последующим анализом), систематизации документов различного типа и т.д. Особый вопрос – деликатность ситуации, при которой «включенный наблюдатель» теряет свой статус «непосредственного присутствия» при явной декларации своих намерений. Однако моральная сторона вопроса может корректироваться с учетом ситуационных моментов: от линии уклончивого поведения без установки на принципиальное сокрытие своей принадлежности к исследовательским организациям и проектам – до «фигуры умолчания» об этом факте с последующей «выборкой» публикуемых результатов, исключающей упоминание определенных лиц и прямое указание на однозначно интерпретируемые события. Остается проблемой и грамотная интерпретация полученных наблюдателем данных (включая интервью), требующая аналитических навыков не только собственно религиоведческого, но также социологического и психологического порядка¹.

При этом «включенное наблюдение» с полным принятием «правил игры» жизни религиозной группы (казус «полного погружения») не обязательно является обманым маневром исследователя. Полагаю, что часть «конфессионально ориентированных» религиоведов пришла к своему профессиональному кредо именно таким образом. Да и известная часть религиоведов «нейтральной» духовной ориентации рекрутирует в свои ряды «невольных» включенных наблюдателей, вышедших из конфессиональной среды в силу тех или иных обстоятельств, речь о которых пойдет ниже.

Рассмотрим уровни изучения религиозной жизни, которые можно выделить в процессе применения метода «включенного наблюдения», с точки зрения **активности** самого **наблюдателя**.

1. Первичный – вхождение в систему, «отдание себя» ей;
2. Вторичный – рефлексия «кто такие»: определение общечеловеческих типажей и проблем, воспроизводимых в данной религиозной группе (возможные выводы: «здесь тоже люди» (оптимистичный) и «они – такие же, как все пессимистичный обычно дополняют друг друга);

¹ Глаголев В.С. Исторический факт: проблемы интерпретации / Философия и методология истории : Сборник научных статей IV Всероссийской научной конференции (Коломна, 28-29 октября 2011 г.). - Коломна : МГОСИ, 2011. - С. 280-284.

3. Третичный – а) первая фаза - дистанцирование: «я – другой», предполагает эмоциональное отделение себя от группы и противопоставление ей; б) вторая фаза – рефлексия: «их особенности таковы...» (наличие этой фазы отделяет путь «включенного наблюдателя» от пути поиска религиозной личности на стадии неофитства).

Далее происходит либо возвращение на стадию 1-2 (и тогда мы имеем «конфессионально ангажированного» или «конфессионально ориентированного» религиоведа; либо «укоренение» в стадии 3 (внеконфессиональный, «позитивистски ориентированный» религиовед).

Стоит обратить внимание на тот факт, что всех трех уровнях происходит взаимодействие исследователя не только с людьми, но и с текстами. При этом практически во всех конфессиях и деноминациях сегодня можно выделить пласт так называемой «религиозной литературы» – довольно примитивных публикаций разной меры неуважения к интеллектуальным запросам читателя, «бьющих прямо в цель» эмоционального «заражения» образами и, как следствие, некритически воспринимаемыми идеями, связанными с этими образами, – с целью привлечения в свои ряды максимально большого числа последователей. В православном христианстве, например, это литература о всевозможных чудесах и уважаемых людях, оставивших о себе память среди современников (в том числе, о спонсорах строительства храмов, некоторых местно почитаемых батюшках, – как правило, уже покойных, и т.д.). Просматривается сходство психологических приемов, используемых в подобных текстах, – независимо от их конфессиональной принадлежности (мормоны, буддисты, бахаи и др.). Стоит отметить, что, несмотря на простейший язык и грубые манипулятивные приемы воздействия на читателя, подобная литература издается и распространяется в огромных количествах. Видимо, здесь работает основной закон рекламы: чем чаще и навязчивее повторяются определенные сентенции, тем больше они укореняются в сознании, в конце концов ломая его настороженную критичность и даже прямое несогласие с той или иной «впариваемой» позицией. Для сравнения заметим, что данный пласт литературы ни в коем случае нельзя путать с вербально-образным изложением основ той или иной религии, выполненным на высоком уровне с помощью средств, доступных недостаточно посвященным людям. Последнее – результат применения установки «совершенство – в простоте». В литературе такого рода нет вульгаризации, равно как отсутствует и ярко выраженная манипулятивная установка. Ее цель – ориентировать свободных, а не привлекать дезориентированных.

Вместе с тем, для читателей с большими интеллектуальными запросами и лучшей общегуманитарной подготовкой существует другой слой литературы, апеллирующий к знанию специальных философских и богословских интерпретаций священных текстов данной религии, ее богослужебных текстов и т.д. Обычно исследователь «попадает» сразу на этот уровень, минуя предыдущий. Однако для полноты картины необходимо иметь в виду наличие второго слоя текстовой индоктринации и катехизации. Существует и следующий слой, в ряде зрелых религий выступающий в особой реальности глубоко профессиональных богословских дискуссий, скрытых и явных. В современном православии, до сих пор в определенной мере переживающем стадию неопатристики (а вместе с ней – и неосхоластики), накал интеллектуальных страстей в таких дискуссиях только увеличивается. Впрочем, от него существует и хорошо известное с давних пор противоядие: строгий контроль со стороны духовной иерархии и ее административного аппарата за научной и публицистической деятельностью современных богословов. В частности, из некоторых интервью с «включенными наблюдателями» становится понятно, что осуществление такого контроля, затруднен-

ное отсутствием необходимых специальных знаний (скажем, владения староэфиопским или коптским языком) у «контролеров», становится возможным через систему «перекрестного информирования» административным аппаратом о «правильности» или «неправильности» позиции исследователя, озвученной на публичных научных мероприятиях (включая как внутриконфессиональные, так и светско-религиозные). Выходя на анализ и оценку этого уровня текстуальных оснований исследования, «включенный наблюдатель» – религиовед (если он по совместительству не является авторитетным богословом) вынужден, как правило, также пользоваться косвенными приемами оценки, основанными на сопоставлении более и менее далеких от темы дискуссии специалистов и комментаторов их деятельности. Данный «подводный камень» включенного наблюдения вряд ли можно обойти, сохраняя полноценный аналитический потенциал. В то же время, фиксация принципиальной ограниченности позиции наблюдателя позволяет «не утонуть» в попытках понять «все и сразу».

Со стороны группы также можно выделить ряд специфических реакций на «включенное наблюдение», декларированное либо недеklarированное. Причем до поры до времени в поведении «не суперзакрытых» религиозных групп нет, за редким исключением, направленного противодействия в том числе и декларированному «включенному наблюдению». (К суперзакрытым можно отнести группы, нелегально действующие на территории государства, – например, «остатки» секты «Аум Синрикё», по некоторым данным не прекративших деятельность на территории РФ; либо религиозные сообщества, сознательно стремящиеся полностью «закрыться от мира» – например, некоторые монастыри; и т.д.). Больше того. Ряд крупных и мелких религиозных объединений вообще исповедуют принцип «открытых дверей», – в надежде на привлекательность своих идей и практического образа жизни, надеясь привлечь «включенных наблюдателей в ряды своих адептов (или, как минимум, симпатизантов). Именно так ведут себя представители некоторых НРД¹; Русской Православной Церкви, и также Буддийской Традиционной Сангхи России. Вместе с тем, известен случай, когда последователи последней конфессии встретили с юмором предложение известного российского психолога «изучить» из «техники» с позиций современной научной психологии. При этом сам психолог остался в твердой уверенности, что его допустили в святая святых...

Опасность иллюзии полного включения, проявившая себя в этом случае, – одна из наиболее актуальных методологических проблем, возникающих в ситуации использования метода «включенного наблюдения». Чувство очевидности «попадания» вообще бывает обманчиво. Рациональные же способы проверки его обоснованности в случае работы исследователя с религиозной группой тем более затруднены. Помочь здесь может, как минимум, исходная гносеологическая скромность, которая призвана заставить исследователя усомниться в скором и полном достижении высоких (и даже низких!) степеней «посвященности» за столь короткий срок, который, как правило, отпущен на его работу. Позиция превосходства «знающего», «крупного», «лучше подготовленного» – над «интересными, но ограниченными рамками своего конфессионального видения» людьми, – по определению ущербна. Способность исследователя оставить удобную позицию «гордости своей просвещенностью», искренне стать в позицию ученика – одна из ключевых при налаживании доверительных отношений с

¹ Гончарова С.В. Образ человека в религиозном неомодернизме. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.14 – философия религии и религиоведение. Москва, 2010. – С. 78-79, 88, 90-92. – Ср.: Григорьева Л.И. Религии «Нового века» и современное государство : (Соц.-филос. очерк) : Монография. М-во образования Рос. Федерации. Сиб. гос. технол. ун-т. – Красноярск : СибГТУ, 2002. – 399 с. – С.98-121 и др.

группой. Тем более, что члены религиозного сообщества обычно имеют тонкое и развитое эмоциональное чутье, а их руководители – еще и навыки практических психологов. Поэтому обмануть их, выдавая себя за неопита или «скромника», на деле таким не являясь, более чем сложно.

Далее рассмотрим **стадии возможных реакций религиозной группы** на присутствие «включенного наблюдателя» (заметив в скобках, что здесь идет преобладание эмоциональных реакция и «чутья», объединяющего эмоции и интеллект, над «голым» рационализмом).

1. «Приоткрытие дверей» (полное эмоциональное принятие нового члена общины со стороны остальных ее членов, включая руководителей, раскрытие радужных перспектив безоблачного общения); при этом, однако, сохраняется отношение к новому члену общины «как к ребенку» – со стороны «взрослых»: высокая требовательность в сочетании с готовностью терпеть до поры до времени большие и малые промахи.

2. «Созревание» (повышение уровня требовательности к новому члену общины; его эмоциональное игнорирование или даже третирование). В разных религиозных группах на подобное «конфессиональное созревание» отпускается разное время. В частности, для некоторых приходов РПЦ в последнее время характерна тенденция сокращать период «взросления» своих прихожан-неопитов за счет активного дополнения (иногда – вплоть до полной подмены) эмоциональной составляющей религиозного «включения» его рациональной составляющей (усиленная катехизация; организация, по типу протестантских общин, различных курсов; привлечение к осмысленной социальной деятельности с конфессиональным уклоном – помощь детям, больным, престарелым и т.д.). «Созревание» является наиболее тяжелой эмоциональной стадией включения в жизнь общины, поскольку сопровождается сознательно и бессознательно провоцируемыми «воспитательными» конфликтами: община как бы «проверяет на прочность» своего нового члена, эмпирически устанавливая степень его привязанности не столько к культу как таковому, сколько к основным и неосновным коммуникаторам религиозной деятельности.

3. «Допуск» той или иной степени (позиция, по понятным причинам, очень эшелонированная): руководство и члены общины считаются с тем социально-конфессиональным положением, которое занял новый член в их сообществе, и в каком-то смысле «оставляют его в покое», позволяя заниматься избранным делом в рамках общины. Важно заметить, что периоды такого сравнительно «благополучного» присутствия наблюдателя в общине не являются бесконфликтными. Более того. В ряде случаев как раз «включенный наблюдатель» по сравнению с «наивным» ее членом оказывается наиболее устойчив к «гонениям» разного рода, периодически организуемым религиозной группой (как и всякой группой вообще) на своих «укорененных» членов, – особенно, если они имеют интересы, выходящие за рамки горизонта группового сознания (как известно, «сознание толпы», или массовое сознание, еще со времен Гераклита характеризуется узостью интересов и агрессией ко всему, что так или иначе выходит за его рамки). Понятно, что «допуск» в свою очередь имеет различные эшелоны «посвященности».

Примечательный пример. «Религиозное возрождение», начавшееся в России в постперестроечный период, призвало к участию в религиозной жизни РПЦ большое количество интеллигенции – как в среду клира, так и в ряды мирян. Судьба многих из наиболее активных священнослужителей этого призыва показательна: некоторая часть из них «ушла» в религиозную ортодоксию наиболее строго, ригористического и потому сомнительного толка с точки зрения «торжества православия» (которое не яв-

ляется тоталитарной сектой!). Другая часть оказалась замешана в скандалах, поставивших их вне сферы их непосредственной занятости («слишком интеллектуальные» и активные батюшки «выводятся за штат», пополняя ряды работников образования и гуманитарной науки; либо переключаются на «материальный интерес» в характерной для духовных лиц форме – построения карьерно-денежных лестниц, открывающих широкие перспективы в плане социально-менеджерского роста внутри религиозной макрогруппы и всего социума в целом, – но в то же время стремительно снижающее собственно духовную и эмоциональную пригодность к выполняемому ими делу. Есть, однако, и редчайшие примеры иного рода (которые посчастливилось встретить автору этих строк), когда достигший «степеней известных» приор (как правило, епископ) сохраняет за собой право поддержания высокого интеллектуального и образовательного уровня своих пасомых на вверенном его попечению участке заботы в рамках РПЦ. К слову, эти кадровые проблемы тревожат и саму церковную администрацию, поэтому квалифицированная помощь хорошо разбирающегося в ситуации специалиста-религиоведа им не только не вредит – они просят о сотрудничестве в том числе и на этом консультативно-организационном и правовом поприще, – скажем, с области создания соответствующих подразделений для подготовки кадров с участием грамотных светских специалистов).

Не менее интересна и судьба активных прихожан «призыва» 1980-х гг., оказавшихся эмоционально «выброшенными» из жизни своих приходов, где они «добродетели» на протяжении иногда десятков лет. В частности, известны далеко не единичные случаи «изгнания» из общины ее многолетних активных ее членов (например, регентов) священниками (хотя подготовлены эти «изгнания» всегда той или иной – как правило, самой «респектабельной» с точки зрения близости к власти – матушками, старшими родственниками священника, богатыми прихожанками (гендерный фактор здесь, за редким исключением, оказывается на переднем плане), имеющими в общине непререкаемый авторитет в силу экономических факторов и т.д.; причем основанием подобных «изгнаний» обычно является упрек в «гордыне»: преследуемый член при этом объективно оказывается в чем-то более успешен и более признан, чем те, кто претендует на «тотальное» социально-психологическое доминирование в группе, т.е. реальная причина – элементарная зависть (хотя и «перенесенная» инверсивно на контрагента общения). Подобные «изгнания» ведут к перенесению центра духовной жизни (говоря профессиональным языком, участия в культовых действиях) «изгнанных» в пределы другой общины; однако в целом общественная активность «изгнанных» членов резко свертывается, их таланты оказываются невостребованными, поскольку на новом месте они боятся проявлять «неудачные», по их мнению (сформированному фрустрирующей оценочной деятельностью группы и ее лидеров) качества своей личности. Напротив, «включенный наблюдатель» имеет в этом случае сверхцель, мотивирующую его максимально долго, по возможности, оставаться в противостоящей ему группе, – необходимость личного и, желательно, очного, присутствия внутри исследуемой группы. Кстати, не так уж редки «обратные» случаи перехода «активных преследуемых» в число активных религиоведов. Сегодня в России существуют религиоведческие сообщества, энергично практикующие привлечение подобных агентов для получения информации о процессах, происходящих в той или иной «закрытой» группе.

Как уже отмечалось, **степень закрытости группы** – тоже небезынттересная проблема для социолога религии. Развернутый, полный и содержательный анализ специфики этого явления был дан известным религиоведом проф. Л.И. Григорьевой на

конференции социологов религии, проходившей на базе МГИМО (У) 30 января 2013 года. Стремясь по возможности дополнить некоторые из высказанных ею положений, осмелимся вынести на обсуждение научного сообщества ряд положений, связанных с изучением групповой закрытости на материале религиозной группы. В частности, следует иметь в виду опыт этнографов-религиоведов, начинавших исследование «первобытных культур» в 19 – начале 20 века в качестве *комплексного явления*, имеющего синкретический фундамент культурной целостности особого рода.

Методологический принцип «культурной целостности» видится при этом важнейшим ключом к достоверности интерпретации получаемых сведений. Любая абстрактная реконструкция оказывается при таком подходе источником дополнительных aberrаций, и без того неизбежных в работе религиоведа-интерпретатора. Приведем простой пример. Н.Н. Миклухо-Маклай, как известно, много сил и времени отдал сравнительной антропологии. В силу специфики его работы ему необходимы были кости черепов аборигенов – причем желательно «в ретроспективе». Практически нерешаемой при этом оказалась задача «добыть челюсть предка». Маклай пишет в своих заметках, что в ответ на просьбу достать этот фрагмент черепа аборигены вели себя несколько странно. Необычность их поведения проявлялась в исключительной уклончивости при ответе на вопрос, где находится «челюсть предка и для чего она нужна?» Исследователь предлагает осторожную гипотезу: «по какой-то причине выбрасывают» (поскольку в «комплект» костей черепа предка, хранимых в доме, челюсть никогда не входит). Выбрасывают – значит, этот предмет табуирован?

Ответа Миклухо-Маклай так и не дождался...

Французские этнографы 1960-ых гг., побывавшие в Папуа - Новой Гвинее, сами того не подозревая, разрешили недоумение великого русского путешественника. Долго живя в среде береговых аборигенов, они отметили, что блесной при опасной, но очень принятой, ловле рыб в лагуне выступает своеобразный предмет, – выполняющий, к тому же, некую сакральную миссию (с ним папуасы разговаривали перед рыбалкой, обращаясь шепотом с просьбами наподобие молитвы). Не удивительно, что этой блесной оказалась ... челюсть предка! Причем особенно «удачные» экземпляры рыбаки передавали по наследству; «неудачные» – выбрасывали (типичный способ обращения с табуированными вещами).

Таким образом, реконструкция Н.Н. Миклухо-Маклая, исходившая из целостности видения культуры аборигенов, привела его к выдвиганию перспективной гипотезы, – не давшей немедленных фактических результатов в силу недостаточности времени, однако задавшей перспективное направление поиска.

Разумеется, одной из существенных задач остается различать «включенное наблюдение» – и домыслы и слухи. Хотя с точки зрения формальной логики все три описанных явления принадлежат к области действия так называемой популярной индукции и до недавнего времени ссылка на них оценивалась как «ошибка экземпляризма», – все же на сегодняшний день «включенное наблюдение» приобрело статус «неклассической научности». Чего не скажешь о «простых» домыслах и слухах, не сопровождающихся никакими последующими аналитическими процедурами. Таким образом, с формально-логической точки зрения разницы между указанными приемами нет; в то же время содержательно ее можно обозначить как «домыслы и слухи, сопровождаемые аналитической деятельностью рассудка».

Важнейшей частью подобной аналитической деятельности для социолога религии была и остается деятельность экспертная, связанная с государственно-правовым регулированием бытования религии в жизни общества, а также с любой общественно

значимой – официальной и неофициальной – научной оценкой. Здесь следует подчеркнуть наличие такого «привходящего» фактора, как наличие нравственной ответственности религиоведа за последствия, к которым может привести его деятельность в качестве эксперта; а также несводимость подобных нравственных оценок к категории нравственной легальности (тенденция, получившая отчетливое оформление в кругах некоторых современных «неангажированных» религиоведов – консультантов государства по юридическим вопросам). Отсылка к легальности того, что не запрещено, нередко вызывает к жизни неконтролируемые процессы, – что особенно опасно в области религиозных отношений и влияния религиозных организаций, чья деятельность, как уже отмечалось, затрагивает непосредственные чувства людей, причем «работает» на глубине наиболее значимых личностных ценностей.

Отсюда – требование не только личной порядочности религиоведа-эксперта, его законопослушности и прочих похвальных качеств. «Психотип» социолога религии, способного перейти к стадии полноценной экспертизы, в чем то приближается к статусу христианского подвижника: признавая за *другим* право на достойное существование, он оказывается тотально ответственным за те духовные (а следовательно, и социально-коммуникативные) структуры, которые он «приводит» в жизнь современного ему общества.

Экспертно-оценочная деятельность, основанная на применении метода «включенного наблюдения», характерна наличием специфической близости эксперта-религиоведа к максимально большому количеству религиозных групп *различной* конфессиональной ориентации, чья деятельность протекает на вверенной попечением данного эксперта территории. При этом его личные конфессиональные симпатии могут «выпирать» - либо существовать в качестве сугубо интимных предпочтений, максимально скрытых от внимания окружающих – коллег и «публики» (в случае конфессионально ориентированного подхода). В первом случае – для России, особенно на южных и восточных ее рубежах, вполне понятны предпочтения ориентации госчиновников – экспертов-религиоведов – на РПЦ, которые принято открыто демонстрировать в качестве подтверждения лояльности идеолого-конфессиональной политике современного руководства РФ. Позиции, исповедуемая епископальными управлениями и губернскими чиновниками здесь, как правило, совпадают: «мягкая сила» красоты храмовой архитектуры, образного решения религиозного православного искусства в других его видах сопровождают и поддерживают открытую демонстрацию позиции русской культуры в качестве государствообразующей и вместе с тем по сути своей православной. Скажем прямо, данная позиция не является сегодня единственно признанной в целом ряде регионов; попытки пересмотреть ее особенно активны со стороны экстремистски ориентированных групп исламистов (в частности, ваххабитов), присутствие которых очередной доклад группы М. Ремизова не фиксирует только на Чукотке¹. Строго говоря, принятие или непринятие данной позиции больше зависит от губернатора, а также от способности губернатора (региональная светская власть) договориться с епископом (де-факто – региональная духовная власть) – точнее, от способности епископа договориться с губернатором... Нередко религиоведы-консультанты оказываются здесь в деликатной ситуации посредничества, – тем более уместного, что некоторые их научные данные представляют непосредственный интерес для специальных ведомств, а также для соответствующих подразделений силовиков.

¹ Карта этнополитических угроз. Северный Кавказ и Поволжье. Доклад, подготовленный рабочей группой Института национальной стратегии под редакцией Михаила Ремизова // Независимая газета. – Электронный ресурс: http://www.ng.ru/ng_politics/2013-06-04/9_map.html (дата обращения 14.07.2013).

Наряду с указанной позицией открытой демонстрации своей конфессиональной ориентации или даже откровенной ангажированности, распространена позиция «строго конфессионального нейтралитета». Правда, здесь изредка встречаются казусы активного лоббирования «православно-нейтральными» экспертами интересов различных НРД – под видом якобы незаинтересованного стремления ввести их в правовое пространство РФ. Предупреждая уклонение дискуссии в сторону вопроса о «сектантстве», подчеркнем: основания для активной поддержки НРД в России сегодня описаны только Фондом Карнеги. Они состоят в попытке «демократизировать» религиозное пространство нашей страны, сделать его «нетоталитарным». Вместе с тем, продолжение такой политики не может решить социально-экономические и собственно политические проблемы страны, поэтому упование на фрагментаризацию сферы идеологии, превращение ее в конгломерат мозаичных образований по типу религий США, видится несколько натянутым подходом. С другой стороны, у ряда экспертов, поддерживающих процесс легализации некоторых НРД, наблюдается тревожный психологический симптом: снижение порога критичности по адресу их «ангажемента» *наряду* с повышением порога критичности по адресу традиционных для России конфессий (прежде всего, православия). Опасности подобной психологической зависимости не следует, разумеется, путать с обыкновенным взяточничеством (например, когда функционер, занимающий довольно видную позицию в крае, утверждает – вопреки очевидности – что «китайцы на Дальнем Востоке жить не могут – им здесь, на севере, холодно!»).

Без сомнения, существуют среди экспертов-религиоведов и приверженцы свободомыслия, с одинаковым уважением относящиеся к различным духовным поискам, – проводимым, соответственно, в рамках различных конфессий. Такие люди, как правило, активно – но соразмерно! – сотрудничают с представителями всех существующих в правовом пространстве конфессий. «Входя» же в религиозные объединения, чью деятельность совесть и здравый смысл не позволяют поддерживать в качестве легальной, такие эксперты способны давать отрицательные заключения по исходящим из этой среды запросам на легализацию их деятельности.

В заключении стоит отметить, что основное «оружие» социолога религии, взявшего на себя труд и риск опираться на метод «включенного наблюдения», – это его интуиция. Эта ни при каких обстоятельствах не рационализируемая полностью способность помогает «различать духов» – верят ли в них религиозным способом или же полагают их следствием деятельности «коллективного бессознательного» в той или иной форме. Еще раз подчеркнем: широкое распространение метода включенного наблюдения показывает стремление современного религиоведения вернуться в его «родную стихию» – изучение и анализ практической религиозной жизни без предвзятой «сверхметодологической» платформы догматико-доктринального профиля – будь то «конфессиональный ангажемент» или позитивистский псевдообъективизм как антипод последнего, как стремление любой ценой избавиться от «зависимости» от предмета исследования. Очевидно, что коммуникативная, социально-ценностная и психологическая составляющая исследований в сфере социологии религии (религиозного процесса) категорически сопротивляются навязыванию предвзятого подхода со стороны исследователя. Вместе с тем, избежать наличия собственной позиции (включающей, в том числе, и наличие у «наблюдателя» определенной методологической призмы) исследователю невозможно. Снятие данного противоречия, по всей видимости, предполагает внимательное отношение к собственной исследовательской оптике – наряду с бережным отношением к предмету изучения, «привязки» к нему и *полной* от него зависимости на первичном уровне изучения.

CHALLENGES OF QUALITATIVE METHODOLOGY IN THE STUDY OF THE RELIGIOUS LIFE OF ROMA (On the Example of the Protestantization of Roma in Southeastern Serbia)*

Abstract: Previous research into the religious life of Roma in Serbia has mostly been based on questionnaires and surveys of sociologists of religion on their religious (current connection to religion and church) and confessional (belonging to a religion) self-identification, on the ritual celebration of two religious-ethnic holidays: Vlasuljica (January 14, St. Basil) and Đurđevdan (May 6, St. George), on the relationship between the religious majority and the Romani religious minority and religious discrimination against Roma, as well as on the influence of ethnic-religious factors on the social distance towards the Romani people. Researchers have not, however, engaged in more complex understanding of the Romani religious culture and nuanced systematization of the manner in which believers interpret their own religious experience in the context of their natural surroundings. Particularly in the case of more recent phenomena in the Serbian religious market, such as the conversion of Roma to small religious communities and the way in which this process has been unfolding: missionary activity (evangelization), conversion, that is, proselytism (drawing believers).

The paper describes a substantial research effort to detect Roma as a *religious-confessional reservoir* of Protestantization and the ways in which qualitative methodology is used to study the factors of the Romani association with Adventists, Baptists, Pentecostals, and Jehovah's Witnesses, the most numerous and agile representatives of the "third" branch of Christianity in southeastern Serbia.

Keywords: Roma, religious life of Roma, Protestantization of Roma, southeastern Serbia, qualitative methodology.

INTRODUCTION: THE NIŠ SCHOOL OF ROMOLOGY AND THE STUDY OF RELIGION AND RELIGIOUS CUSTOMS OF ROMA

It seems as though there is nothing left to learn about Roma, yet there still remains a lot to be discovered. Even though Roma are an ethnic minority in Serbia who share the same historical destiny with the majority population, the study of their economic position, specific culture, and diversity of religion and customs has not been met with understanding from our scientific and professional public. Rare is the experiential research where the focus is on an actual local, urban, or rural community, often the most representative for the areas where the Romani people live.

Serbs have shown a particularly troubling lack of knowledge of the Romani religious-confessional being: what does its palette look like, how is it formed, which are the major constituting factors, do Roma give more or take more cultural markers in the process? The study of religion, religiosity, and religious customs of Roma is important for at least two reasons: 1. the Romani religious culture is a significant segment of the unique Romani culture and 2. the emancipation in the religious-church field, apart from the socio-economic and political ones, is a crucial precondition for the overall emancipation of the Romani people. Despite this, the domestic sociology of religion has not shown much interest in the religious and faith life of Roma (Todorović 2008a; Ђорђевић 2012). As far as the efforts to in-

* Prepared as a part of the project Sustainability of the Identity of Serbs and National Minorities in the Border Municipalities of East and Southeast Serbia (179013), carried out at the University of Niš – Faculty of Mechanical Engineering, and supported by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

tensify and deepen the theoretical and empirical research into the Romani “religious musicality” are concerned – namely, to modernize the study of Roma through sociologization at the expense of the old-fashioned and folkloristic ethnological approach – the *Niš School of Romology* stands out (Тодоровић 2006)¹.

Still in its constitutional phase, *romology* is a scientific discipline dedicated to the study of life and customs of Roma, and a scientist dedicated to the study of the Romani culture is called a romologist (Ђорђевић 2007b). Rajko Ђurić (2010, 542), the world’s most renowned Serbian Rom, is no stranger to this: “Its research subject are Roma and their life. That is, its subject is a group of people, who according to their ethnic and historical origin, social, cultural, linguistic, and other characteristics and historical fate and consciousness represent a specific social community.”

It has gained academic recognition in numerous countries where it is taught at graduate, master’s, and doctoral studies (Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia, Czech Republic, Ukraine, Turkey, Italy, Germany, Great Britain, USA...), but not in Serbia (Ђорђевић 2006)².

The first reports dealt with the ritual celebration of two religious-ethnic holidays: Vlasuljica (January 14, St. Basil) and Ђurđevdan (May 6, St. George). It was determined that these holidays were traditionally adopted, with a hint of religious background, but with a clearly expressed importance for the confirmation of the patriarchal authority and preservation of strong and stable connections within the family (Ђуровић & Ђорђевић 1996). By conducting the first scientific research projects at the end of the 1990s and the start of the new millennium, the romologists from Niš began performing socio-empirical analyses of attitudes of the Serbian majority, but also Hungarians and Muslims, ethnic minorities, and, simultaneously, religious majorities, and Roma as conventional believers. Specific attention was paid to the introduction to the attitudes of Orthodox, Islamic, Catholic, and Protestant church dignitaries and the Romani elite on Roma as believers. The method of in-depth interviews was used to search for the answers to the questions whether they could be “good” church believers and whether their behaviour in the religious field could be treated as a good example of the intercultural practice in multiethnic and multireligious societies (Живковић, Тодоровић, Јовановић & Ђорђевић 2001).

By analyzing the phenomena of religion, confession, confessional belonging, mono-confessional mentality, religion of choice, religion of minorities, minority religions, and minority religious communities, the notion of *religious minority* was duly explained, drawing on Roma as the people who occupied a minority position in many ways, and whose example best reflected the position of religions of minorities (Ђорђевић, Тодоровић & Живковић 2001). This was followed by the questions concerning the regularity of pious practice in religious temples, holiday habits, religious rites, faith in the divine creation of the world and afterlife. The interpretation of the empirical data confirmed the hypothesis that Roma were on their way to become good believers of classical Christian, Orthodox religiosity, i.e. classical believers of the Islamic religious community. Also examined was the influence of the ethnic-religious factors on the social distance towards the Roma in Serbia, Bulgaria, and

¹ Its backbone comprises sociologists, gathered around the founder, Dragoljub B. Ђорђевић, full professor of Sociology of Culture at the Faculty of Mechanical Engineering, University in Niš, joined by philosophers, politicologists, ethnologists, historians, linguists, and publicists (Ђokica Јovanović, Bogdan Ђurović, Dragan Todorović, Mariјana Filipović, Vladimir Cvetković, Јovan Živković, Nenad Јašić, Iva Trajković, Nedeljko Bogdanović, Rade Vučković-Niški, Bajram Saitović...). Comprehensively on the activities and publications of the Niš School of Romology, from its foundation until today, in: Тодоровић 2006, 2008b, 2010.

² On the efforts of Svenka Savić to install postgraduate studies of romology at the Faculty of Philosophy in Novi Sad, see: Savić & Mitro 2006.

Macedonia, where religiosity was not singled out as a discriminatory factor of social distance from the Roma in these three Balkan countries (Đorđević, Todorović and Milošević 2004; Тодоровић 2007).

Apart from emphasizing the theoretical significance of the study of cult places as a crucial factor of religious expression of a people, the sociologists of religion from Niš offered to the public two original typologies of the Romani cult places (Đorđević 2003). A new field was opened in the romological literature and foundation was laid for socio-empirical research into the phenomena of death, manner of burial (funeral customs), cult of the grave, and types of graves in Roma (Ђорђевић & Тодоровић 1999; Đorđević 2005c; Todorović 2005b). To the scientific records of the dominant Sunni and rare manifestations of the Shia Islam, a complete examination of the Dervish tradition in the Romani mahallas of Niš was added (Đorđević and Todorović 2009).

The representatives of the Niš School of Romology participated actively in the resolution of the dilemma of the domestic sociology of religion over what is today considered missionary activity (evangelization), conversion, that is, proselytism (drawing believers), as well as various interpretations of these terms by representatives of majority and minority religions (Тодоровић & Ђорђевић 2004). The focus was also directed towards to the position and behaviour of Roma, and it was shown that, due to their religious amorphousness, Roma are generally a fertile soil for the growth of conversion. The process of conversion is less conducted a) towards the change of the “ancestral” and adoption of a new religion – aside from the Muslim Roma, and more b) towards the change of the confessional branch, as a rule among the Orthodox and Catholic Roma. The Muslim Roma convert to all three Christian confessions, while the Orthodox and Catholic Roma convert to Protestantism.

The issue of the effect of conversion of Roma to various small religious communities was also opened gradually. Through easily noticeable changes in the behaviour of the converted Roma, the possibilities of emancipation were predicted, as well as the possibilities of deeper alterations of the traditional cultural identity (Todorović 2002; Đorđević 2004). Roma were recognized as a *religious-confessional reservoir* of Protestantization, and the factors which exerted crucial influence on this process were systematized into four groups: socio-economic, religious teaching, cultural, and political, and encompassed by the theory of rational choice (Ђорђевић 2007). The traditional and centuries-old Christian (Orthodox/Roman Catholic)/Islamic religious-confessional body of Roma was disturbed by a successful introduction of the “third branch” of Christianity. First reports on the existence of purely Romani Protestant churches were also submitted (Kurtić 2003).

In this way, the religious dignitaries of the Serbian Orthodox Church and the Islamic Community were timely informed of some “new winds” blowing among the Roma, transforming their traditional confessional identity, rooted in Orthodoxy and Islam. On the other hand, a need grew in the domestic academic public for a comprehensive sociological study of the Romani association with Adventists, Baptists, Pentecostals, and Jehovah’s Witnesses, as the most numerous and agile representatives of the “third” branch of Christianity in this region.

The course of research

It was clear that the topic of mass conversion of Roma to Protestantism required a studious treatment in the shape of a dedicated researcher. The idea of this being the topic of my master’s thesis hung in the air. At the end of December 2004, with dr. Dragoljub B. Đorđević, I conducted the first visit to the Spiritual Centre of the Evangelical Church “Light” in Leskovac, the best-known Evangelical church in the south of Serbia, with the aim of explaining my intention to the pastorate and asking for support in its realization.

Thanks to the previous fruitful cooperation between professor Đorđević and the “new-born” Christians of Leskovac, the reply was more than positive, yet the realization of the plan did not occur due to various circumstances. Since this topic remained “free” even after the defence of the master’s thesis, i.e. not taken by any of the domestic sociologists of religion, I decided firmly to dedicate myself to it as the topic of my doctoral dissertation.

Thus, remembering the recommendation of the founder of the Niš School of Romology that “there is no task more urgent for sociologists of religion than to study the Protestantization of Roma... because the phenomenon is so complex, far-reaching, and defining, that it sums up all of that which should be the subject matter of the contemporary sociology of religion (Ђорђевић 2007, 145)“

I definitely undertook the research into the process of the *Protestantization of Roma*, that is, the more recent process of mass inclusion of Serbian Roma into small religious communities of Protestant provenience, particularly on the territory of southeastern Serbia.

As far as the spreading of the gospel message was concerned, preached in the might of the Holy Spirit, Neoprotestants, or more precisely Evangelical Christians, particularly excelled among Serbian Roma. By carrying out research projects at the end of the 1990s and the beginning of the new millennium¹, the sociologists from Niš got first introduced to the phenomenon of the so-called *Church under the Tent* in the Leskovac mahalla of “Slavko Zlatanović”.

Appreciating the established contact with the leaders of the Spiritual Centre of the Evangelical Church “Light” and the Protestant Evangelical Church “Community of Roma” in Leskovac, I intended to begin my preliminary field tour and project presentation with none other than the Leskovac Pentecostals. In the company of professor Dragoljub B. Đorđević² and Tane Kurtić³, I attended the worshipping service in the “Church under the Tent” on the first Sunday afternoon in October 2008.

After a one-hour religious rite we talked with the Romani pastor Selim Alijević, who was visibly exhausted from the preaching, asking him to permit us to interview in the following weeks the Pentecostal Roma from the “Slavko Zlatanović” settlement, but also from other Pentecostal churches in southeastern Serbia which he assisted in becoming independent and whose work he overlooked. With the request not to abuse the information that I might come upon and to respect the privacy of believers, I was given a “green light” to communicate with the believers within the largest Pentecostal Romani community in Serbia.

I visited the Spiritual Centre of the Evangelical Church “Light” as well, situated in the Maksima Gorkog street in the centre of the town, to talk with pastor Mija Stanković, founder of the Pentecostal movement in southeastern Serbia.⁴ After a warm welcome, I was carefully listened to while presenting my planned academic activities. I was once again asked to use the data that I might gather only for scientific purposes and to disperse the stereotypes that existed on the Evangelical Christians in the town on the Dubočica. I was relieved after

¹ Socio-cultural Adaptation of Roma in Serbia in the Transition Process – Integration, Assimilation or Segregation? (1998–2000) and Religious Life of Orthodox and Muslim Roma in Western-southeastern Serbia (2000–2002).

² The establishment of initial connections with the centrals of the selected small religious communities in Serbia was greatly facilitated by professor Dragoljub B. Đorđević, full professor of Sociology of Culture and Morality at the University of Niš, founder of the Niš School of Romology, and a diligent researcher of the mainstream and subsidiaries of the Romani religious life, who has watched over my sociological development continuously since 1994.

³ An agile Roma representative in the Leskovac town hall, long-term professor at the Secondary Chemical-Technological School in Leskovac.

⁴ In the beginning, the Protestant Evangelical Church “Community of Roma” was part of the unified Leskovac Pentecostal community, but a division occurred in 2005 and the Romani community gained its independence with pastor Selim Alijević at the front. One part of Roma, led by, now pastor, Šerif Bakić, remained in the community with the believers of Serbian nationality.

obtaining this permission to communicate with the believers of the most numerous minority religious community in southeastern Serbia without any obstacles.

In Niš I met with the principal of the Christian Baptist Church, mr. Čeda Ralević, the leader of Niš Baptists and the Baptist charity organization “Love Thy Neighbour”, previously a full-time missionary worker in Radoviš (Macedonia) until 1985. He explained that there were not many Roma in their order on the territory of southeastern Serbia, but that I can freely talk with those who reply positively to the interview invitation. I was glad to find out that there was a purely Romani Baptist community in Bela Palanka.

The eldership of the Jehovah’s Witnesses in Niš, responsible for the spreading of Charles Russell’s teachings to other towns in the south of Serbia, insisted on the acknowledgment of the formal procedure. The young principal Voja Kostić was quick to reply that there should be no problems in establishing healthy communication, but that he needed to inform the authority in Belgrade on the whole idea and to ask them for a permission to allow the Niš Assembly to fulfil my request. I had to submit a written endorsement from the Faculty of Philosophy in Belgrade, which ratified the writing of the doctoral dissertation, but also from the Faculty of Philosophy in Niš, the institution where I was employed, as well as a preliminary overview of planned activities. At one point, a request for an inquiry into the questions to be asked during the interview was also submitted, but I somehow managed to reduce that request to an introduction to the thematic wholes that would be discussed. Two or three weeks after all of this, I was able to formally start with the tour of Witnesses’ homes.

At the time of the preparation for the research, Aleksandar Macura was head of the Christian Adventist Church, previously a principal of the community in Leskovac. Youth and inexperience, respect of the hierarchy, and to some extent fear of making a hasty decision, as in the case of Jehovah’s Witnesses, led him to immediately direct us to the then first name of Adventists in Serbia, mr. Miodrag Živanović. After several attempts, I managed to schedule a meeting in the Belgrade church central with the number one person of the centre of the Southern Church Region of the Southeast European Union. He was duly attentive during the comprehensive report, finally replying that he had nothing against the Christian Adventist Church helping with the academic efforts of a young PhD candidate, but also with the formation of a more successful connection between the world of science and the world of theology.

Thus, the decisive contacts were established with the leading figures of the most numerous small religious communities and the road was paved for an unhindered three-month interviewing of sixty Baptist, Adventist, Jehovah’s Witnesses and Pentecostal Roma in five districts of southeastern Serbia, between December 2008 and March 2009.

The testing of the prepared questionnaires for conversation with Roma believers and non-Romani and Romani elders first began in the local environment, on the territory of the Nišava District, to which I belonged residentially. The winter semester was still not over at the Faculty, and there was no opportunity for a longer leave from the regular teaching duties. Furthermore, the lack of experience in conducting in-depth interviews implied settling down with a specific atmosphere during the interviews and a gradual mastering of the situation concerning the “interviewer-interviewee” relation.

The first contact with the religious community was made by attending the regular service on the church premises, usually scheduled by the communities once or twice a week at the same time. Preliminary observations were formed on the profile of religious population included in the programme (sex and age). Upon the completion of the church ceremony, I asked for a permission from the religious leaders to, according to the existing situation and

received impression, randomly select a number of believers to make the first contact with. The first reaction by the believers was an inquiring look directed towards their elders for a confirmation that they agreed with any sort of conversation; following such a confirmation, they would accept it without any restraints.¹ The meetings were scheduled for the hours which most suited the respondents themselves, whenever they were able to set aside an afternoon or an evening for an uninterrupted conversation. I insisted on visiting their families, led by the idea that at their home they would most easily relax and provide honest, and not wanted answers to the questions. If there were subjective or objective obstacles for such a meeting, it would be organized in the church.² Usually, not more than five days would pass between the first contact and the scheduled interview. At the same time, the interviews with non-Romani and Romani elders were also planned, since they asked for greater tolerance in setting aside the necessary time for conversation due to their everyday employment at the churches. The starting intention was to conduct the interview in a separate room, only with the selected interviewee, which was eventually the case with religious leaders,³ as well as in one go, without continuation, regardless of the duration of the interview.⁴ Only the baptized believers were eligible for the research.⁵

Research sample, methods, techniques, and instruments

1. Research sample

The research was carried out on the sample of baptized believers of the Romani nationality of several Protestant religious communities on the territory of southeastern Serbia (Christian Baptist Church, Jehovah's Witnesses, Christian Adventist Church, and Evangelical Pentecostal Church). The sample also included non-Romani and Romani elders of the above religious communities, as well as religious leaders of majority religions (Serbian Orthodox Church and Islamic Community).

The structure of the sample was as follows:

- believers of the Romani nationality of the Christian Baptist Church (5 interviews),

¹ During the entire field research, I encountered only two refusals by Jehovah's Witnesses in Leskovac. In fact, the permission was given at first, but the inability to meet was later justified by subsequently emerging everyday obligations.

² For example, when only the interviewee was a church member, while other household members were not, which led to a certain unpleasant atmosphere in the family home upon mentioning the "sectarian" religiosity. Or the household was conspicuously poor, a dozen people in a single room heated over the winter, which rendered the interview at the interviewee's address impossible to conduct. Or some unexpected circumstances (illness, cold feet) demanded a quick reaction on the spot and inviting new respondents to neighbours' homes. Or the church kindly offered a room where the interview with a chosen believer could be conducted in peace (the case of Pentecostals in Leskovac). Or the believers themselves felt most comfortable on the familiar premises of the church and insisted on the interview being conducted there. All in all, out of the sixty interviews, 16 were not conducted in the believers' homes (one Adventist, three Baptists, two Jehovah's Witnesses, and ten Pentecostals).

³ The problem occurred upon entering poor Romani homes during the winter days. The residents mainly gathered in one room (not rarely the only one that was lived in), heated with wood or coal. It was not possible to move the rest of the family out into the cold and snow, thus I would still attempt to conduct the interview, at the same time insisting on the minimal conditions for communication. I have to admit that the "audience" (both the rest of the family members and visiting neighbours or relatives) followed the conversation almost completely without a sound, entering it only when it was really necessary to add a material fact. I did not gain an impression that this caused the interviewees themselves to be less honest in their replies.

⁴ Only two interviews were paused and continued: one due to the exhaustion of a female believer caused by an entire day of work, and the other because of the visitation by unexpected guests, relatives of the interviewee. The shortest interview lasted 51 minutes, and the longest full five hours.

⁵ I started three interviews (one with the Baptist, and two with Pentecostal believers) having the original information that they were baptized believers, only to find out that they were not. However, they stressed the fact that they would get baptized certainly in the near future, and that they were usually hampered by the lack of money to travel on the scheduled day to larger churches that organize baptisms. After completing the research, I returned to the "problematic" respondents: in all three cases the baptism was subsequently performed.

- believers of the Romani nationality of Jehovah's Witnesses (10 interviews),
- believers of the Romani nationality of the Christian Adventist Church (15 interviews),
- believers of the Romani nationality of the Evangelical Pentecostal Church (30 interviews),
- Romani and non-Romani elders (14 interviews), and
- religious leaders of majority religions (SOC and Islamic Community) (6 interviews).

2. Research methods, techniques, and instruments

It was Jakov Jukić (1999, 24) who first warned, at the beginning of the 1990s, of the growing gap between the quantitative empirical sociology of religion, directed generally towards church religiosity, on the one hand, and an individual believer's own experience of the sacred and religious life, on the other. The profane language of numbers on religion, exclusively directed towards quantitative data from the research into religiosity surveys, threatened to transform into the "religion of numbers", as figuratively described by the renowned religiologist. He considered such a one-dimensional measure, which only fragmentarily encompassed the complexity of religiosity, insufficient in sociology of religion for a genuine understanding of the reasons behind one's commitment to a religious group (Marinović-Jerolimov 2009). Thus, he insisted on interdisciplinarity and theoretical and methodological pluralism in the sociological approach to the religious phenomenon.

It is not possible to observe contemporary religious changes without qualitative data, in the creation of both a comprehensive picture of the traditional church religiosity and the one which deals with minority or non-church religiosity, i.e. those layers of religiosity which are not available to survey questionnaires.¹ The path of the development of the Balkan sociology of religion, thus the Serbian one as well, should lead in that direction.²

The research employed various *techniques of qualitative methodology* (interview, content analysis, direct observation, photographing, audio and video recording):

1. *In-depth interviews based on the standardized procedure:*
 - a) the in-depth interview based on the standardized procedure with *Roma believers* of Protestant religious communities in southeastern Serbia,
 - b) the in-depth interview based on the standardized procedure with *non-Romani elders* of Protestant religious communities in southeastern Serbia,
 - c) the in-depth interview based on the standardized procedure with *Romani elders* of Protestant religious communities in southeastern Serbia,
 - d) the in-depth interview based on the standardized procedure with *religious leaders of majority religions* (SOC and Islamic Community) in southeastern Serbia;
2. *Content analysis* (a historical-sociological analysis was performed on the material concerning the formation and spreading of Protestantism in Europe, in the Balkans and in

¹ I would like to use this opportunity to extend my gratitude to the colleagues from the Ethnographic (Sanja Zlatanović) and Balkanological Institute of the SAAS (Biljana Sikimić, Svetlana Ćirković, Aleksandra Đurić) for their selfless help in providing the literature (Сикимић 2004, 2005, 2008; Златановић 2010) and useful advice from the standpoint of their disciplines, which greatly facilitated the mastering of the field work methodology on the principle of observation with participation and introduction to a more complex relationship between a researcher and a respondent in the research process.

² In conceiving the methodological framework we took into consideration the recommendations of the globally renowned sociologists (Miller 2007; Miller and Yamamori 2007) on the use of modern, including digital (auditory and visual), technologies among the new generations of researchers in acquiring information on the religious life today. The audio recording of the contents of interviews with Roma and non-Romani and Romani elders of small religious communities and majority religions, on the basis of the developed Conversation Procedures, was accompanied by a myriad of high resolution colour photographs of various forms of believers' religious practice, as well as by digital camera video recording of worshipping service in each of the Protestant religious community that we visited with the intention of getting to know the manner of organization of its religious life more closely.

Serbia, settlement paths and cultural and religious identity of Roma in Europe, in the Balkans and in Serbia, as well as the history of the acceptance of Protestant religion by the Roma in Serbia);

3. *Audio recording of the interview* (all in-depth interviews were permanently archived using digital audio recording);

4. *Observation with participation and without participation* (the time before and after the completion of in-depth interviews with Roma believers was used to observe a number of details which further described the level and character of adoption of the Protestant way of life in everyday activities);

5. *Photographic records* (rich photo-documentation was collected on various aspects of the religious life of Roma believers of Protestant religious communities in southeastern Serbia, exterior and interior look of the homes they lived in, as well as prayer houses they visited to satisfy their religious needs);

6. *Video recording* (digital video recording was used to permanently chronicle the regular religious service in prayer houses of religious communities of southeastern Serbia, both those visited by Roma together with other believers and the so-called “pure” Romani churches);

7. *Data comparison* (a comparative method was used to observe the process of Protestantization of Roma in southeastern Serbia, Macedonia, and Bulgaria);

8. *Qualitative data processing* (in the research into the process of Protestantization of Roma in southeastern Serbia a *qualitative analysis* was performed on the conducted in-depth interviews with: 1. Roma believers and 2. Romani leaders /Romani pastors, non-Romani pastors, religious leaders of majority religions/).

The first results of the analysis of in-depth interviews with Roma believers and Romani and non-Romani elders from the observed religious communities of Protestant provenience have already been published in several scientific papers (Todorović 2011, 2012a, 2012b, 2012c, 2012d). These papers dealt with topics such as: description of distribution and organization of small religious communities in southeastern Serbia, transformation of the Romani traditional cultural identity, emancipation of the Roma in southeastern Serbia under the influence of the process of Protestantization, the role of cultural factors in the process of Protestantization, etc.

With all the objections that can be addressed to the application of this research tradition (Шевкушић 2006; Jeđuđ 2007; Ђурић 2010), qualitative methodology enables a more profound and complex *understanding* of the religious life of Roma, a layered and nuanced elaboration and systematization of the manners in which believers interpret their own religious experience in the context of their natural environment, and an insight into the changes in life experience occurring over time. This complements and enriches the scientific knowledge basis of this important aspect of the cultural identity of the Romani people, that has thus far been subjected to simplified conclusions using numbers, quantities, and intensities, as well as measuring the connection between the factors of various research phenomena and drawing accurate generalizations. Furthermore, future research endeavours should seriously consider a complementary application of quantitative and qualitative methodology.

Literature

- Dorđević, D. B., ed. 2003. *Roma Religious Culture*. Niš: YSSSR, YURoma Center and Punta.
— . 2004. “Evangelization, Conversion, Proselytism: Example of Roma’s Protestantization.” In *Evangelization, Conversion, Proselytism*, edited by Dragan Todorović, pp. 75–82. Niš: YSSSR, KSE and Punta.

- , ed. 2005. *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana Thay I Kultura Meribasiri*. Niš: YSSSR and Sven.
- , 2006. “О специјалистичким и магистарским ромолошким студијама.” У *Za studije balkanskih kultura*, priredili Ljubiša Mitrović, Mirjana Kristović i Danijela Gavrilović, 65–86. Niš: Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu.
- , 2007. “Протестантизација Рома Србије.” У *Муке са светим*, приредио Д. Б. Ђорђевић, 145–54. Ниш: Нишки културни центар.
- , 2012. “Идентитет, религија и обичаји Рома.” У *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције*, уредили Тибор Варади и Горан Башић, 31–36. Београд: Српска академија наука и уметности.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Драган Тодоровић. 1999. *Јавор изнад главе (Класична вера и ромско-православна сеоска гробља)*. Ниш: Комренски социолошки сусрети.
- , 2009. *Устала Јемка (Текије, тарикати и шејхови нишких Рома) / Jemka has Risen (Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas)*. Ниш: Филозофски факултет у Нишу.
- Ђорђевић, Драгољуб В., Драган Тодоровић и Јован Џивковић. 2001. *prir. Vere manjina i manjinske vere*. Niš: JUNIR i Zograf.
- Ђорђевић, Драгољуб В., Драган Тодоровић, and Lela Milošević. 2004. *Romas and Others – Others and Romas: Social Distance*. Sofia: Institute for Social Values and Structures “Ivan Hadjiyski”.
- Ђурић, Слађана. 2010. “Контрола квалитета квалитативних истраживања.” *Социолошки преглед* XLIV (4): 485–502.
- Ђуровић, Богдан и Драгољуб Б. Ђорђевић. 1996. “Обреди при великим верским празницима код Рома у Нишу.” У *Етно-културолошки зборник*, књ. 2, 66–72. Сврљиг: Етно-културолошка радионица.
- Јеђућ, Ivana. 2007. “Alisa u zemlji čuda – kvalitativna metodologija i metoda utemeljene teorije” *Hrvatska revija za rehabilitacijska istraživanja* 43 (2): 83–101.
- Јукић, Јакон. 1991. *Budućnost religije (Sveto u vremenu svjetovnosti)*. Split: Matica Hrvatska.
- Куртић, Тане. 2003. “Protestant Evangelical Church ‘Community of Roma’ in Leskovac.” In *Roma Religious Culture*, edited by Dragoljub V. Đorđević, 177–84. Niš: YSSSR, Yuroma center and Punta.
- Маринковић-Јеролимов, Динка. 2009. “Јакон Јукић, односно Џелјко Мардешић и емпиријска социологија религије.” *Naša prisutnost* 7 (1): 51–8.
- Савић, Свенка и Вероника Митро, *prir.* 2006. *Škola romologije*. Novi Sad: Futura publikacije.
- Шевкушић, Славица. 2006. “Основне методолошке претпоставке квалитативних истраживања.” *Зборник Института за педагошка истраживања* 38 (2): 299–316.
- Тодоровић, Драган. 2002. “On the Phenomenon of Roma Conversion (An Empirical Experience).” У *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, priredili Lj. Mitrović et al, 175–86. Niš: CBS i JUNIR.
- , 2005. *Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs/Romano Vakeriba kottar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya*. Niš: YSSSR and Sven.
- , 2006. *Нишка ромолошка школа: Библиографија 1996-2005/Romological School of Niš: Bibliography 1996-2005*. Ниш: Универзитетска библиотека “Никола Тесла”.
- , 2007. *Друштвена удаљеност од Рома (Етничко-религијски оквир)*. Ниш и Нови Сад: Филозофски факултет у Нишу и Stylos.
- , 2008a. “The Study of Religion and Religious Customs of Roma in Serbian Sociology of Religion.” In *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*, editor Dragoljub V. Đorđević, 89–100. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.
- , 2008b. “Библиографија Нишке ромолошке школе 2006–2007.” *Теме* 32 (1): 189–203.
- , 2010. “Библиографија Нишке ромолошке школе 2008–2010.” *Теме* 34 (4): 1381–399.
- , 2011a. “Протестантизам – нова религија Рома југоисточне Србије.” У *Antropologija, religije i alternativne religije: kultura identiteta*, 161–184. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- , 2012a. “Protestantism among Roma in Southeastern Serbia: State and Consequences.” In *Identity in the Era of Globalization and Europeanization*, 349–361. Skopje: Institute for Sociological, Political and Juridical Research, Institute of Sociology, Faculty of Philosophy and University Ss. Cyril and Methodius.
- , 2012b. “Роми као пентекосталци у југоисточној Србији.” У *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције*, уредили Тибор Варади и Горан Башић, 461–475. Београд: Српска академија наука и уметности.

— 2012c. “Uloga kulturnih faktora u protestantizaciji Roma jugoistočne Srbije.” *Kultura* 136: 376–402.

— 2012d. “Етнографско-социографски показатељи раширености протестантских верских заједница у југоисточној Србији (са посебним освртом на Роме протестанте).” *Етнолошко-антрополошке свеске* 19: 87–111.

Тодоровић, Драган и Драгољуб Б. Ђорђевић. 2004, прир. *О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму*. Ниш: ЈУНИР и Свен.

Живковић, Јован, Драган Тодоровић, Владимир Јовановић и Драгољуб Б. Ђорђевић. 2001. *Ромске душе*. Ниш: Универзитет у Нишу.

Трофимов С.В.

(Москва, Социологически факултет МГУ)

«ПАЛОМНИК И ОБРАЩЁННЫЙ» Д.ЭРВЬЁ-ЛЕЖЕ

Аннотация: Предложенный доклад освещает предложенные французским социологом Даниэль Эрвьё-Леже понятия Паломника и Обращенного в условиях современного западного общества. Дается оценка религиозной ситуации во французском обществе конца XX века, приводятся примеры. Материал представляется полезным для сравнительных исследований религиозной ситуации в России и западной Европе.

Ключевые слова: Даниэль Эрвьё-Леже, религия в движении, паломник, обращенный, современная религиозная ситуация, религиозные альтернативы

Trophimov S. V.

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER'S PILGRIM AND CONVERTED

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

Keywords: Danièle Hervieu-Léger, Religion in movement, pilgrim, converted, modern religious situation, religious alternatives.

В традиционных обществах религиозная идентичность строится в значительной мере на передаче (transmission) основных институтов и ценностей одного поколения следующему, как в процессе социализации, так и посредством инициации. И в том, и в другом случае, религиозность носит «наследуемый» характер, а её принятие отмечает переход подростка в мир взрослых, которые разделяют общие религиозные установки. Д.Эрвьё-Леже отмечает, что идеальная передача приводила бы к тому, что на месте отцов возникала бы их точная копия в лице сыновей, что в действительности не происходит вследствие социокультурных изменений, протекающих в обществе. Однако эти изменения идут относительно медленно, а также скрашиваются различного рода социальными механизмами, обеспечивающими постоянный характер преемственности между поколениями.

В современных западных обществах институты, традиционно игравшие ведущую роль в передаче знаний и ценностей последующим поколениям, прежде всего, семья и церковь, переживают кризис, что радикально изменило природу социализации. Другие (школа и образование в целом, корпоративные взаимоотношения и т.д.)

подвержены секулярным реформам. Среди социально-культурных преобразований конца XX века Д.Эрвьё-Леже называет разрыв культурной традиции, изменения в механизмах адаптации этих традиций к социокультурным изменениям, что затрагивает социальную идентичность, отношение к миру и способность индивидов к коммуникации. Основная важность сегодня придается индивидуальному, хотя и разделяемому с другими личному опыту, и принятию личной ответственности, что принципиально отличает предыдущие механизмы передачи коллективного опыта, когда молодое поколение принимало опыт старших поколений, модифицируя его в определенной мере, но находя в нем подходящие для себя модели поведения.

Продолжая анализ современного развития религиозной идентичности, Д.Эрвьё-Леже ставит два вопроса, касающихся преемственности между поколениями и эффективности традиционных способов такого «наследования»: «всегда ли дети “практикующих” родителей остаются “практикующими”» и «могут ли дети “не практикующих” родителей становиться “практикующими” верующими»? Исследования показывают, что четкой зависимости между религиозной практикой родителей и детей проследить не удаётся, но выявляется гораздо более сложная картина. На фоне уменьшающегося количества регулярно практикующих верующих возрастает число людей, определяющих себя как верующих, признавая, что выполняют требования своей религии не полностью.

Образ «регулярно практикующего верующего» всегда означает принадлежность к приходу. Это идеальная модель, которая в значительной мере ориентирована на образ жизни села или маленьких городков, с трудом находит место в условиях крупных городов и современной повседневной жизни. «Регулярно практикующий верующий», соблюдающий религиозные предписания, зафиксированные Церковью, и согласующий по ним ритм своей жизни – типичным образом для религиозного мира, вписанного в приходскую цивилизацию: стабильный мир, где религиозная жизнь, организованная вокруг колокольной, управляла пространством и временем, где священник, полностью посвященный управлению религиозными делами, безраздельно осуществлял свою власть над прихожанами, чье подчинение соизмерялось с их духовной вовлеченностью»¹.

Модель «регулярно практикующего верующего» может быть реализована именно в приходе или общине. В католической церкви Франции становление такой схемы относится, прежде всего, к реформе Тридентского собора (1545–1563), и было достаточно стабильным вплоть до послевоенных лет XX века, когда она начинает претерпевать изменения и все больше и больше ослабевает. Эта модель сегодня считается в западном обществе нормативной и поддерживается практически во всех религиях, строящих общинную организацию и предъявляющую своим приверженцам определённые этические и ритуальные требования.

Помимо христианства, Д.Эрвьё-Леже отмечает иудаизм и ислам, которые также вкладывают в традиционную религиозную идентичность регулярное посещение соответственно синагоги и мечети и выполнение верующим в повседневной жизни определенных религиозных предписаний (молитвы, посты и пищевые требования и запреты, праздники и т.д.). Религиозная практика оказывается неодинаковой, что позволяет дифференцировать верующих (как исследователями, так и, прежде всего, самими верующими) в зависимости от их вовлеченности в жизнь прихода (например, частота посещений богослужений) и регулярности и степени выполнения религиозных пред-

¹ Hervieu-Léger D. Op.cit. – P. 89-90.

писаний. Эта шкала всегда будет предполагать наличие группы «слабых» верующих, чья принадлежность к своей религии оказывается исключительно номинальной.

По мнению Д.Эрвьё-Леже, протестантским церквям должна быть ближе модель, предполагающая у индивида наличие личной и внутренней веры и учитывающая участие в коллективных богослужениях и культовую в целом только второстепенно. Это предполагает скорее «заангажированного верующего», активно принимающего участие в различных ассоциациях, прежде всего, благотворительных. Однако опыт США показывает, что и в протестантизме участие в богослужениях остаётся важным и эксплицитным выражением принадлежности к религии, а для самих церквей и деноминаций участие в воскресном культе становится принципиальной возможностью «визуализировать» свою общину. По мнению Ж.Боберо, во французском контексте, где кальвинисты и лютеране являются меньшинством, благодаря существованию исторически существующей сети протестантских семей возникает явление «трибальности» (родовой или семейной структуры), а само вероисповедание часто воспринимается верующими как семейное «духовное наследство», что связано с демократическим и светским образом повседневной жизни¹.

Сегодня даже многие молодые люди, определяющие себя практикующими католиками, придают большое значение ценности самоопределения и персонального выбора верующего, противопоставляя их институциональным требованиям. В наши времена, религиозная практика часто воспринимается этими верующими как индивидуальный и внутренний путь, а община, приход и Церковь в целом, хотя и играют важную роль в «сопровождении индивида», «стимулируют верность», помогают сориентироваться на духовном пути, но в конечном итоге любые требования или предписания со стороны института воспринимаются скорее негативно. Такое характерное изменение лексики, описывающей религиозное мироощущение, очень показательно.

В современных условиях выкристаллизовывается новый персонаж, который Д. Эрвьё-Леже называет «паломником». Она подчёркивает, что практика паломничества сложилась в христианстве и ряде других религий очень давно и является одним из традиционных средств поддержания религиозной идентичности, но современный паломник отличается своим мировоззрением и, прежде всего, целями, которые он ставит перед собой, отправляясь в путь.

Очевидно, что паломник появляется в религиозной истории задолго до регулярного верующего – прихожанина. Мы находим эту форму религиозной жизни во многих религиях. В христианстве эта форма существовала уже с первых веков. Крупные паломничества известны в Европе с VIII века, и они становятся очень популярными в XI–XIII веках. Позже, в противовес протестантской Реформации, католический мир использует традицию паломничества для усиления веры, направляя массы к важнейшим алтарям, посвященным Богородице. В ответ на трагедию революционных преобразований возрождение и обновление духовной жизни происходит в движениях паломничества покаяния кон. XIX – нач. XX вв., которые во многом повлияли во Франции на процесс символического строительства католической национальной идентичности, противопоставляемой светской республиканской.

В современном мире паломничество может показаться странным. В качестве иллюстрации образа современного паломника Даниэль Эрвьё-Леже приводит опыт экуменической общины Тэзе (Taizé), привлекающей молодёжь на краткосрочный опыт очень глубокого «погружения в христианскую религию», а также опыт проведения Ка-

¹ Baubérot J. Le Protestantisme doit-il mourir? Paris: Le Seuil, 1988.

толической церковью Всемирных дней молодежи (Ченстохова в 1991, Денвер в 1993, Манила в 1995, Париж в 1997), проходящих каждые два года в разных уголках мира и являющихся, по сути, встречей верующей молодежи с участием Римского Папы.

Наблюдения Д.Эрвьё-Леже ведутся с начала семидесятых годов, когда екуменическая община Тэзе, созданная в 1940 пастором Роже Шюцем (Roger Schutz (1915–2005)), ориентировала всю свою деятельность на приём молодежи. С этого времени небольшая религиозная община стала очагом притяжения для молодежи, приезжающей со всей Европы, а в последние годы даже со всего мира. Большую известность Тэзе получила в Восточной Европе. В течение летних месяцев Тэзе принимает несколько тысяч молодых людей (например, до 6000 за сезон в 1997) которые устанавливают свои палатки или размещаются в приюте-общежитии, представляющем собой легкие деревянные конструкции. Среди этих паломников далеко не все могут сформулировать ясные религиозные мотивации своей поездки. Чаще всего пребывание в Тэзе становится кратким опытом интенсивной религиозной жизни (распространенные в католическом христианстве духовные упражнения для углубления веры) или этапом в путешествии во время летних каникул.

В любом случае пребывание в Тэзе становится новой формой участия в жизни Церкви, причем во многом метаконфессиональной и даже метарелигиозной по своей сути, хотя большинство участников это не осознаёт. Практически все, кто посещал эту общину, отмечают её притягательные стороны: прежде всего, возможность свободно беседовать о вере, обмениваться мнениями, размышлять, петь и молиться в соответствии со своим желанием и потребностями¹. Открытость и подчеркнутая свобода, предоставленная молодежи для самоорганизации в отведенном для посетителей пространстве, приобретает в их глазах тем больше значимости, что одновременно они находят помощников-руководителей (монахов общины или добровольцев) и вполне ясные религиозные ориентиры – своеобразные «правила игры», гарантом которых является община монахов Тэзе. Это двойная сущность Тэзе – свободное и одновременно организованное пространство – способствует в значительной степени притягательности этого места, и незамедлительно противопоставляется молодёжью обычным формам религиозной общины, то есть приходу, в котором они часто чувствуют себя «одновременно принуждаемыми и забытыми».

С 1977 г. Тэзе не ограничивает свою деятельность только первоначальным пространством в Бургундии, организуя ежегодные «встречи Тэзе», проходящие в конце года в крупных европейских городах (а в последние годы по всему миру). Они очень популярны и многочисленны: в Париже в 1994 участвовало 100 000, в Вене в 1997 – до 80 000, в Милане в 1998 – около 100 000 человек. Эти встречи способствовали устойчивой ассоциации у молодежи Тэзе с возможностью встречи и взаимодействия с верующими молодыми людьми, приезжающими со всего мира. Этот «всемирный размах» находит свое выражение в литургических действиях, в песнопениях, формализован в теме «доверия на всей земле», служащей ведущей нитью для различных инициатив общины. Акцент на универсальности общения указывается молодыми людьми на первом месте среди причин «приехать в Тэзе». Кроме того, принцип встреч Тэзе позволяет совмещать персонализацию («В Тэзе принята всерьез жизнь каждого», «Можно рассказать о своем жизненном опыте и к тебе всегда отнесутся с уважением») с планетизацией («Тэзе – это настоящее Вавилонское столпотворение, люди из разных уголков земли, с которыми мы обсуждаем и узнаем множество вещей»).

¹ Taizé et les jeunes. Que se lève une confiance sur la terre. Paris: Centurion, 1987.

Эта эффективная форма педагогики, ведущая от индивидуальности к пониманию универсальных ценностей, очень точно соответствует ожиданиям молодёжи. Важность индивидуального поиска своей идентичности постоянно подчеркивается, что в свою очередь, ценится. («В Тэзе вам не дадут ответа, до того, как вы успели задать вопрос, и главное, что каждый должен найти этот ответ самостоятельно»). Но это чувство не-принуждения, о котором свидетельствуют молодые, очень ясно уравновешивается успокоительным убеждением, что «братья наблюдают» («Братья общины всегда присутствуют и умеют избежать излишеств»). Одно из средств контроля – обязанность каждого молодого человека, приезжающего в Тэзе или на встречи, самостоятельно организовать свою программу. Ничто не навязано, он сам должен сделать свой выбор: от библейских групп до рабочих команд, организующих работу столовой. Можно принять участие в группах созерцания и оставаться в молитвенном молчании. Братья придают особое значение литургическому и музыкальному аспекту встреч: им удаётся петь в четыре голоса с толпой молодёжи – знаменитые каноны и песнопения Тэзе, регулярно используемые в католическом обиходе в приходах во всем мире – и удерживать внимание и молитвенную сосредоточенность молодых людей во время медитаций и богослужений. Кстати, можно отметить, что большая часть этих песнопений поется на латинском с переводами на национальные языки, лаконично раскрывая самые главные теологические аспекты христианского учения.

Организация пространства и времени в Тэзе основывается на нескольких эффективных элементах. Небольшое количество принципов, создающих минимум правил совместной жизни (так, ключевым является обязательное поддержание тишины и молчание в определенные часы и в определенных местах: часовня и места, отведенные для молитвы и созерцания) строго определены и выражены. Пространства, отведенные каждому виду деятельности, соответствующие распределению времени, ясно разделены. Чередование моментов рассредоточения (в которых индивиды собираются в маленьких группах или уединяются для размышлений) и моментов объединения для литургии, так же как и время, выделенное для общения, для занятий или для чтения Библии строго регламентировано. Молодые люди, посещавшие Тэзе, отмечают это сочетание свободы и необходимости самоконтроля и самоорганизации, что представляется для них очень важным и ответственным. Вместе с тем, ничто не предполагает продолжительного пребывания в Тэзе. Туда приезжают лишь на несколько дней. Это подчеркивается даже в неустойчивости жилых помещений, предоставляемым паломникам (палатки или легкие деревянные структуры приюта), принципиальной незаконченности литургического пространства.

Регулярный верующий противопоставляется Д.Эрвьё-Леже паломнику по следующим критериям религиозной практики:

Практикующий верующий	Паломник
Обязательная практика	Добровольная практика
Практика, нормируемая институтом	Автономная практика
Фиксированная практика	Вариабельная практика
Коллективная практика	Индивидуальная практика
Территориальная (стабильная)	Мобильная практика
Повторяемая (обычная) практика	Исключительная (экстраординарная)

Показательно, что по данным Д.Эрвьё-Леже попытка институционализации паломнических практик не приносит искомого организаторами результата. Ожидания «новой динамики религиозности» были связаны с проведением Всемирных дней молодёжи в Париже в 1997 году, ставших ярким моментом религиозной жизни француз-

ской молодежи, когда подготовительный этап потребовал значительной активизации приходских и епархиальных структур по всей стране, привлекая в ряды добровольцев-организаторов и самих паломников значительное число молодежи, как регулярно практикующей, так и «сочувствующих». Сам момент «паломнического марша к Парижу» по всей территории Франции и непосредственного проведения мероприятий в течение недели во всех приходах Парижа прошли на необычайно высоком подъеме вплоть до своей кульминации – торжественной Литургии открытия на площади Марсова поля и церемонии закрытия в Лонгшан в Париже, став значительным событием для многочисленных участников. Однако вслед за этим значительного роста числа прихожан не было отмечено ни во французской провинции, ни в самом Париже. Яркое событие прошло в масштабе «религиозного фестиваля», но после этого большая часть участников вернулась к обычной повседневной жизни, хотя и отмечая важность участия для своей внутренней духовной жизни.

Молодежь, участвующая во Всемирных днях молодежи, особенно в Ченстохове (1991) столкнулась с крайне спартанскими условиями, которые, впрочем, воспринимались как чрезвычайно волнующие и соответствующие моменту. Многие участники не определяли себя как регулярно практикующих католиков, но поехали, чтобы пережить «интенсивный момент веры». «Там я почувствовал себя католиком», – говорит один из опрашиваемых участников ВДМ (JMJ). Однако глубинные интервью с участниками, проведенные через несколько недель после событий, показывают, насколько это впечатление может быть мимолетным¹. Но в большинстве исследуемых случаев происходила эмоциональная интенсификация чувства принадлежности к христианству, что Д.Эрвьё-Леже называет «аффективным христианством»².

Казалось бы, удивительно, что конец XX века, отмеченный значительным снижением регулирующей функции религиозных учреждений, характеризуется стремительным ростом обращений. По мнению Д.Эрвьё-Леже, этот факт совершенно закономерен в той мере, насколько ослабление религиозных институтов неотделимо от кризиса унаследованной религиозной идентичности и в конечном итоге побуждает верующих самостоятельно продолжать поиски и конструировать идентичность самим, так как они больше не находят её данной (или навязанной) при рождении.

Фигура обращенного известна историкам в лице индивидов и иногда целых групп, которые добровольно или по принуждению переходят из одной религии в другую. Разнообразие социальных, экономических, юридических, политических конфликтов (в той же мере, как и религиозных), приводивших к таким переходам, свидетельствует о значимости религиозной принадлежности в традиционных обществах, в которых религия обеспечивала построение социальной идентичности, закрепляла роли, приписываемые гендерным и возрастным статусам, напрямую воздействовала на политические и экономические интересы и влияла на правовые положения. В современных обществах явление религиозного обращения неотделимо от индивидуализации религиозного выбора, причем религиозная идентичность оказывается отделенной от этнической, национальной или социальной. Описывая обращенных, Д.Эрвьё-Леже выделяет три главных типа.

Первый тип обращенного – это индивид, который «меняет свою религию», причем он недвусмысленно оставляет унаследованную или навязанную ранее религиозную идентичность, в которую он не был полностью вовлечен, в пользу новой веры.

¹ Piette A. *Le Mode mineur de la réalité*. Louvain: Peeters, 1992; *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris: Métailié, 1996.

² Hervieu-Léger D. *Op.cit.* P. 84.

Не принимая во внимание достаточно многочисленные случаи брака с супругом другой конфессии или религии, такой переход привлекает внимание социолога главным образом мотивацией выбора новой религии, а также причинами разочарования в предшествующем религиозном опыте. Чаще всего, в рассказе о своей духовной траектории, упоминают причины своей «неудовлетворенности», из которых следует неспособность прежней религии дать ответы на беспокоящие вопросы и обеспечить эффективную поддержку индивида общиной. С одной стороны, необходимо учитывать классическую риторику рассказа об обращении, ставящего целью оправдать свое новое состояние, очерняя картину прежней жизни и описывая решающий разрыв со старыми привычками и поведением. С другой стороны, нельзя недооценивать социорелигиозный протест, вызывающий потребность в обращении, когда индивид, однажды социализированный в одну религию или конфессию, продолжает интенсивный духовный поиск, но не находит удовлетворения своих потребностей в предложении собственной церкви.

Интервью французов, обращенных в буддизм, приводят многочисленные свидетельства разочарования в христианстве (прежде всего, в католичестве), которое не предлагает индивидам ни целенаправленного духовного поиска и развития, ни поддержки общины, которая была бы способна разделить поиск этического персонального ответа в сомнениях в мире, отвечающем исключительно на требования экономики и технологии¹. У французских христиан, обратившихся в ислам, оценка совершенства монотеизма, достигаемого в исламе, обычно сопутствует воспоминаниям о принуждении в отвергаемом ими католическом воспитании, а также о бедности социальных связей в общине, предлагаемых католическим сообществом². В этой сравнительной оценке различных традиций исследователя интересует не только сильное стремление индивида к интеграции в одной из религиозных традиций, но и характерная сегодняшнему мировоззрению установка «права на выбор», которая получает гораздо более высокий приоритет, чем, например, долг верности унаследованной традиции.

Второй тип обращенного – это индивид, никогда ранее не принадлежавший какой-либо религиозной традиции, в результате личного поиска, нашедший ту, которую он решает принять. Д.Эрвьё-Леже определяет этот тип, как «обращенный извне (религии)». Сюда можно отнести обращение людей, относящих себя к категории «без религии», что становится наиболее частым случаем в секуляризованных обществах, где семейная религиозная передача значительно ослаблена. Для большого количества новых приверженцев обращение знаменует собой вход в религиозный мир, которому они до сих пор были абсолютно чужды. Во Франции это почти общий случай молодых иммигрантов второго и третьего поколения, которые выбирают ислам. Д.Эрвьё-Леже считает, что говорить об их «ре-исламизации» не имеет смысла, поскольку в действительности большая часть из них никогда не была действительно знакома с мусльманской религией, являющейся для них личным делом дедушек и бабушек или хотя бы родителей. Чаще всего родители сохранили сами и попытались передать своим детям некую общую исламскую идентичность, основанную скорее на этнических и географических связях, чем собственно на религиозных. Это также явно характеризует обращения в католицизм: если в 1993 г. 12–13 % крещенных взрослых определяли себя как бывших «без религии», то в 1996 их число достигало уже 80 %³.

Третий тип обращенного – это «вновь присоединенные (réaffilié)», или «обра-

¹ Etienne B., Lioger R. Etre bouddhiste en France aujourd'hui. Paris: Hachette, 1997.

² Périgne V. De Jésus à Mohammad: l'itinéraire des Français convertis à l'islam. Paris: Thèse de EHESS, 1997.

³ По данным опросов, проводимых Национальной службы катехумената (SNC), 1996.

щенный изнутри (религии)». Это те, кто вновь открывает для себя свою религиозную идентичность, до сих пор переживаемую формально или конформистски. В современном западном протестантизме и католичестве можно обнаружить многочисленные примеры динамики такого «вторичного перехода»: активные движения обновления, неопятидесятники, неокатекумены и иные харизматические группы, появляющиеся в рамках католических и протестантских общин и предлагающие своим членам условия для личного и сильно эмоционального религиозного опыта, который они не могут найти в обычных приходах.

Этот тип обращения «в рамках своей религии» обнаруживается не только в среде христиан, его примеры многочисленны в иудаизме и исламе. Движение «возвращения к традиции» у молодых американских евреев, как и многочисленные случаи «реисламизированной» молодёжи во Франции показывают, что фактически речь идет о сознательном освоении своей религиозной идентичности, что приводит к «обретению» собственной традиции¹. У евреев и у мусульман, опыт «вторичного перехода» (*réaffiliation*) чаще начинается со знакомства с религиозными практиками, например в иудаизме, с выполнением конкретных предписаний, что может вызвать желание полноты и целостности религиозной жизни, чему соответствует возвращение к традиции.

Обращенный редко отделяет выбор «новой жизни» от строгого выполнения религиозных норм. Часто случается, что «потребность в традиции» наиболее молодых обратившихся в иудаизм или в ислам имела последствия для семьи в целом, поскольку желающие жить подлинной мусульманской или еврейской жизнью, нуждаются в сотрудничестве своих домашних. Учитывая скрупулезное выполнение пищевых предписаний, особенно оказывается необходима поддержка матери. Исследователи часто фиксировали, как обращение детей (например, в результате посещения воскресной школы или детских религиозных групп при синагоге или мечети) могло стимулировать радикализацию практики родителей, что является инверсией направления передачи традиции. Также часто религиозная требовательность вновь обращенных молодых людей может приводить к суровым семейным конфликтам, поскольку выбранная ими модель отличается от религиозной идентификации, в рамках которой родители позволяют себе нестрогое соблюдение религиозных предписаний.

Интервью с еврейскими матерями Сарселя (пригород Парижа), проведенные С. Низаром², показали, что давление детей, желающих строгой практики кашрута, часто вызывает сопротивление, восходящее к специфической концепции еврейской идентичности, которая «по умолчанию» не позволяет оценивать свои недостатки в вере, вопреки ригоризму религиозности молодых обращенных. Здесь интересно заметить опыт российских еврейских семей, решивших ввести практику кошерной пищи, сталкивающихся с обидами родственников, не соблюдающих кашрута, и чувствующих угрозу своей еврейской идентичности. Аналогичные наблюдения могут быть сделаны по отношению «новых мусульман», оспаривающих правильность этнического ислама своих родителей, в который вписывается семейная и культурная память, чуждая детям. Важно, что «обращение изнутри (религии)» – это не только усиление или радикальная интенсификация религиозной идентичности, которая до сих пор была «умеренной»: она является специфическим способом конструирования религиозной идентичности, которая и предполагает, в той или иной форме, оспаривание «слабой» религиозной принадлежности.

¹ Khosrokhovar F. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion, 1997; Dantzger H. *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Haven & London: Yale University Press, 1989.

² Nizard S. *L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*. Paris: Thèse de EHESS 1997.

Обращению в католичество посвящены многочисленные исследования, в том числе проведенные биографическими методами. Учитывая положение традиционной для Франции религии большинства, в рассказах о вторичном обращении меньше присутствует лейтмотив изменения социального положения при обращении, но чаще содержится упоминание ситуации индивидуального духовного «беспорядка» или «отсутствия смысла жизни». Особое место занимают случаи обращения, связанные с трагическим событием личной жизни (смертью близкого, переселение, травма, изнасилование, и т.д.). Из пятнадцати биографических рассказов об обращении в католичество, приводимых в исследовании Ф. де Лагардом¹, в девяти оно, так или иначе, связано с эпизодом такого рода, отчетливо ассоциирующимся у респондента с дальнейшей переориентацией своей духовной жизни.

Но во всех случаях без исключения траектория описывается обращенными как путь строительства себя самого. По форме, эти рассказы придерживаются классической схемы, противопоставляющей трагическую, отчаянную или просто посредственную часть существования «до», и напротив характеризуемую обретением полноты смысла жизни «после». Эти рассказы редко содержат описание неожиданного открытия, находят мало эквивалентов по образцу «пути в Дамаск» (обращение св. Павла) или «колонны собора Notre-Dame» (обращение Шарля Пеги (Réguy)). Напротив, чаще подобно «Исповеди святого Августина» встречается воспоминание «момента уверенности», следующего обычно за принятием решением обратиться. При этом вера уже представляется как очевидность, присутствие которой обнаруживается во всей жизни: («я обнаружил, что я всегда верил...»). Классическое для рассказа христианского обращения, оно позволяет подтвердить идею, что инициатива обращения приходит не от самого обращенного, даже если он свободно выбирает свою веру, но от Бога.

Интересна также попытка Д.Эрвьё-Леже² дифференцировать имеющиеся интервью обращенных в католичество в исследовании Ф. де Лагарда на две совокупности, отличающиеся по мотивациям и типу построения рассказа:

- последний этап длительного блуждания, отчаянной «жизненной каторги», отмеченного другими попытками найти себя, которые оказались в конечном итоге тупиком: в революционной активности, в наркотиках, в секте;
- открытие «истинной жизни», когда после неудовлетворенности сверхактивной профессиональной или безудержной светской жизнью, человек приходит к подлинному смыслу своего существования.

Эти две совокупности характеризуются разницей культурных и социальных статусов респондентов. Д.Эрвьё-Леже предлагает четыре измерения религиозной идентификации: общественное, этическое, культурное, эмоциональное³, – применение которых позволяет обнаружить, что две совокупности будут соответствовать различным типам религиозной идентичности. Первая основывается на общественной и эмоциональных измерениях идентичности, она видит обращение как вход в «семью». Вторая присоединяет этическое измерение христианства (евангелические ценности) к своему культурному наследию, находя ценности исторической и эстетической глубины христианской традиции и ее роли в европейской цивилизации. Характерно, что представители этих двух совокупностей, как правило, будут отличаться социальным положением и уровнем образования.

¹ Lagarde F. *Convertis et baptisés*. Paris: Nouvelle Cité, 1996.

² Hervieu-Léger D. *Op.cit.* P. 133.

³ Hervieu-Léger D. *Op.cit.* P. 78.

Тулинова Г.В.
(Губкин, ДДТ)

ТИПЫ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ СТУДЕНТОВ

Аннотация: В статье рассмотрены виды религиозно-мифологической ментальности современной молодежной субкультуры, представленные через систему знаний, веры, убеждений, установок и, в частности, студенческие представления. Автор выделяет и описывает основные типы ментальности: научно-материалистический, конфессиональный, симбиотический, индифферентный, экстремальный.

Ключевые слова: религиозно-мифологический, ментальность, молодежь, студенчество, критерии, типология.

Tulinova G.V.
(Gubkin, DDT)

TYPES OF RELIGIOUS-MYTHOLOGICAL MENTALITY OF THE STUDENTS

Abstract: This article considers the types of religious-mythological mentality in the modern youth subcultures, presented through the system of knowledge, faith, belief, mental attitudes and specifically student's representation. The author identifies and describes the main types of mentality: scientific and materialistic, confessional, symbiotic, indifferent, extreme.

Keywords: religious-mythological, mentality, youth, students, criteria, typology.

В контексте нашего исследования религиозно-мифологическая ментальность студентов – это некоторое соединение индивидуальных и субкультурных установок, связанных, в том числе, со студенческими мифами и фольклором, бытовыми историями, передающиеся из одного студенческого поколения в другое, так как они бытуют только в этой среде и носят ярко выраженный субкультурный характер – это связано с семиозисом студенческой субкультуры (только здесь есть зачетки, кампусы, сленг и т.д.). Таким образом, религиозно-мифологическая ментальность студенческой субкультуры состоит в смещении традиционных культурно-религиозных установок на этническую и конфессиональную идентичность, а также в соединении нетрадиционных взглядов, воздействия СМИ, Интернет-сообщества, студенческого фольклора, мифоустановок, бытующих в современной студенческой субкультуре, так или иначе отражающих особенности современной социальной мифологии, рациональные и иррациональные элементы мировоззрения студентов, знания и представления, уровень их информированности и одновременно трудности с пониманием реально происходящих манипуляций, в том числе и в сфере общественного сознания и психологии.

Решение задачи изучения типов религиозно-мифологической ментальности студенческой субкультуры, делает необходимым обобщение критериев и признаков, позволяющих оценить религиозно-мифологическое сознание молодежи, выявить внутреннее деление студенческой субкультуры и тенденции развития религиозности. Прежде чем обобщить и дать типологию, необходимо выявить группы признаков религиозности студентов:

1. *Религиозную идентичность* условно обозначим как *экзистенциальный критерий*. Наличие веры в Бога (религиозная идентификация), конфессиональная самоидентификация и религиозное поведение выделяются в качестве основных признаков религиозной жизни человека. При определении религиозной идентификации че-

ловека социологи выделяют 4 основных типа мировоззренческих ориентаций¹: верующие в Бога, носители религиозного сознания; верящие в сверхъестественные силы (квазирелигиозное сознание); носители внерелигиозного (атеистического) сознания; носители нерелигиозного сознания, для которого характерно отсутствие, как веры, так и неверия.

Как показал опрос², большинство современных молодых людей относят себя к православным христианам – 94% от всех опрошенных и верят в Бога – 81%, но самоидентифицируются как верующие лишь 76,3%. Следовательно, быть верующими и православными – не одно и то же для студентов, тем более бросается в глаза резкая разница между номинированием себя православными (94%) и воцерковленными (5,5%). То есть, практически для большинства «православность» не связана с необходимостью прийти в церковь и выполнять религиозные каноны. С другой стороны, и колеблющиеся и неверующие идентифицируют себя с основной этнической конфессией, также называясь православными. Для большинства – православие как вера – это, прежде всего, историческая и культурная традиция, которая и позволила им легко идентифицировать себя с религией, оставаясь при этом абсолютно индифферентными к ее сути. Важно, что около половины студентов (41%) признают свои семьи религиозными и то, что они пришли к религиозной вере через семейную традицию (65% верующих). Здесь явно доминирует формальность и традиционность в идентичности. В целом, ментальность современного российского общества имеет черту связывать культурную и религиозную идентичности в одно.

2. Культурный критерий – участие в культовой деятельности. Религиозное поведение в его культовой форме предполагает посильное участие индивида в отправлении культовых действий, что характеризует степень институционализации религиозной веры.

Ключевым признаком является совокупность определенных практик (повторяемых социальных действий, элементов поведения и образа жизни), свойственных данной религиозно-культурной традиции. Так, С.Д. Лебедев отмечает: «применительно к православно-христианской традиции, к данному критерию чаще всего относятся: молитвы; посещение храма (молитвенного дома); чтение вероучительной литературы (Библии, молитвослова, поучений Св. Отцов, агиографии – житий святых и т. д.); исполнение основных церковных таинств – прежде всего, крещения, периодической исповеди и причащения; факт и регулярность соблюдения религиозных постов; практика обращения за советом к священнику (или духовному наставнику); практика посещения святых мест (паломничество); участие в особых церковных культовых действиях – таких, как крестные ходы, праздники; наличие дома предметов культа – икон, лампад и др.»³.

В последние годы возросло количество студенческой молодежи, приходящей на богослужения в религиозные праздники. Однако среди молодежи остается практически неизменным число (7%) тех, кто посещает богослужения систематически (не менее одного раза в месяц). Как видим по социологическим данным⁴, большинство мо-

¹ См.: Динамика уровня и характера религиозности населения Республики Беларусь. Минск: Беларуская навука, 2005. 28 с.

² Климова С.М., Мартынова Г.В. Уровень и характер религиозности студенческой молодежи БелГУ в переходный период (размышления по результатам анкетирования) // Научные ведомости БелГУ. Серия Философия. Социология. Право. 2007. № 9 (40). Вып. 2. С. 227.

³ Лебедев С. Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социол. исслед. 2005. №3. С. 156.

⁴ Климова С.М., Мартынова Г.В. С. 228-229.

лодежи посещает богослужения не регулярно, в лучшем случае приходят на Пасху раз в год.

Каждый третий представитель молодежи на постсоветском пространстве, из числа опрошенных в 2002 (30,5%) и в 2004 (30,5%) годах, посещал богослужения, руководствуясь желанием посмотреть и послушать происходящее во время церковной службы. Сейчас мы можем отметить незначительное снижение количества молодежи, которая посещает службы в церкви из-за интереса следить за происходящим на богослужении (в 2009 году 24,6% опрошенных представителей молодежи приходили на богослужение из-за своего желания посмотреть и послушать службу). В данном случае мы имеем дело с мотивами либо эстетического плана, либо с элементарным любопытством. Такие мотивы посещения богослужений не приводят к религиозной систематической практике¹.

3. Эпистемологический критерий – обладание соответствующими религиозными знаниями. Во многом на знание религиозных догм и практик влияет наличие у студентов определенных знаний, которые могут быть получены либо в специализированных (конфессиональных) школах (православных гимназиях, воскресных школах, приходских клубах, по опросу посещали лишь 10%²), или при изучении специализированных предметов (таких как «Основы православной культуры», «История мировых религий» и др.), либо при самостоятельном знакомстве с религиозными Интернет-ресурсами и книжными изданиями. Вопрос о введении таких предметов как обязательных в средних и высших учебных заведениях остро обсуждается на протяжении уже нескольких лет, но, большинство молодых людей считает, что посещение занятий должно быть по желанию, то есть вводить такие предметы предлагается факультативно (58% опрошенных³). Причиной такой ситуации является низкий уровень знаний о религии в современном российском обществе, а также сохраняющиеся ценностные установки на восприятие религии как элемента частной жизни и традиций, лично не касающиеся молодых людей. На протяжении всех десятилетий существования советского общества воспитывался устойчивый стереотип того, что религиозная принадлежность входит в круг частных ценностей, в то время как школа, ВУЗ в качестве социализирующих институтов призваны обеспечивать вхождение ребенка в пространство поликультурного общества, в котором излишняя религиозность может стать, скорее, препятствием на пути к успешной социализации. Сегодня другие традиции, связанные с мистикой, интересом к фэнтези и другими мифологическими и художественными проявлениями веры. Культурный фон страны не способствует интересу к изучению серьезной духовной литературы, стяжательский образ жизни многих священнослужителей также отталкивает молодёжь от религиозного познания.

Таким образом, религиозность молодежи, отражается в ряде индикаторов: экзистенциальный, культовый, эпистемологический. Все они, так или иначе, включены в типологические черты, определяющие суть религиозно-мифологической ментальности молодежи. Типологизация студентов определена степенью вовлеченности в религиозность через знание, веру, убеждения, ментальные установки и как обрядовые практики (посещение служб), а также собственные представления о сути и специфике религиозного сознания, поведения, установок и прочих атрибутов. Опираясь на отме-

¹ См.: Каргина И.Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социол. исслед. 2004. № 1. С. 47; Юдин В.В. Религиозность молодежи Могилевской области // Духовно-нравственное состояние общества: религиозные организации и межконфессиональные отношения в Могилеве и Могилевской области: мат-лы конф./сост. И.А.Столярова. Могилев, 2010. С. 52.

² Климова С.М., Мартынова Г.В. С. 229.

³ Там же. С. 230.

ченными нами социальные, культурные и мировоззренческие тенденции ценностно-поведенческого мира студента, вышеперечисленные характеристики и тенденции религиозности, на собственные исследования, можно выделить следующие ментальные типы, в разной степени присутствующие в студенческой субкультуре:

1. Научно-материалистический тип, отражающий приверженность к материалистическому или атеистическому мировоззрению и «веру» в объективность научного знания, усваиваемого в ходе получения образования.

Как показало исследование, проведенное среди студентов БелГУ, число атеистов не превышает 6% от всех опрошенных студентов¹. Определяя материализм (от латинского *materialis* – вещественный) как «одно из двух главных философских направлений, которое решает основной вопрос философии в пользу первичности материи, природы, бытия, физического, объективного и рассматривает сознание, мышление как свойство материи в противоположность идеализму, принимающему за исходное дух, идею, сознание, мышление, психическое, субъективное»², мы выделяем такие типичные характеристики как: опора на факты, природные явления, на научную истину, первичность материального и вторичность духовного, идеального, познаваемость мира. Но в то же время, присущая данному типу рационализация мышления, не может «застраховать» от влияния социальной мифологии, синкретизма, суеверия, псевдонаучной мифологии или сциентизма.

2. Конфессиональный тип (от лат. *confessio* – признание, исповедание), главными ценностями которого являются вероисповедные и церковные ценности, носители могут иметь либо аскетическое, либо деятельностно-церковное мышление.

Здесь религия определяет весь набор мировоззренческих и социальных установок, формируя традиционные представления о жизни и смерти, сакральном и мирском. Типичными характеристиками тут выступает соответствие всем трем критериям религиозности/ воцерковленности (экзистенциальному, культовому, эпистемологическому), описанным выше. Существует опасная тенденция точного определения «воцерковленности» по формальным признакам, на что можно привести мнение о воцерковленности как «уровне религиозно-мистического состояния человека в конкретный момент времени. Этот уровень чрезвычайно подвижен, постоянно меняется, поскольку человек устроен очень сложно не только психически, но и духовно. В течение одного дня православный может горячо молиться, а затем впасть в состояние безразличности и отстраненности от Бога»³. Если обращаться к социологическим данным, то количество студентов, соответствующих данному типу будет колебаться в пределах 6-13%⁴.

По качественным и количественным характеристикам научно-материалистический и конфессиональный типы присутствуют в современной студенческой субкультуре, но их явления не распространены. К «новым» типам ментальности, чаще всего встречающимся среди современных студентов можно отнести следующие:

3. Симбиотический тип ментальности, не разграничивающий представления о сущностных или догматических сторонах религиозного учения, религиозной символике и атрибутике; в нем без противоречий соединяются миф и реальность, наука и

¹ Климова С.М., Мартынова Г.В. С. 227.

² Кедров Б.М. Материализм // Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1969-1978.

³ Щипков А. Сколько верующих поместится на кончике иглы // RELIGARE. 19 декабря 2012. URL: http://www.religare.ru/2_98729.html (дата обращения 19.12.12).

⁴ Климова С.М., Мартынова Г.В.

религия и, таким образом, обнаруживается склонность к языческим или неомифологическим проявлениям поведения и мышления.

Ментальный симбиоз – (от греч. *symbiosis* – совместная жизнь) предполагает сочетание религиозных и нерелигиозных взглядов и убеждений, что может быть связано с получением догматических знаний и знакомством с вероучением в семье или школе, и с происходящей позднее переоценкой ценностей в вузовской среде или появлением других субкультурных убеждений – отсюда смешение светского и религиозного типов сознания и синкретичный характер религиозно-мифологической ментальности.

Большинство социологических опросов фиксируют именно эту ментальную группу как доминирующую среди молодежи. Получив крещение и даже религиозное воспитание в детстве (95% опрошенных¹), половина из них не признает себя верующими, другая половина имеет формальные религиозные убеждения.

4. Индифферентный тип, в котором уживаются инфантилизм и прагматизм, характеризуется безразличием к догматической или содержательной стороне религии, тип «флюгера», готового примкнуть к любому вероучению, и в тоже время приспособленца, усматривающего в «вере» источник для собственных достижений (религиозность как «лифт» в карьерном росте). Представители подвержены религиозно-мифологической ментальности в полной мере, так как готовы прибегнуть к любой форме, в т.ч. магической и суеверной для наиболее быстрого осуществления собственных целей.

Индифферентный (от лат. *indifferens (indifferentis)* – безразличный, безучастный, равнодушный) тип, порожденный масскультовым обществом потребления, который бездушно проглотит любую «конфетку» под блестящим фантиком. Можно отметить, что представители могут прибегнуть и к субкультурной религиозности, которая стала важным элементом и продуктом массовой культуры. Характерный внутренний примитивизм формирует упрощенное восприятие и понимание религиозно-мифологических взглядов и установок, поэтому представители могут выступать сторонниками экуменических движений. По сути, представителям все равно во что верить, и, с одной стороны, как и многие другие сферы жизни (например, политика, культура, искусство, творчество, спорт) религия и мифы ими игнорируются, с другой – они бездумно и послушно могут примкнуть к любой религиозно-мифологической культуре, не имея критического мышления.

В вопросах веры им присуща самоидентификация «колеблющихся» (по опросам от 17 до 22 % студентов²), что является характеристикой внутреннего религиозного состояния, но внешнее поведение типичных представителей может оказаться противоречивым, так как оно будет достаточно прагматичным – таким, каким его хотят видеть в конкретной молодежной субгруппе.

5. Экстремальный тип религиозно-мифологической ментальности характеризуется склонностью к эксперименту, новаторству, желанием все испробовать – от наркотиков до утонченных религиозно-философских учений, от терроризма до сектантства, этот тип не останавливается ни на одном мировоззрении надолго и основательно, для него и религия, и вера – объект экстрима и способ самоутверждения.

Экстремальный тип ментальности, проявляющийся в чувствах, поведении студентов, распространен в студенческой субкультуре в силу концентрации в студенческой среде определенных рисков и эмоциональных противоречий, «максимализма в

¹ Климова С.М., Мартынова Г.В.

² Там же.

сознании и крайностей в поведении на групповом и индивидуально-личностном уровне. Они обусловлены как психо-физиологическими возрастными особенностями, так и социальными. Социально-статусная природа экстремальности молодежного сознания рассматривается в социологии в связи с переходностью, транзитивностью социального положения молодежи»¹. Отмечаемая исследователями природа экстремальности как сущностного свойства молодости, не делает этот тип доминирующим по количественным показателям уровня экстремальности в студенческой субкультуре – «доля с высокой степенью экстремальности колеблется от 5-11%»².

На наш взгляд, представители подверженные крайним формам экстремальности прибегают к нетрадиционным религиозным учениям, течениям экстремистской направленности. Основными характеристиками религиозно-мифологической ментальности становятся псевдоэсхатологизм и псевдоапокалиптические настроения, приверженность к молодежной контркультуре, интерес к новым «тайным» знаниям, экзотичности обрядовой стороны, фантастичности (паранаучности) и мистицизму, склонность к «субкультурным» религиям.

Данная типология лишь указывает на тенденции ментальных установок студенческой молодежи, каждый из типов в студенческой субкультуре редко встречается самостоятельно, чаще всего они смешаны. Подчеркнем, что данные религиозно-мифологические типы не ограничиваются одной из рассматриваемых моделей ментальности, а проявляются в студенческой субкультуре в сочетании, при этом какая-то тенденция оказывается доминирующей.

Шаронова С.А.
(Москва, ПСТГУ)

СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: ДВА ПУТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ

Аннотация: Социальные процессы в контексте быстрого восстановления Православия в России призывают к переосмыслению принципов социологического инструментария, которые действуют в мире. Мировоззрение западных ученых основано на католических и протестантских принципах. Как вы знаете, православие существенно отличается от католической и протестантской доктрины. Таким образом, изначально интерпретация данных и постановка целей и задач исследования уже имеют отклонение от реальности, которую мы измеряем. В этой статье мы попытались построить другую логику восприятия социальной реальности, основанной на работах русских философов начала 20 века.

Ключевые слова: социальная реальность, социальные измерения.

Sharonova S.A.
(Moscow, St.-Tikhon's Orthodox University)

SOCIAL REALITY: TWO WAYS OF SOCIOLOGICAL DIMENSIONS

Abstract: Social processes in the context of rapidly recovering Orthodoxy in Russia call for a rethinking of the principles of sociological tools that emerged so far in the world. First, the Western worldview of scientists based at the Catholic and Protestant principles. As you know Orthodoxy is a

¹ Чупров В. И., Зубок Ю.А. Молодежный экстремизм: сущность, формы проявления, тенденции. М.: Academia, 2009. С. 5.

² См.: Чупров В. И., Зубок Ю.А. Молодежный экстремизм: сущность, формы проявления, тенденции. М.: Academia, 2009.

significant difference from the Catholic and Protestant doctrine. Therefore, initially the interpretation of the data and setting goals and objectives of the research are already a deviation from the reality that we are measuring. In this article we have tried to build a different logic of perception of social reality, based on the works of Russian philosophers of the early 20th century.

Keywords: social reality, social measurement.

Считается, что именно с Эмиля Дюркгейма началась социология как наука. Именно он дал определение социальной реальности, т.е. определил объект исследования социологии. Для Дюркгейма определить социальную реальность означало «занять определенную мыслительную позицию» [6]. Чтобы дать ответ на вопрос: что из себя представляет социальная реальность? - ему было необходимо разобраться с взаимоотношением религии и общества. Дюркгейм отделяет религию в отдельный элемент общества, придавая ей статус социального института и наделяя этот институт определенными функциями. Таким образом, произошла секуляризация религии, поскольку, как писал П.Флоренский: «Культовый ритуал, священнодействие, таинство, – а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения – составляют ядро религии: все же остальное около культа наслояется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе – уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение» [9]. Это был ключевой момент в теоретических воззрениях Дюркгейма, так как выведенный им «социальный факт» (вещь, которая извне действует на индивида) опирался на мораль нравственной жизни, которая состояла из двух элементов – благо и долг. При этом благо отражало интересы и потребности индивида и носило интимный характер, а долг возникал под воздействием общественного принуждения и носил обязательный характер.

Владимир Соловьев соглашался с Дюркгеймом, что «у каждого отдельного человека есть материальные интересы и интересы самолюбия, но есть также и обязанности или, что тоже, нравственные интересы, и тот человек, который пренебрегает этими последними и действует только из-за выгоды или из самолюбия, заслуживает всякого осуждения» [7]. Он так же подчеркивал и право существования коллективной т.е. «народной нравственности» [Соловьев]. Однако ориентирами этой народной нравственности, по его мнению, должна была быть не «политика интереса, стремление к своему обогащению и усилению свойственны натуральному человеку», а постепенное возведение «человечества к высшему образцу правды и любви». Практически речь шла о невозможности отделения религии от общества: нравственный императив христианства состоит в «живой действительности Христа», в Откровении этого образца нового человека и следовать коллективным сознанием за интересами личности означает «возвращение в язычество» [7].

Дюркгейм услышал это предостережение, тем не менее, остался неизменен выбранной позиции: «общество для его членов то же, что Бог для своих верных» [5]. Таким образом, как подчеркивал Соловьев, «современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни, и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов» [8]. Схематически социальную реальность по Дюркгейму можно представить следующим образом (см. рис. 1):



Рис. 1. Модель социальной реальности по Дюркгейму

Западная цивилизация опирается на моральные устои католицизма и протестантизма. В связи с этим «рационализм и юрицизм», с одной стороны, и восприятие свободы «индивидуалистически, как право личности, охраняющей себя от посягательства всякой другой личности и определяющей себя автономно» [2], с другой стороны. Эти принципиальные основы мировоззрения были свойственны западному научному сообществу и получили впоследствии естественное развитие в теориях и эмпирических исследованиях: рационализм М.Вебера; потребности как основа функционирования социальных институтов в теориях Р.Мертона, Т.Парсонса – классические труды социологии, на базе которых развивалась наука.

Позиции русских философов были непонятны западным ученым, поскольку их мировоззрение формировалось на культуре православия, главное отличие которой состояло не в достижении личностью материальных успехов и получении определенных благ, а в духовном восхождении этой личности. Духовная составляющая восхождения - это нисхождение самой Божественной Троичности.

Владимир Соловьев выступал против дюркгеймовского понимания социальной реальности: «как отдельная данная воля не представляет сама по себе никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрез нормальное отношение или согласие со всеобщей волей – и всеобщей не в смысле механического соединения воли многих или всех, а в смысле воли по природе своей всеобщей, то есть воли Того, кто есть все, воли Божией; точно так же отдельный факт, отдельное явление очевидно не представляет истины само по себе, в своей отдельности, а признается истинным лишь в нормальном отношении, в логической связи или согласии со всем или с реальностью всего – и притом всего опять-таки не в механическом смысле, не в смысле совокупности всех явлений или фактов, ибо, во-первых, такая совокупность не может существовать в нашем познании, так как число фактов или явлений неисчерпаемо и, следовательно, не может представлять определенной суммы, а во-вторых, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себе истины, потому что если каждый отдельный факт не есть истина, то, очевидно, из соединения всех таких фактов, которые не суть истина, нельзя получить истины (как множество нулей не производят единицу и множество негодяев не составят одного

праведника); следовательно, реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность Того, кто есть все, – реальность Божия. Но эта безусловная реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, то есть она составляет предмет религиозного знания» [2].

В представлениях Николая Бердяева, так же как и для Соловьева, «основы человеческого общества заложены в божественном миропорядке. Есть таинственная основа человеческого общества, столь же таинственная, как и основа всей органической природы, от которой нельзя оторвать человеческого общественного мира» [3].

Конечно, для рационального мышления такое понимание реальности становилось неким ускользающим явлением, которое рассматривать просто как вещь не предоставлялось возможным. Бердяев не оспаривал этого, наоборот, он подтверждал, что «в братстве Христовом нет никаких внешних социальных признаков, и не может быть никаких социальных для него критериев» [3]. И, тем не менее, история показала, что все пророчества русских ученых оправдались:

- «что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки – эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обеим этим системам» [8];

- «ваши социологические отвлеченности вы разлагали историческую действительность, как иерархическую ступень космического целого, и сводили её на простейшие элементы, открываемые другими науками, предшествующими вашей социологии» [3];

- «торжество точки зрения личного блага привело бы к падению личности» [3].

Что касается неудачи социалистических идей, то подтверждением этому служит крах СССР и распад социологического лагеря. Хотя с точки зрения миропорядка опыт этих государств не прошел бесследно в исторической реальности, все позитивное, что давала эта экономическая система было учтено и использовано во многих странах независимо от того, к какому разряду они относятся – к капиталистическим, развивающимся или к каким-либо другим категориям различных классификаций. Главный вывод коллапса этого масштабного социального проекта заключался в том, что человек не может просчитать все многообразие реальности и подменять собой Бога в надежде построить царствие Небесное на земле.

Кризис эмпирической социологии пришелся на середину 20-го столетия, когда теоретическая социология не могла управляться с огромным количеством исследований. Этот вал был настолько мощным, что последовала незамедлительная реакция со стороны ученого сообщества созданием множества теорий. Однако обилие теорий не означало занятия устойчивых позиций в области социологического знания. Сегодняшнее положение дел таково, что социология начинает распадаться на множество социологий. Историческая реальность потребовала объяснений процессов, происходящих в обществах, на базе мировоззрения и культуры, которая формировалась веками. Теоретические концепты западной цивилизации не работают в странах Африки, в Японии и других странах, чья культура выросла не на почве католицизма или протестантизма.

Изучая социальные факты, социологи расчленяют общество на отдельные элементы, если учесть множество подходов в изучении этих явлений, то возникает ситуация, когда становится трудно понять, что же собственно из себя представляет этот факт в конечном итоге. В свое время автором статьи была предпринята попытка разо-

браться в функциях института образования [10]. В предпринятом исследовании было найдено такое количество функций [10], что создавалось впечатление, что каждый уважающий себя ученый считал необходимым выделить свою новую функцию института образования, а целостное видение этого действующего в обществе института отходило в лучшем случае на второй план, либо вовсе не предполагалось. И та объективность, к которой стремится социология, растворяется в научных иллюзиях, а в «руках остаются лишь отвлеченные клочья реальности, лишь осколки бытия» [3]. Подтверждением этого положения может служить работа У. Бека «Общество риска. На пути к другому модерну», где он отмечает: «Претензии научной рациональности на *объективное* выяснение уровня риска в опасных ситуациях постоянно противоречат сами себе: они основываются на *карточном домике спекулятивных предположений* и колеблются исключительно в пределах вероятностных высказываний; содержащиеся в них прогнозы безопасности не могут быть опровергнуты даже *реально* происходящими авариями» [1].

Деградация общественных нравов обусловлено тем, что ценностно-нормативной базой служат интересы и потребности личности, которые не имеют никаких моральных ограничений. Удовлетворить эти потребности и интересы практически невозможно: человеку, устремленному к материальным благам, всегда мало достигнутого (много денег не бывает, успех требует поднимать планку все выше и выше, иначе он грозит обернуться полным провалом); человеку, ориентированному на личные интересы, так же невозможно удовлетворить их полностью, поскольку тяга к запретному плоду неистощима. Таким образом, личность, предоставленная сама себе, опускается все ниже и ниже в своих желаниях, следовательно, и коллективная мораль (совесть) тоже деградирует, так как она ориентирована на эти, исходящие от людей ценности и нормы. Подтверждением этому служит движение за узаконивание однополых браков. Как сказал Патриарх Кирилл – это узаконивание греха. Достаточно преступить эту черту и далее можно будет узаконивать любое грехопадение.

Ориентиры на интересы и потребности людей приводит к атомарному распаду общества. Норберт Элиас в своей книге «Общество индивидов», описывая взаимоотношения индивида и общества, отмечает: «Для структуры наиболее развитых обществ наших дней характерно, что тому, что отличает людей друг от друга, их Я-идентичности, приписывают сегодня большую ценность, чем тому, что у них есть общего, – их Мы-идентичности. Первое, Я-идентичность, превалирует над Мы-идентичностью» [11].

В России, как и во всем мире, реализуются научные принципы, заложенные Дюркгеймом. Сейчас мы в своих исследованиях выделяем множество самых разнообразных объектов, но, по сути, мы изучаем социальную реальность как ее задал Эмиль Дюркгейм. Почему же возникла необходимость вернуться к истокам русской философской мысли? Социалистический строй при том, что он отверг социологию как науку, полностью был созвучен позитивистским принципам, даже в своей ортодоксальной приверженности к марксизму не противоречил им. Сейчас общество меняется. Возвращение православия – это не просто количество людей, относящих себя к данному вероучению, это качественные изменения общества изнутри.

В своих спорах с западными социологами и размышлениями о социальной реальности русские философы создавали собственную модель, отличную от дюркгеймовской (см. рис. 2).

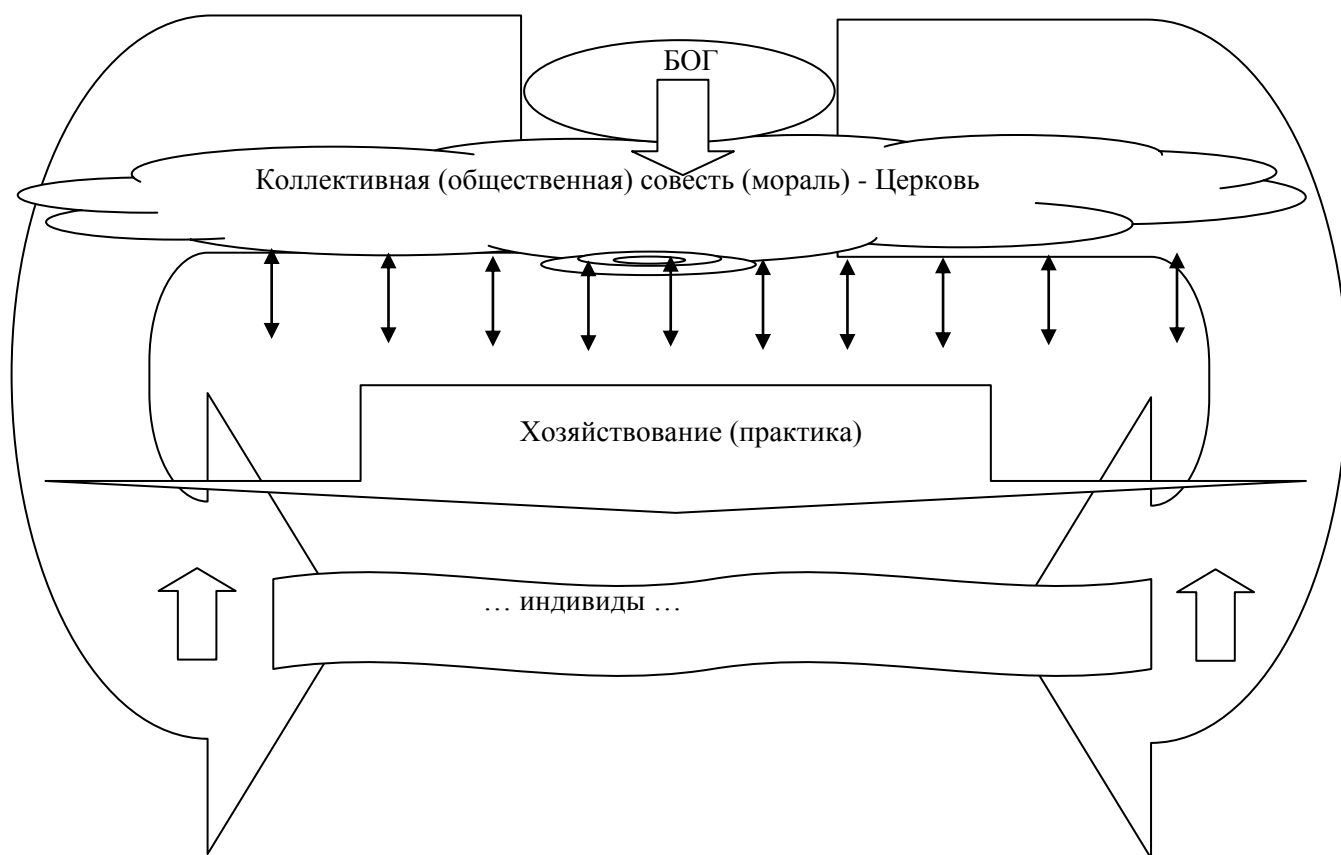


Рис. 2. Модель социальной реальности на основе трудов русских философов

Главным отличием этого видения социальной реальности является ограничения моралью религии. Божественное начало корректирует коллективное сознание благодаря деятельности Церкви и благодаря духовному очищению и восхождению самой личности. По мнению Владимира Соловьева «религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит» [8].

Основным ценностно-нормативным измерением социального факта Соловьем считается «воссоединение», или религию. Механизм управления социальными процессами «состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному центральному началу, а через него и в нем к правильному согласному отношению их между собою» [8]. Точкой отсчета всех процессов социального изменения является человеческая душа. Бердяев писал, что «для христианского сознания душа человеческая имеет абсолютную ценность, но не имеет абсолютной ценности земная, эмпирическая жизнь человека. Ценность, святость, духовная реальность имеет большее значение, чем земная эмпирическая жизнь людей, чем их благо и удовлетворение, чем самая жизнь их. Торжество точки зрения личного блага привело бы к падению личности. К возвышению личности ведет лишь точка зрения сверхличной ценности» [2].

То, что Дюркгейм относил к жизненной морали – коллективная совесть, у русских философов это место занимает Церковь, поскольку «церковь есть душа души мира и души истории» [5]. Вместо социальных институтов русские ученые видят фе-

номен хозяйствования в широком смысле этого слова, которое включает и экономическую и социальную направленность деятельности человек. Для русских философов труд является не идеал достижения совершенства, благополучия, а наказание за первородный грех и тем самым задача в хозяйственном труде состоит в создании исторического *тела* человечества [4]. При этом Булгаков подчеркивает, что «хозяйство должно сохранять значение только средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал. Этим идеалом и связанным с ним аскетическим саморегулированием хозяйства определяется его *дух*, который, не будучи приурочен к определенным формам, изнутри их собой определяет» [5]. На первое место ставится не формы хозяйствования, создаваемые и предлагаемые человеческим разумом, а духовное состояние человека в этих формах.

Конечно, если речь идет об обществе, где религия выполняет роль некой ниши, то сложно проводить измерения социальных процессов, опираясь на модель русских ученых. Но когда речь идет о православном обществе, то измерение социальных процессов дюркгеймовской логикой становится несколько абсурдно.

Инструментом социального контроля в модели русских философов выступает религия, она указывает формулу социальных отношений, которая реализуется через степень духовной чистоты каждого индивида в обществе. Механизмом регламентирования социальной реальности выступают не конструирование и проектирование, а самоорганизация через самоочищение.

Литература

1. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2010.
2. Бердяев Н. Истина православия. – URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/02b/berdiaev/berdiaev3/1.html> (дата обращения 15. 06.2013).
3. Бердяев Н. Философия неравенства. / авт. предисл. протоиер. В. В. Зеньковский. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2012.
4. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. / вступительная статья, составление, подготовка текста и примечания С.С. Хоружего. – М.: Издательство Наука, 1993.
5. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. - М.: Республика, 1994.
6. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. / Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А. Б. Гофмана. - М.: Канон, 1995.
7. Соловьев В. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. Великий спор и христианская политика. – М.: АСТ, 2011.
8. Соловьев В. Чтения о богочеловечестве. – М.: Акад. Проект, 2011.
9. Флоренский П. Философия культа: (опыт православной антропологии). / сост. и авт. вступ. ст.: С. Г. Антоненко ; авт. вступ. ст. и коммент.: С. М. Половинкин, Андроник (Трубачёв) ; Ин-т общественной мысли. - М.: Российская политическая энцикл. (РОССПЭН), 2010.
10. Шаронова С.А. Универсальные константы институты образования – механизм воспроизводства общества. – М.: РУДН, 2004.
11. Элиас Н. Общество индивидов. - М.: Праксис, 2001.

Часть 3. Эмпирико-социологические исследования религии

Бакрач В.

(Черногория, Универзитет Подгорици)

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПРАВОСЛАВНОЙ МОЛОДЕЖИ В ЧЕРНОГОРИИ

Аннотация: В работе проводится сравнительный анализ религиозности молодежи двух христианских конфессий (православной и римско-католической) в современном черногорском обществе. Эмпирическая часть работы основана на результатах исследований, проведенных в Черногории в 2010 году, с репрезентативной выборкой молодежи этих двух конфессий.

Ключевые слова: религия, религиозность, церковь, молодежь, индикаторы религиозности.

Bakrac V.

Faculty of Philosophy (Niksic) - University in Podgorica

RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX YOUTH IN MONTENEGRO

Abstract: This paper represents a comparative analysis of the religiosity among the youth of two Christian religions (Orthodox and Catholic) in contemporary Montenegrin society. Empirical part is based on the results of researches conducted in Montenegro in 2010 on a representative sample of young people of the two faiths. The theoretical part represents a chronological overview of the development of (de-)secularization in Montenegro.

Keywords: Religion, Religiosity, Church, Youth, Indicators of Religiosity.

Введение

В конце первого десятилетия XXI века молодежь в Черногории характеризуется достаточно высокой религиозностью. Больше двадцати лет прошло с общественно-политических преобразований, обозначенных как переход от социалистического общественного устройства к демократии. Эти изменения отразились на всех областях общественной жизни, а тем самым и в социокультурной области. В составе этих изменений значительное место занимают и религиозные изменения. Изменения затронули положение, значение и значимость религии и церкви в условиях транзисии, они были в большой мере отмечены национальной гомогенизацией, сопровождались увеличением числа религиозных граждан в этой республике. В этой работе анализируется религиозность молодежи двух христианских конфессий в Черногории. Мы стремились связать эмпирическую часть с теорией, а также кратко остановились на теории секуляризации.

Секуляризация: неизбежная теория в социологии религии

Общность религии и святого как специфический культурный феномен и явление духовного (идеологического) мира человека и его опыта почти никто не ставит под сомнение, как впрочем и многочисленные расхождения, споры и более или менее острые полемики, касающиеся определения, т.е. дефиниции этого специфического человеческого опыта. Таких расхождений и полемик ничуть не меньше, когда речь идет о мнениях социологов и других религиоведов по поводу существования и приемлемого определения понятия и процесса секуляризации. Одна из причин этого, ко-

нечно же, и споры относительно природы религии и религиозного опыта вообще. В этом смысле Майкл Хилл (M. Hill), современный британский социолог, считающий, что религия не один из главных предметов социологической науки, а главный предмет социологии, уточняет: «Сможем ли мы или не сможем идентифицировать процесс секуляризации зависит от того, как мы определяем это явление и еще больше от нашего определения религии». Процесс секуляризации – довольно сложный общественный феномен (Синелина, 2011). Для краткости значение понятия «секуляризации» можно разделить на три группы значений.

1. Секуляризация – это общественно-исторический процесс уменьшения общественного значения религии, ослабления связей людей с религией и церковью, а также процесс внутренних изменений в религиозных организациях. Известный британский социолог Брайан Уилсон определяет секуляризацию как «процесс, в котором религиозные институты, практика и религиозное сознание теряют свою социальную значимость» (Wilson, 1966). Влияние церкви ослабляется с развитием рационализации общественной жизни и секуляризацией общества. Основные сферы общественной жизни, такие как образование, экономика, политика, удаляются от религиозного влияния, становясь самостоятельными, благодаря чему меняется и сознание человека (Wilson, 2005). Развитие науки и технологии ведет к изменениям не только в институциональном и практическом смысле, но и к снижению интереса к религиозным обычаям (Bruce, 2002). Важен и момент снижения значимости религии для индивида. В своих ранних теориях о секуляризации теоретик П.Л. Бергер отмечает, что процесс секуляризации представляет собой не только общественно-объективную, но и индивидуально-субъективную категорию. Становится все больше людей, сознание которых не определяется больше религиозными интерпретациями. Распространение модернизации становится глобальным процессом, и секуляризация угрожает и нехристианской части мира (Berger, 1990).

2. Однако в социологии религии существуют и иные мнения, которые относятся, в частности, к критике одномерного понимания секуляризации. Здесь выделяется теоретик Дэвид Мартин, который подчеркивает, что секуляризация является продуктом марксистско-рационалистической ориентации, указывая, что это некогерентное понятие (Martin, 1994).

3. Для теоретика Томаса Лукмана секуляризация – это миф или фикция. Этот автор выражает сомнения по поводу теории секуляризации, а его скептицизм связан с тем, что использование понятия «секуляризация» влечет за собой и своеобразный вид греха. Для этого автора секуляризация не что иное, как миф и, не взирая на то, что ему предшествовало, этот миф, как, впрочем, и все остальные, вытекает из необходимости той или иной эпохи объяснить саму себя. (Lukman, 1994).

Анализируя религиозную ситуацию в Европе, Грейс Дейви подчеркивает, что Западную Европу характеризует скорее нецерковность, чем секуляризация (Davie, 1990; 2005). Упадок церковной религиозности (особенно у верующих-протестантов) не означает одновременно и эрозию религиозности. Такой вид религиозности автор назвала «вера без принадлежности», в значении веры без принадлежности церкви как институту. Весьма любопытна теория Эрви Лежер (Hervieu-Leger), которая рассматривает религию с точки зрения «цепи воспоминаний» в контексте отличия традиционных обществ от современных. Она считает, что современные общества менее религиозны не из-за влияния рационализации, а потому что не в состоянии сохранить воспоминание, находящееся в центре религиозного бытия. Это, таким образом, общества амнезии (по: Davie, 2005). Роберто Циприани (Cipriani, 1989) рассматривает понятие

«диффузной религии» в контексте антисекуляристической парадигмы. Здесь речь идет, в сущности, о том, что граждане не полностью подчиняются церковной иерархии, но и не отвергают основные постулаты, касающиеся религиозной системы ценностей.

Секуляризация и десекуляризация в Черногории – хронологический обзор

Религия и религиозность черногорцев были на низком уровне до религиозной реформы, относившейся к церковно-обрядовой практике, которую провел князь Данило в 1852 году. До князя Данилы в Черногории была так наз. *черногорская теократия*, где владыка был и духовным и светским правителем. Когда князь Данило пришел к власти, Черногория стала княжеством, духовная власть отделяется от светской, а церковь – от государства. Поэтому Черногория впервые номинально становится секулярным государством. Вплоть до 1918 года, т.е. до восстановления Печской патриархии, главу церкви назначал светский правитель. До Второй мировой войны СПЦ имела в этой республике привилегированное положение.

Во время Второй мировой войны, а особенно в послевоенный период, в период социализма, когда атеизм был социально желательным поведением, все религии, а особенно СПЦ, сталкивались с большими трудностями. Короче говоря, происходит маргинализация церкви, особенно там, где преобладает православие, точнее, в Сербии и Черногории. Форсируется особый социально-политический климат, основанный на идеологии антиклерикализма. Атеистическое мировоззрение становится преобладающим, причем религия и религиозные символы вытесняются в частную жизнь, и в значительной мере становятся субсидиарной частью общественной жизни. Весьма незавидное положение СПЦ в этот период объясняется не только антагонизмом двух противостоящих систем, но и политикой. Речь идет о том, что СПЦ была не только религиозным, но и национальным институтом, что влекло за собой большую враждебность режима по отношению к православию (Vlagojević, 2005). Этому, конечно же, способствовали и внутренние слабости СПЦ, выражавшиеся во внутренних расколах (Vukomanović, 2001). Такое положение сохранялось вплоть до конца 80-х годов, когда происходит десекуляризация (деатеизация) общества и ревитализация религии.

Ревитализация религии охватывает в первую очередь молодежную популяцию, тогда как в старших поколениях этот процесс шел значительно медленнее. Ревитализация религии среди населения больше всего отразилась на все большем посещении церквей и храмов и особенно выразилась в оживлении отдельных обрядов традиционной религиозной практики, таких как крещение, празднование церковных праздников, Крестная Слава и т.д. И внутри самой организации церкви происходят значительные изменения. Восстанавливаются старые и строятся новые храмы, духовенство получает образование, так что сегодня в этой республике почти в каждом приходе есть свой приходской священник, окончивший теологический факультет. Возвращается традиционный вид миссионерства, в соответствии с которым приходской священник должен, по крайней мере, раз в год посетить каждое домохозяйство в своем приходе. Часть духовенства проявляет интерес и к медиатизации путем Интернета как современному способу миссионерства, который, однако, больше распространен в римско-католической церкви.

Методологические замечания

Основной задачей данной работы является социологический анализ религиозности молодежи двух христианских конфессий. Исследование было проведено по стратифицированной выборке из 375 респондентов, методом анкетного опроса закрытого типа в период с марта по август 2010 года. Опрос проводился среди молодежи в воз-

расте с 16 до 27 лет на территории Черногории, которая в связи с исследованием подразделялась на следующие регионы: север (Биело-Поле, Плевля), центральная часть (Никшич, Подгорица и Цетине), юг (Херцег-Нови, Тиват и Бар). В двухступенчатой выборке мы сначала выбирали муниципалитеты (города и села), а затем – каждый второй дом (здание) и каждое третье домохозяйство.

Среди социологов религии нет консенсуса о том, какие критерии следует учитывать при оценке религиозности населения. Некоторые теоретики (французская школа Г. Ле Бра) считают главным религиозную практику, а другие выделяют религиозную самоидентификацию респондентов (Лебедев, 2012). Авторы данной работы во многом согласны с мнением И.Н. Яблокова, который под религиозностью понимает «качество индивида и группы, выражающееся в совокупности религиозных свойств сознания, поведения, отношений» (Яблоков, 1998). По этой причине было решено использовать различные показатели религиозности по принципу их взаимодополнения.

Мы выдвинули три основные гипотезы. Насколько нам известно, это первая научная работа, в которой рассматривается религиозность населения Черногории, в частности, религиозность молодежи в Черногории.

Н1: Мы ожидаем высокую степень религиозности среди молодежи Черногории на основании индикаторов религиозной самоидентификации и веры в основные религиозные догмы.

Н2: Мы ожидаем высокую степень религиозности среди молодежи Черногории на основании индикаторов, которые касаются традиционной религиозной практики, таких как „крещение“.

Н3: Мы ожидаем незначительную эрозию уровня религиозности, если будут учитываться индикаторы актуальной религиозной практики (посещение литургии, соответственно, мессы).

Конфессиональная и религиозная самоидентификация как индикатор религиозности

Конфессиональная самоидентификация в эмпирических исследованиях часто принимается за один из индикаторов религиозности, но необходимо иметь в виду, что речь идет о недостаточно релевантном факторе, который относится к таким показателям религиозности, на основании которых невозможно достаточно надежно и точно определить уровень или степень религиозности какого-либо общества или личности. В эмпирических данных часто бывает высокий процент тех, кто готов к обычной самоидентификации как «верующего», но процент религиозных существенно уменьшается, когда учитываются показатели, относящиеся к вере в Бога, загробную жизнь, религиозное поведение. Конфессиональная самоидентификация, как так называемая «культурная религиозность», в Черногории в большей мере связана с принадлежностью к нации, семейной традиции, вере отцов, а не с индивидуальной религиозностью.

Таблица 1. Конфессиональная самоидентификация респондентов (в %)

Вероисповедание	Год переписи населения	
Православные	Католики	
45,84	4,81	1953
69,12	4,41	1991
74,23	3,54	2003
72,07	3,44	2011

Первое, что можно заметить, – это влияние атеизации на конфессиональное самоопределение в 50-е годы прошлого века; затем, с начала 1990-х гг. – рост числа граждан, которые идентифицируют себя с православием, тогда как в последнее десятилетие заметна своеобразная стабилизация религиозности на основе конфессиональной самоидентификации.

Индикатор самооценки религиозности в качестве основания для констатации последней в науке считается не только недостаточным, но и обобщенным показателем религиозности. Но самооценка религиозности, во всяком случае, более надежный показатель, чем конфессиональная самоидентификация, поскольку респондент прямо высказывается о том, религиозен он или нет.

Таблица 2. Самооценка религиозности респондентов (в %)

Суждения	Вероисповедание	Православные	Католики
Я верующий и принимаю все, чему учит моя религия		58,4	58,4
Я религиозен/а, но не принимаю все, чему учит моя религия		23,0	22,8
Я не могу точно сказать, верю я или не верю		9,3	8,7
Я к религии равнодушен/а		2,7	4,7
Я не религиозен/а, но не имею ничего против религии		6,2	5,4
Я не религиозен/а и против религии		0,4	0,0

Если сравнить уровень религиозности на основании индикаторов религиозной самоидентификации в религиозных группах, то мы заметим, что существенного различия между сегментами пересекающихся переменных нет. Интересно, что число убежденных верующих одинаково в православной и римско-католической конфессиях. В ответе «Я религиозен(-на), но не принимаю все, чему учит моя религия» число православных и римо-католиков тоже почти одинаково, около 23,0%.

Религиозность на основании веры в религиозные догмы

Вера в Бога и в религиозные догматы о Боге является основным элементом религиозного сознания в обеих конфессиях в Черногории. Некоторые другие индикаторы религиозности могут вызвать разногласия, чего нельзя сказать об индикаторе, относящемся к вере в Бога. Невозможно представить себе религиозность индивида или группы без веры в Бога как творца неба и земли.

Интеллектуальное измерение религиозности выражается в религиозных верованиях или в вере в религиозные догмы. Если посещать церковь, совершать религиозные обряды, но не верить в догматические постулаты о Боге, то это вера без содержания и смысла. Возможен и обратный случай: верить в Бога, но не переступать порог церкви, что опять же есть субъективное проявление веры, которое трудно проверить с помощью социологических методов. Поэтому теоретик Корнел недалек от истины, когда говорит, что «вера, также как и язык, и социальный и индивидуальный феномен» (Kornel, 2002:122).

По данным социологических исследований, вера в Иисуса Христа является одним из самых распространенных верований, по сравнению с любыми другими догматическими постулатами. Это можно объяснить значимостью личности Христа в христианстве и для христианства, а также тем, что историческое существование Христа менее других религиозных представлений противоречит рациональному мировоззрению¹. Многочисленные научные исследования подтверждают существование Иисуса

¹ С историческим научным взглядом на развитие христианства и Иисуса как исторической личности весьма аргументировано знакомит нас Милан Вукоманович в книге: Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista (2003).

Христа, так что оно является серьезной научной гипотезой (Vukomanović, 2003). Вера в загробную жизнь, т.е. в жизнь после биологической смерти, является одним из главных догматов христианства. Но это положение присутствует и в остальных монотеистических религиях, например, в иудаизме и исламе, а также во многих языческих верованиях. Этот постулат является важнейшим столпом религии, так как решение духовных и душевных коллизий она нашла в идее вечной жизни, придавая ей тем самым ключевой смысл и значение.

Таблица 3. Догматический индикатор религиозности респондентов (в %)

Суждения	Вероисповедание	Православные	Католики
Совершенно согласен, что нужно верить в Бога		65,5	69,1
Верит в богосыновство Христа		82,7	87,2
Верит в загробную жизнь		33,2	45,6

Показатели, касающиеся веры респондентов в Бога и Христа, почти одинаковы в двух религиозных группах. Различия проявляются, когда речь идет о вере в загробную жизнь: здесь положительный ответ дают больше респондентов римско-католического вероисповедания.

Религиозность и традиционная религиозная практика

Многочисленные исследования на территориях, где доминирует православие (Vlagojević, 1995), показывают, что к ревитализации религии привело именно соблюдение обрядов и религиозной практики. Можно сказать, что религиозная практика традиционного характера по сравнению с актуальной религиозной практикой (посещение церкви, богослужений и т.д.) успешнее всего сопротивлялась атеистической идеологии на территории, где проводилось исследование. В этом смысле мы ожидаем, что участие в обрядах традиционного характера будет принимать значительно больше половины опрошенных. Обряды традиционного характера, такие как празднование Крестной Славы, церковное венчание, крещение и т.д., показывают традиционную связь людей с религией и церковью.

Однако мы считаем, что необходимо иметь в виду своеобразную амбивалентность, когда речь идет об оценке религиозности на основании этих индикаторов. Точнее сказать, трудно определить, является ли участие респондента в традиционных обрядах проявлением глубокой религиозности – духовности, или же речь идет о соблюдении обычаев как о своего рода конформизме (социально желательном поведении). Но, во всяком случае, соблюдение этих обрядов для социолога – релевантный показатель религиозности, который по массовости граничит с индикаторами религиозной самоидентификации и догматической веры в Бога.

Таблица 4. Традиционная культовая практика респондентов (в %)

Суждения	Вероисповедание	Православные	Католики
Респонденты, которые крещены		68,6	94,0
Считают, что детей нужно крестить		85,0	88,6
Считают, что нужно праздновать религиозные праздники – Крестную Славу		92,5	89,9
Считают, что нужно венчаться в церкви		70,3	78,5

Актуальная религиозная практика

Актуальная связь с религией и церковью относится к той религиозной практике, которая принадлежит к группе нетрадиционного характера, так что ее можно охарактеризовать как религиозные или церковные непрофанные обряды. Мы уже подчеркивали, что процесс секуляризации во многом отразился как раз на этой части религиозной практики и что оценка процесса ревитализации религии в значительной мере основана на возвращении религиозной практики актуального характера.

В качестве показателей объема и степени религиозности населения определенной территории социологи религии используют индикаторы, которые можно условно разделить на две группы: те, которые относятся к непосредственным обязанностям верующих (в нашем опросе такими индикаторами были: посещение церкви, посещение богослужений и исповедание) и те, которые отражают показатели набожности (в нашем опросе это соблюдение поста).

Таблица 5. Ингерентная религиозная практика респондентов (в %)

Вероисповедание	Православные	Католики
Актуальная религиозная практика		
Посещение церкви (по крайней мере один раз в месяц)	37,6	54,4
Регулярно посещает литургии – мессу	10,0	36,6
Регулярно соблюдает пост	28,7	31,4
Регулярно исповедуется	4,0	22,7

Путем анализа данных мы приходим к выводу, что, когда речь идет об опрошенных римско-католического вероисповедания, актуальная религиозная практика существенно отличается от традиционной. Если сравнивать с православными, то ясно, что респонденты римско-католического вероисповедания являются более ревностными и когда речь идет об ингерентной религиозной практике.

Заключение

Суммируя результаты исследования, можно отметить значительный уровень религиозности молодежи двух основных христианских конфессий в Черногории. Анализ индикатора конфессиональной самоидентификации указывает, что ревитализация религии – не только несомненный факт, но и свидетельство своеобразной стабилизации религиозности.

Значительным является процент религиозности опрошенных и на основании индикаторов религиозной самооценки, а также тех, кто согласен с утверждением, что нужно верить в Бога. Не менее часто фиксируется религиозность и на основании индикаторов традиционной религиозной практики (крещение, церковное венчание и т.д.). Здесь, однако, уже заметны первые различия между православными и римско-католическими верующими. Речь идет о том, что индикатор крещения указывает на большую религиозность представителей римо-католиков (94,0%:68,6%).

Несомненно, произошло повышение религиозности Черногорской молодежи, если судить и на основании индикаторов актуальной религиозной практики, но в значительно меньшей мере – по сравнению с остальными индикаторами. И на основании этих индикаторов ощутима разница в религиозности православных и римско-католических респондентов. Если религиозность оценивать на основании посещения церкви, то она выше у римо-католических респондентов (54,4%:37,6%). Исследование показывает, что у верующих обеих конфессий проявляется диссолюция в веровании в догмы, они предпочитают отдельные догматические постулаты, тогда как постулаты,

более близкие к эсхатологии (жизнь после смерти), отрицают, хотя и здесь римокатолические респонденты лидируют по сравнению с православными.

На основании изложенного можно сделать вывод, что религиозность молодежи республики Черногория в конце первого десятилетия XXI века в основном носит традиционный характер; при этом важной оговоркой является то, что религиозная практика не является ключевым компонентом религиозности.

Литература

Berger, L. Piter (1990): *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of religion*, New York: Anchor Books.

Blagojević, Mirko (1995): *Približavanje pravoslavlju*, Niš: JUNIR, Gradina.

Blagojević, Mirko (2005): *Religija i crkva u transformacijama društva*, Beograd: Filip Višnjić.

Bruce, Stive (2002): *God is Dead: Secularization in the West (Religion and Spirituality in the Modern World)*, Oxford, Blackwell Publishing.

Cipriani, Roberto (1989): «Diffused religion and New Values in Italy», в: Beckford, J.A., Luckman, T. (ed.) *The Changing Face of Religion*, London: Sage, S: 24-48.

Davie, Grace (1990): «Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?», *Social Compass*, 37 (4): 455-469.

Davie, Grace (2005): *Religija u suvremenoj Europi - mutacija sjećanja*, Zagreb: Golden marketing.

Kornel, Vinsent Dž. (2002): «Odnos vere i prakse u islamu», в: Espozito, Dž., *Oksfordska istorija islama*, Beograd, CLIO.

Lebedev, S. D. (2012): «Metodološki aspekti sociološke interpretacije fenomena religioznosti», Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Centar za religijske studije, Beograd, <http://instifdt.bg.ac.rs/crs/tekstovi/02religioznost/SergejLebedev.pdf>

Lukman, Tomas (1994): «Sekularizacija – nasleđe iz ranih dana sociologije», в *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Martin, Dejvid (1994): «Pitanje sekularizacije, perspektive i retrospektive», в: Đorđević, B. D. *Povratak svetog*, Niš: Gradina.

Синелина, Юлия, (2011) Циклы секуляризации в истории России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века), Lap Lambert Academic Publishing, Sarbrücken, С. 387.

Vukomanović, Milan (2001): *Sveto i mnoštvo - izazovi religijskog pluralizma*, Beograd: Čigoja štampa.

Vukomanović, Milan (2003): *Rano hrišćanstvo od Isusa do Hrista*, Beograd, Čigoja štampa.

Wilson, Brajan (2005): «Novi likovi hrišćanske zajednice», в: Makmaners, Dž., *Oksfordska istorija hrišćanstva*, Beograd: CLIO.

Wilson, Bryan (1966): *Religion in Secular Society: a Sociological Comment*, London C.A. Watts.

Яблоков, И. Н. (1998): *Религиоведение: учебное пособие и словарь-минимум по религиоведению / (Текст) / И. Н. Яблоков. – М.: Гардарика.*

Горюнов Д.В.
(Пермь, ПГАИК)

РЕЛИГИОЗНЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ ЦЕРКВИ «НОВОЕ ПОКОЛЕНИЕ» (ПЕРМЬ)

Аннотация: Проводится анализ общины церкви «Новое поколение» в г. Перми на основе эмпирических исследований. Рассматривается организационная структура церкви, анализируются религиозные и социальные установки религиозного объединения «Новое поколение». Например, отношения с органами власти, миссионерская и социально-гуманитарная деятельность.

Ключевые слова: Церковь «Новое поколение», религиозное сообщество, миссионерская деятельность, социальные и гуманитарные установки.

RELIGIOUS AND SOCIAL INSTALLATIONS NEW GENERATION CHURCHES (PERM)

Abstract: The analysis of a community of New Generation church in Perm on the basis of empirical researches is carried out. The organizational structure of church is considered, religious and social installations of the religious association «New Generation» are analyzed. For example, relations with authorities, missionary and social and humanitarian activity.

Keywords: «New Generation» Church, community, missionary activity, social and humanitarian activities.

Церковь «Новое поколение» (далее – ЦНП) г. Перми является составной частью движения харизматических ЦНП с базовой церковью в Риге (Латвия). Движение насчитывает более 200 церквей-представительств в 15 странах мира. Основателем, идеологом и старшим пастором движения является Алексей Ледяев. На сегодняшний день ЦНП представляет собой разветвлённую и активно действующую организацию. С января 2013 г. ЦНП предпринимает ряд вполне успешных шагов в организационном плане по размежеванию с А. Ледяевым. Но организационная самостоятельность ЦНП не отменяет самого главного, а именно идеологического влияния на все аспекты жизнедеятельности пермской общины со стороны базовой церкви, во главе которой по-прежнему стоит А. Ледяев.

В Перми ЦНП насчитывает около 150-200 последователей. Дата основания ЦНП – 2003 г. Община ЦНП официально зарегистрирована. Возглавляет ЦНП пастор Зотов Константин, который в 2000 г. присоединился к Церкви «Свет истины» и через определенный период времени перешел в «Новое поколение». В 2002 г. прошёл обучение в библейской школе «Нового поколения» в Тольятти, после чего стал пастором. На территории Пермского края насчитывается 10 общин ЦНП в городах: Горнозаводск, Лысьва, Добрянка, Углеуральский, Соликамск, Красновишерск и др. Общее число верующих в Прикамье составляет около 500 человек. По составу доминируют лица молодого и среднего возраста, экс-наркозависимые.

ЦНП активно занимается реабилитацией людей, находящихся в наркотической, алкогольной и других зависимостях, для этой цели в 2005 г. создан центр социальной реабилитации – автономная некоммерческая организация (АНО) «Независимость». На сегодняшний день открыто 4 центра социальной реабилитации наркозависимых в Пермском крае (Пермь, Добрянка, Лысьва, Ярино), в которых одновременно находится более 100 человек.

Структура ЦНП включает в себя следующие подразделения:

1. Структура прославления;
2. Социальная структура восстановления личности и общества;
3. Детское Служение;
4. Информационное служение;
5. Евангелизм;
6. Милосердие;
7. Молитвенное служение;
9. Молодежное служение;
10. Структура попечительства;
11. Служба порядка.

Выделим основные религиозные и социальные установки ЦНП.

Межконфессиональные отношения. В целом отмечается положительное отношение (хотя отношение носит чисто декларативный характер) к другим конфессиям со стороны ЦНП за исключением Русской православной церкви (далее – РПЦ). При этом проблема состоит в том, что протестантские деноминации относятся к «Новому поколению» несколько «прохладно». Это объясняется тем, что в протестантском мире весьма неоднозначное, даже негативное отношение к лидеру церкви «Новое поколение» Ледяеву А.С. Многие его идеи критикуются и не принимаются в протестантской среде. Тем более это критика усиливается со стороны РПЦ, которая считает «Новое поколение» «тоталитарной сектой». По этим причинам межконфессиональные отношения представляются весьма проблематичными и затруднительными.

В свою очередь, ЦНП очень настороженно относится к РПЦ. Обвинения сводятся к следующим положениям:

1. РПЦ пытается монополизировать и контролировать все религиозное пространство региона;

2. С подачи РПЦ развязывается агрессивная кампания борьбы с тоталитарными сектами и деструктивными культами, под которые попадают все протестантские организации;

3. Критикуют деятельность заместителя руководителя Миссионерского отдела Пермской епархии РПЦ Ошмарина Евгения, который с их слов провоцирует межконфессиональные конфликты и др.

Таким образом, община считает, что наиболее сложные межрелигиозные отношения складываются с РПЦ.

Миссионерская деятельность. Активно занимаются миссионерской деятельностью через знакомых, СМИ, раздачу листовок, проведение уличных акций евангелизации населения, а также за счет социально-гуманитарной деятельности. Чрезмерная миссионерская активность приводит к конфликтам с внешней средой, которая настороженно или агрессивно относится к подобным мероприятиям. Тем более ЦНП допускает прозелитизм, что только усиливает негативные выпады в адрес общины.

Отношения с органами власти. В целом прагматично относятся к органам власти. Последовательно отстаивают свои интересы. Если даже возникают определенные сложности во взаимоотношениях с властными структурами, то связывают это с отдельными некомпетентными чиновниками. Многие верующие активно следят за местными новостями, обновлениями в блоге губернатора Пермского края. Приветствуют участие верующих в политических выборах, не исключают того, что в будущем ЦНП попытается выдвинуть своего кандидата на тех или иных выборах местного значения и тем самым принять самое непосредственное участие в политической жизни региона.

Например, администратор ЦНП Огарышев С.И. со слов очевидцев неоднократно заявлял о своих амбициях стать мэром г. Перми (правда, документально невозможно подтвердить эти высказывания). Данная установка идет непосредственно от главного идеолога движения «Нового поколения» Алексея Ледяева с его идеей «Нового мирового порядка» (так называлась самая известная книга А. Ледяева, написанная в 2002 г.). Вторжение и экспансия, утверждение Царство Божьего – это главная стратегия «Нового мирового порядка». Причем, церковь «Новое поколение» в Риге занимает активную позицию в политической жизни Латвии, сотрудничая с латвийской Пер-

вой партией, что подтверждает данную стратегию. Идея «Нового мирового порядка» вызывает неоднозначную реакцию в христианском мире, что приводит к жесткой критике и размежеванию с движением «Нового поколения» даже «родственных» церквей (пятидесятников, харизматов).

Социально-гуманитарная деятельность. ЦНП активно участвует в социально-гуманитарной деятельности: занимается реабилитацией наркозависимых, помогает детским домам, оказывает помощь домам для престарелых людей, устраивает различные праздники для города. С этой целью ЦНП активно внедряется в различные государственные программы. Например, 12 марта 2013 года АНО «Независимость» подписала соглашение с Министерством социального развития Пермского края о предоставлении субсидии на сопровождение наркопотребителей, освобождающихся и освободившихся из мест лишения свободы. Эти 600 000 рублей выделены в рамках реализации долгосрочной программы «Противодействие наркомании и незаконному обороту наркотических средств, профилактика потребления психоактивных веществ на территории Пермского края». Кроме того, АНО «Независимость» выполняет государственный заказ на предоставление услуг временного приюта гражданам, находящимся в трудной жизненной ситуации в городах Краснокамск и Лысьва Пермского края.

ЦНП не разделяет социально-гуманитарную и миссионерскую деятельность. Поэтому, осуществляя работу с социально неблагополучными гражданами, данная деноминация целенаправленно вовлекает этих людей в религиозную жизнь. Таким образом, гуманитарная деятельность рассматривается как плацдарм для миссионерской работы, что существенно умаляет гуманистический потенциал подобной деятельности. Кроме того, неоднократно были зафиксированы случаи жестокого обращения с людьми, проходящими реабилитацию.

Культовые особенности. Отправление культа (служения) в ЦНП отличается своеобразной социально-психологической агрессивностью. Это проявляется на служениях в следующем: очень громкие восклицания, переходящие в продолжительные экстатические выкрики, нечленораздельное бормотание, неконтролируемые движения, значительные эмоциональные всплески большинства участников, чрезмерная громкость песнопений, оглушающие звуки музыкальных инструментов, агрессивная подача проповеди. Все это ведет к ослаблению рационального и критичного восприятия окружающей действительности, усилению внушаемости прихожан.

Таким образом, ЦНП выглядит несколько вызывающе на фоне других религиозных объединений г. Перми и Пермского края: наиболее политизирована, практикует прозелитизм, отмечается радикальный подход к миссионерской деятельности, а также неоднозначное восприятие в христианском мире. «Новое поколение» – это возможный очаг межконфессионального напряжения. Если община не избавится от наиболее одиозных установок, то в будущем это может создать дополнительные трудности и для самой церкви, и для межрелигиозного пространства города.

Перспективы роста исследуемой конфессии будут зависеть от ее активной миссионерской и социально-гуманитарной работы, что на данный момент находит подтверждение в ее практической деятельности. Например, прямым подтверждением активности является инициатива по строительству молитвенного здания в г. Перми, а в будущем, возможно, и в городах Пермского края. В настоящее время наблюдается явная динамика роста ЦНП.

Гулюк Л.А.
(Белгород, НИУ «БелГУ»)

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РЕГИОНАЛЬНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В ГАЗЕТЕ «БЕЛГОРОДСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ»¹

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению особенностей репрезентации религиозного сознания в православной газете «Белгородские епархиальные ведомости». Контент газеты помогает создать представление о церковно-государственных отношениях, взаимодействии церкви и общества.

Ключевые слова: православная журналистика, региональное религиозное сознание, образ.

Guluk L.A.

REPRESENTATION OF THE REGIONAL RELIGIOUSNESS IN THE «BELGORODSKIYE EPARKHIALNYE VEDOMOSTI»

Abstract: Article is devoted to representation of the religious consciousness in the orthodox newspaper «Belgorodskiye Eparkhialnye Vedomosti». The content of this newspaper gives information about the church and state relations, about the church and society interaction.

Keywords: orthodox journalism, regional religious consciousness, the image.

Религиозная ситуация есть совокупность изменяющихся структурных элементов религии. В их числе следует назвать отношение общества, групп и индивидуумов к религии, сила или слабость ее влияния на те или иные группы, характер межрелигиозного диалога, особенности государственно-конфессиональных отношений. Немаловажную роль начинает играть региональный фактор, который зачастую становится основой региональной религиозности. Представляется, что пространственно-временная схема региона образует пространственную форму региональной религиозности и может влиять на религиозное сознание его населения. Региональный фактор является фактом религиозной идентификации жителей региона, а конфессиональные региональные СМИ – активным выразителем общественной жизни, регулятором отношений в парадигме «церковь-общество-государство».

На сегодняшний день в общероссийских и региональных «светских» СМИ есть лишь единичные примеры представления православной тематики в виде отдельных телепрограмм, публикаций. Однако за последние несколько лет значительно увеличилось количество православных массмедиа: телеканалы («Спас», «Союз»), радиостанции («Град Петров», «Радонеж»), газеты и журналы (журналы «Миссионерское обозрение», «Фома», «Наследник», «Нескучный сад», «Славянка», «Вода живая», газеты «Вечный зов», «Семейная православная газета», «Православный крест» и т.д.), сайты («Православие.ru», «Православие и мир»).

По мнению З.Г. Большаковой, сейчас все СМИ, освещающие деятельность РПЦ, можно разделить на три категории, учитывая региональный и федеральный уровень: светская пресса, интересующаяся жизнью РПЦ, частные православные издания и собственные информационные ресурсы РПЦ, получившие гриф «Одобрено Синодаль-

¹ Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Министерства образования и науки РФ Белгородскому государственному национальному исследовательскому университету на 2013 год (номер проекта 6.1239.2011).

ным информационным отделом Русской православной церкви»¹. На данный момент существует около 150 православных СМИ с этим грифом.

Представляется, что основные задачи современных православных СМИ лежат в плоскости современной социальной журналистики и православного знания. На V международном фестивале православных СМИ «Вера и слово» (г. Москва, 2012 г.) были сформулированы ряд требований к православной журналистике. Патриарх Кирилл, взявший курс на более активное общение церкви со всеми слоями общества, сформулировал основную задачу православной журналистики: «Православные журналисты призваны ориентироваться не только на церковную аудиторию, но и свидетельствовать о нравственных ценностях на языке, понятном для светских людей и убедительном для них. Главный редактор православного СМИ должен ставить перед собой по-хорошему амбициозную задачу – сделать собственное СМИ по-настоящему массовым и выйти на широкую аудиторию»². Именно евангельская миссия, по мнению патриарха, должна стоять во главе угла православной журналистики. Причем под евангелизацией понимается, прежде всего, миссионерская деятельность, выраженная в «христианском свидетельстве миру», «миссии спасения человека», «служении Господу Спасителю»³. Отсюда круг компетенций православного журналиста рассматривается через призму христианских убеждений. Именно этим журналист православный отличается от любого другого журналиста. «Православная журналистика – это соединение профессионализма с верностью православной традиции, это способность представить информацию, дать оценку происходящим событиям с евангельских позиций»⁴.

Соответственно РПЦ придает первостепенное значение миссионерской деятельности СМИ (в ее широком понимании). На большую роль «вхождения» церкви в жизнь общества, происходящего благодаря СМИ, указал вслед за патриархом и митрополит Калужский и Боровский Климент: «Сейчас необходимо выработать новый язык и новые формы обращения к людям, новые формы миссии через СМИ, более влияющие на душу человека»⁵. Владимир Легойда дополнил основную миссию православных СМИ участием их в формировании общего информационного пространства: «Церковь – держатель общенациональной повестки дня. Православные СМИ должны демонстрировать высокую компетентность и культуру обсуждения... Важно разъяснение проблемы. Не крики, а обсуждение. Это повседневная работа православных СМИ»⁶.

В целом можно констатировать, что стратегия православных СМИ сегодня – это выражение стратегии церкви, проведение миссионерской деятельности в общенациональном контексте, развитие социального партнерства с российским государством и обществом, духовно-нравственное преображение последнего.

Особая роль отводится региональным православным СМИ, оказывающим большое влияние на религиозную жизнь общества, на функционирование и трансляцию православного дискурса в регионе. Любопытно с точки зрения обсуждаемой темы

¹ Большакова З. Г. Взаимодействие Русской православной церкви и СМИ на региональном и федеральном уровне // Медиаскоп. Электронный научный журнал факультета журналистики МГУ. - Выпуск №4 ,2011 // <http://www.mediascope.ru/node/967>.

² Выступление святейшего патриарха Кирилла на закрытии V международного фестиваля православных СМИ «Вера и слово» // <http://www.orthedu.ru/>

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Доклад митрополита Калужского и Боровского Климента // <http://www.ortho-media.ru/>

⁶ Легойда В.Р. Задача церкви в информационном пространстве – формировать собственную повестку дня // <http://pravera.ru>

рассмотрение контента православных изданий Белгородской области, дискурсивно обозначаемой как «Святое Белогорье». Корреляция региона со святостью географического места расположения, безусловно, является символическим моментом в формировании «региональной религиозности».

Православная журналистика Белгородской области представлена официальными информационными ресурсами епархии: газета «Белгородские епархиальные ведомости», журнал «Миссионерское обозрение», молодежный журнал «Новый ковчег», официальный сайт епархии www.belparh.ru, - а также приходскими изданиями: газета «Преображение» Спасо-Преображенского кафедрального собора, газета Старооскольского благочиния «Православное Осколье». Кроме того, под патронатом епархии выходят газета Православного Молодежного Миссионерского центра «Свет Христов», газета Православной Духовной семинарии «Семинарский вестник», журнал «Добродетель» Марфо-Мариинского сестричества милосердия. Отметим, что в религиозном массмедийном пространстве Белгородской области официально зарегистрированных изданий других конфессий не выявлено, что позволяет о православии говорить как о доминирующей, гомогенной религии региона.

«Белгородские епархиальные ведомости» – основной официальный печатный орган Белгородской и Старооскольской епархии, наиболее ярко отражающий ключевые смыслы религиозного сознания региона, социальную политику епархии. Изучение данного печатного издания позволит в полной мере составить впечатление об особенностях религиозности Белгородской области, сделать выводы о характере церковно-государственных отношений. Основная задача издания – распространение информации православного, духовно-нравственного содержания, а также официальной епархиальной информации РПЦ, новостей приходской жизни. Газета выходит ежемесячно, обращена в первую очередь к православным верующим. Подписку оформляют все приходы, монастыри и другие учреждения епархии, областные, городские, районные и сельские органы местного самоуправления, образования и культуры.

Проанализировав тематику издания за 2011–2012 гг., мы выяснили, что основная тема «Белгородских епархиальных ведомостей» (65%) – освещение официальной хроники событий епархии. Это проведение богослужений, религиозных праздников в различных районах области, информационное сопровождение восстановленных и построенных храмов, крестные ходы, обращения патриарха, митрополита, информирование о светских мероприятиях с участием митрополита, встреча с мирянами, проведение епархиальных собраний, указы епархии, выступление митрополита, документы. Материалы носят информационный отчетный характер.

Большинство публикаций блока церковных мероприятий – открытие или реставрация храмов – 22%. «Нужда в духовном окормлении и утешении»¹, – первостепенная идея увеличения храмов региона – одна из важных задач, озвученная патриархом Кириллом в докладе на Архиерейском Соборе. Храм традиционно ассоциируется со «знаком особого присутствия Бога» как «центра духовного притяжения»².

Причем сакральное место не ограничивается храмом – оно расширяется диапазоном «святых мест»: монастыри, лес с «живоносными источниками», место рождения епископа белгородского Иоасафа (Горленко). На локальном уровне они несут определенную эмоциональную и функциональную нагрузку, способствуют формированию и укреплению в сознании жителей региона святости Белогорья. Обращает на себя внимание идея слитности концепта «Святое Белогорье» с концептом «Святая

¹ «Белгородские епархиальные ведомости», № 9, 2011. С. 14.

² «Белгородские епархиальные ведомости», № 11-12, 2012. С. 5, 10.

Русь». Основная идея – православие, отождествляемое со «святостью», описывается как единственный путь к социальному благополучию страны.

Образ «Святого Белогорья» аккумулирует идеологию правительства области в формуле: «вера-державность-народ». Основываясь на проведенном контент-анализе публикаций «Белгородских епархиальных ведомостей», можно утверждать, что содержательные приоритеты напрямую связаны с нормативно-ценностными атрибутами государства: патриотизм, служение, целостность и солидарность между людьми. Дискурсные максимы Священного Писания, Отцов Церкви применяются в качестве основы для объяснения сути взаимоотношений между РПЦ, государством, человеком в современном социокультурном пространстве Белгородской области. Церковь предстает носителем ценностных основ и тысячелетнего нравственного идеала общества. В этой связи как пример нерационального феномена православное мировоззрение реализует вполне рациональные задачи, проявляющиеся в программном социальном служении церкви.

Отметим, что газета репрезентирует символический образ «Святого Белогорья» как место деяний святителя Иоасафа. Мифообраз святого Иоасафа выступает примером высокого духовного авторитета для паствы, для священнослужителей и символом региона. Особое значение святителя для земли подтверждается словами патриарха: «Когда мы приблизим Евангелие, когда приблизим образ Спасителя к жизни современного человека, тогда изменится сама жизнь. Я говорю об этом, вспоминая Святителя Иоасафа. Пусть он будет примером в том числе и для священнослужителей... подвиг святителя может помочь понять и определить верное соотношение между верой и делами»¹. Неслучайно около 5% всех материалов издания – о жизни, подвиге веры и благочестия святителя Иоасафа.

Складывается определенный образ медиатора, начиная с образа святителя Иоасафа, заканчивая воцерковленным человеком. Ценностная составляющая посредника – духовный лидер с набором нравственных ценностей (совестливость, доброта, справедливость), проповедник православия. Причем миссионерское служение в образе посредника-праведника активно и диалогично репрезентируется через систему аргументаций, отсылающей к святым писаниям, текстам апологетов церкви.

Утверждению истинности православной веры способствуют также ряд публикаций миссионерской направленности, которым отведено примерно 8% от общего числа. Сегодня миссионерская деятельность РПЦ включает в себя внутреннюю миссию, то есть работу по возвращению в церковную ограду людей, которые в результате гонений на церковь в XX веке оказались оторванными от отеческой веры и особенно тех чад церкви, которые подпали под влияние деструктивных культов и тоталитарных сект. Противостояние таким культам – одно из направлений миссионерской деятельности².

Можно выделить два способа ведения миссионерской деятельности на страницах газеты: участие мирян в миссионерской деятельности и отчет о «перевоспитании неверных». Отчеты носят пропагандистский характер, служат созданию положительного образа белгородской епархии как миссионерской. Адресатом подобного рода публикаций являются, скорее всего, официальные представители РПЦ. Так, в 9 номере 2011 года читаем в заметке о крещении пятидесятников в православной вере: «два месяца дискуссий, катехизаторских бесед, и как результат – возвращение на путь ис-

¹ «Белгородские епархиальные ведомости», № 9, 2011. С. 5.

² Концепция миссионерской деятельности РПЦ // <http://www.patriarchia.ru>

тинный»¹. Заметка – жанр, который вряд ли эффективно обосновывает такие важные процессы, как «возвращение» блудных детей. Заметка просто сообщает. Задачи же миссионерской деятельности раскрываются через разъяснение, побуждение, проповедование и главное – доказательство правдивости данных слов, отнюдь не противоречащих истинам веры.

Жанр житейской истории используется в качестве отражения активного участия мирян в миссионерской деятельности. В них артикулирован в доступной и наивной форме дискурсных клише опыт приобщения к православной вере в смоделированных самими же журналистами ситуациях повседневной жизни. Форма личного участия в передаче опыта, при котором сужается личное пространство, оказывается действенным способом осуществления общей стратегии убеждения через частную стратегию изменения картины мира читателя. Например, в дискуссиях, в споре с воображаемым представителем секты аргументировано, с определенной долей экспрессивности разрушаются заповеди иеговистов, пятидесятников. Наглядно воссоздаются типичные ситуации вербовки в секту, которые в дальнейшем подвергаются конструктивной критике.

В качестве примера можно привести публикацию «Неслучайная встреча», которая вышла в 3 номере за 2012 год. Реконструируется типичная ситуация подробного разговора, жарких дискуссий с попутчиками в поезде, где один из собеседников является свидетелем Иеговым. Автор материала, Марина Захарчук опровергает все тезисы иеговистов: «Во всем Евангелии много раз говорится именно о Царстве Небесном. Иеговисты же доказывают будущую вечную жизнь не на Небе, а на земле даже словами Иисуса Христа, обращенными к раскаявшемуся разбойнику «Ныне же будешь со мною в раю». При этом их доказательства звучит так: «В разговоре с одним человеком, умоляющем о надежде на будущее, Иисус Христос сказал о намерении Бога восстановить рай на Земле: «Будешь со мной в раю» (Лк. 23, 43). О том, что «один человек» – это умирающий на кресте разбойник, что сам Христос произносит эти слова в последние мгновенья Своей земной жизни и именно поэтому говорит раскаявшемуся злодею: «Ныне же будешь со Мною в раю» (слово «ныне» иеговисты опускают), – современные толкователи Библии молчат»². Кроме того, создает «неприглядный» образ иеговистов, основанный на личных впечатлениях. «Этой отчужденностью и бесцветностью лиц они сразу напомнили мне шпионские фильмы, непременно героями которых всегда были такие вот личности без лиц»³, – пишет автор.

Присутствие назидательности в подобных историях православных СМИ, направленных на проповедование и морализаторство, зачастую отталкивает от православных изданий искренне верующую часть общества.

Между тем православная миссия ставит перед собой еще другую задачу – «научение вероучительным истинам, восприятие христианского образа жизни, передачу опыта Богообщения посредством личного участия человека в таинственной жизни евхаристической общины»⁴. Вопросам катехизации, разъяснения церковных таинств посвящено 6% публикаций, носящих просветительский характер: растолковывается порядок поклонов, подготовка к причастию, крещению, имянаречению. Данные объяснения вписаны в сферу основных задач РПЦ – выработать принципы катехизации, не упуская ценного из святоотеческого огласительного наследия.

¹ «Белгородские епархиальные ведомости», № 9, 2011. С. 11.

² Белгородские епархиальные ведомости», № 3, 2012. С. 14.

³ Белгородские епархиальные ведомости», № 3, 2012. С. 13.

⁴ Концепция миссионерской деятельности РПЦ // <http://www.patriarchia.ru/>

Концепция миссионерской деятельности Белгородской епархии, имеющая давний опыт православного свидетельства, в «Епархиальных ведомостях» связана также с созданием образа «церковь – друг и помощник страждущего». Церковное социальное служение представлено в следующих тематических блоках: обозначение программ помощи населению по социальному контакту, о создании Епархиального центра защиты жизни, помощь специализированному дому ребенка, помощь священства населению в житейских проблемах и церковной жизни¹. Однако репрезентация данного образа носит односторонний характер: пишут о выдающемся, благостном, положительном, а о проблемах и конфликтах в лучшем случае упоминают, если высказана официальная точка зрения. Так, 2% публикаций издания отведено обсуждению известных общественности социальных проблем: улучшение демографической ситуации в регионе, проблема сиротства. Причем журналисты «Белгородских епархиальных ведомостей» избегают постановки острых проблем духовно-нравственного порядка. В данном случае политика редакции поддерживает распространённое в подобных типах изданий восприятие критики с негативным окрасом, разрушающей положительный имидж региона, деятельности епархии.

Одно из ключевых направлений деятельности редакции газеты – активное участие церкви в жизни общества: практически каждое мероприятие (начало учебного года, открытие выставки, культурного центра и т.д.) проходит при поддержке митрополита. Показателен визуальный ряд, сопровождающий подобные публикации: предлагаются панорамные фотосъёмки, фиксирующие большое количество верующих. Солидарность, всеобщее объединение белгородцев – основной посыл фоторабот. Именно таким образом регламентируется один из концептов православия – соборность, соединённый с общегосударственной риторикой о национальном единении российского народа.

Идея единства народа, верности Отечеству является лейтмотивом многих публикаций. Соединение патриотического и религиозного дискурсов наглядно представлено в публикации «Глава митрополии благословил бойцов Белгородского ОМОНа»². В речи митрополита подчеркивается смелость, мужество, отвага, стойкость и любовь к близким, родственникам, друзьям и своему Отечеству. Патриотические чувства приравниваются к религиозным и наоборот.

На фоне исторических текстов, составляющих около 7%, концептуальная установка «православие-национальное единство-патриотизм» выглядит еще более пафосной. Историческое служит подтверждением действенной силы и негибкости церкви в условиях «кровавых гонений». «В покаянии, вере, в очищении да обновится Русская земля, и да восстанет Святая Русь», – читаем в 6 номере от 2012 года. Введение данного рода информации необходимо для закрепления в сознании постулата о православной церкви как о единственной силе, способной объединить народ, способной выступить гарантом сохранения и укрепления нации. Однако в XXI веке этот анахронический дискурс не столько вдохновляет, сколько пугает.

Идея корреляции сильной веры и православного, молитвенного образа жизни – один из ключевых образов православного медиадискурса региона. Православная молитвенная этика раскрывается в идее, что «верующим человек становится не потому, что взял для себя что-то, создал в голове какую-то философскую конструкцию; вера определяется реальным опытом человека, каждый верующий знает, что молитва – это сила»¹. Центральный тезис – молитва Божья нужна в качестве помощи, чтобы урав-

¹ «Белгородские епархиальные ведомости», № 11-12, 2012.

² «Белгородские епархиальные ведомости», № 11-12, 2012. С. 6.

¹ «Белгородские епархиальные ведомости» № 9, 2011. С. 5.

новесить состояние человека в череде стрессов. Через молитву формируется ценностное отношение к жизни человека, «благословенного на всякое доброе дело». Озвучивается один из смысловых постулатов жизни современного человека – человек нуждается в молитве, может быть, сильнее, чем предшествующие поколения. Он нуждается в молитве именно потому, что «ни с чем не сравнимое бурное развитие жизни оказывает на человеческую личность огромное разрушительное воздействие. Мы знаем, что человеческая психика, человеческий организм не справляется с современными перегрузками, и множество пороков, которые возникают в личной и общественной жизни, является результатом тех болезней, что приносит сей век»¹. Однако концептуальных обоснований подобного рода воздействий не представлено.

В каждом номере представлен обывательский – читательский дискурс: эмоциональные отзывы, письма, впечатления мирян о приходской жизни, вопросно-ответные формы (5%). Именно через наглядный чувственно-практический опыт данных материалов авторы издания обращаются к читателям.

Все тексты литературные, написаны эмоционально, что, безусловно, оживляют официальный тон издания. Журналист предстает как человек верующий, который ведет личную беседу с читателем, может помочь советом и свидетельством в силу опыта церковной жизни, знаний о церкви. Его от журналистского медиа-дискурса отличает искренность и отсутствие морализаторства, которое недопустимо для православного мировоззрения. Найти такую искренность и текстуально зафиксировать – важно для СМИ, а тем более для православного.

Такого рода диалогические формы мы встретили в материалах, посвященных нравственным вопросам, в рассуждениях о духовных явлениях (милосердие, терпение). Объединяясь с читателем, воспроизводя его предполагаемые рассуждения и ощущения, а главное, отображая его вопросы в трудной ситуации, автор выявляет предполагаемые и стереотипные пресуппозиции и ясно формулирует вопросы, вытекающие из базовых представлений гипотетического читателя. Это оказывается важным, потому что далеко не каждый читатель может сам ясно выразить свое сомнение в виде вопроса. На лексическом уровне это проявляется в наличии представлений о том, что жизнь держится на тех, кто не озлобился, а создал свой надежный, теплый мир; кто смиренно переносит все тяготы, тому воздастся. Жизненный путь человека воспринимается через определенные мировоззренческие установки: ни при каких обстоятельствах не терять веры и надежды², «служите Господу со страхом и радуйтесь (пред Ним) с трепетом», с благословенными детьми будет благословенна вся Россия, «вся жизнь человека не бывает простым чудом»³.

В итоге контент газеты «Белгородские епархиальные ведомости» строится вокруг ценностей православного мироощущения: веротерпимости, милосердия, доброты, сострадания, приоритета духовного над материальным, – способствующих формированию образа «Святого Белогорья». Кроме того, газета занимает важное место в постановке ряда вопросов общенациональной, государственной важности: транслирует и оформляет максимы преобладающей региональной религиозности Белгородской области, выполняет информационную, интегративную, имиджевую функции. В меньшей степени издание уделяет внимание духовно-нравственному воспитанию общества, социальному служению – главному постулату социальной концепции РПЦ.

¹ «Белгородские епархиальные ведомости», № 9, 2011. С. 3.

² «Белгородские епархиальные ведомости», № 11-12, 2012. С. 18-19.

³ «Белгородские епархиальные ведомости», № 11-12, 2012. С. 25.

Жемчураева С.Ш.
(Грозный, Комплексный НИИ РАН им. Х.И. Ибрагимова)

РЕЛИГИЯ И ЭТНИЧНОСТЬ КАК ЗНАЧИМЫЕ КОМПОНЕНТЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Аннотация: В данной статье предпринята попытка анализа этноконфессиональной идентичности современных чеченцев. В работе приводятся результаты эмпирического социологического исследования, посвященного изучению многоуровневой идентичности чеченской молодежи.

Ключевые слова: Чеченцы, ислам, религия, идентичность, этничность.

Zhemchuraeva S.Sh.
(Grozny, Complex research Russian Academy of Sciences institute of H.I. Ibragimov)

RELIGION AND ETHNICITY AS SIGNIFICANT COMPONENTS OF IDENTITY OF CHECHENS (ON MATERIALS OF SOCIOLOGICAL RESEARCH)

Abstract: In this article attempt of the analysis of ethnoconfessional identity of modern Chechens is made. Results of the empirical sociological research devoted to studying of multilevel identity to the Chechen youth are given in work.

Keywords: Chechens, Islam, religion, identity, ethnicity.

Чеченская культура формировалась как часть кавказской культуры. В этой связи возможно рассмотрение феномена так называемой «кавказской идентичности». Особенно актуальным ее изучение становится в набирающем силу процессе глобализации. Этническая идентичность, по мнению многих ученых, – особая характеристика субъективности, состоящая в ощущении, переживании индивидом своей принадлежности к определенной группе или общности людей через осознание себя частью общей материальной и духовной культуры, языка, ценностей, традиций, обычаев, исторического прошлого, территории расселения, этнонима и религии.

Чеченская идентичность, являясь частью кавказской идентичности, имеет свои особенности, которые формировались столетиями. Данная идентичность не является раз и навсегда данным и неизменным социальным феноменом. В условиях социальных трансформаций она претерпевает заметное изменение, в силу чего актуализируются одни его содержательные компоненты, а другие остаются социально нейтральными.

Особую роль в культуре чеченцев играет религия (суннитский ислам суфийского течения), которая как специфическая форма сознания имеет свои законы, например, в исламе верующий должен «стремиться к уникальности собственной личности»¹, к самосовершенствованию. У мусульман есть и другие морально-этические обязанности мусульман: уважение жизни человека; верность и порядочность; доброта и преданная благодарность родителям; помощь сородичам, соплеменникам и единоверцам в их нуждах; великодушие к зависимым от тебя². Для простого верующего не важно, от-

¹ Бухараев Р. Дорога Бог знает куда (Великий джихад). СПб., 1999. С. 249-250.

² Татунц С.А. Уроки М.М. Ковалевского и Российский Кавказ. Вест. Моск. Ун-та. Сер.18. Социология и политология. 2001. №2. С. 47.

куда и как религия пришла в его среду и к нему лично – важно, что вышеперечисленные нормы отвечают его нуждам и чаяниям, отражают его мировоззрение, мироощущение и миропонимание.

Основателем суфийского братства зикристов, общепризнанным во всем исламском мире чеченским святым-суфием XIX века является шейх Кунта-Хаджи, родившийся в горном ауле Исти-Су (Мелча-Хи). Кунта-Хаджи пришел в наиболее драматический час своего народа и действительно спас его дух не только от существовавших, но и от ожидавших его позже невероятных бед¹. По мнению В.Х. Акаева, «суфийский тарикат способствовал распространению и укреплению ислама на Северном Кавказе в 19 веке, когда многие представители официального ислама перестали соблюдать нормы Корана и шариата, стали попирали права бедных в угоду местным эксплуататорам и царским чиновникам... Зикризм, будучи социальным движением и формой религиозной мысли, возник в конце Кавказской войны... Кунта-Хаджи появился на политической арене Чечни, когда уставший от непрерывной войны с царизмом народ нуждался в мирной передышке. Проповеди Кунта-Хаджи о мире, братстве, поддержке обездоленных, сирот соответствовали общему настроению, душевному состоянию народа. Главными в его проповедях были идеи непротравления злу насилием, отказа от военных действий против царизма, значительно превосходившего горцев по своей военной мощи, а также призывы к смирению»².

В одной из проповедей Кунта-Хаджи Кишиев, по утверждению его мюридов, произнес: «Братья! Нас из-за восстаний становится все меньше и меньше. Дальнейшее сопротивление властям Богу не угодно! И если скажут, чтобы вы шли в церкви, идите, ибо они только строения, а мы в душе – мусульмане. Если вас заставят носить кресты, так это только железки, – носите их, оставаясь в душе магометанами. Но если ваших женщин будут унижать и насиловать, запрещать язык, культуру и обычаи, подымайтесь и бейтесь до смерти, до последнего! Свобода и честь народа – это его язык, обычаи и культура, прощение друг другу обид и оскорблений, помощь вдовам и сиротам, разделение друг с другом последнего куска хлеба»³. Эта глубоко осмысленная речь Кунта-Хаджи выражала моральное, духовное состояние и социальное положение чеченцев, потерпевших поражение в Кавказской войне в 1859 году. В проповеди шейха просматривается обеспокоенность судьбой своего народа. Кунта-Хаджи предлагает смириться с поражением, выполнять требования царской власти. Но он одновременно полагает предел смирению⁴.

В 2012 году сотрудниками Комплексного научно-исследовательского института РАН им. Х.И. Ибрагимова (Грозный) было проведено социологическое исследование, направленное на изучение многоуровневой идентичности современной чеченской молодежи. Методом стандартизированного интервью опрошено 750 респондентов-студентов трех государственных вузов Чеченской Республики (Грозненский государственный нефтяной технический университет, Чеченский государственный университет, Чеченский государственный педагогический институт). Выборка квотная, с вероятностным отбором респондентов, репрезентирующая социально-возрастную группу по полу (мужской/женский), возрасту (16-25/26-30/31-35), образованию (гуманитар-

¹ Магомедов Р. Великий чеченец – эвлия Кунта-Хаджи Кишиев // Журнал Нана. 2004. № 6-7. С. 4-9.

² <http://www.chechnya.ru> (дата обращения 14.05.2013).

³ Акаев В.Х. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 1995. №2. С. 27.

⁴ Акаев В.Х. Указ. соч. С. 29.

ный/технический/естественнонаучный профиль) и курсам обучения (1/2/3/4/5). Ошибка выборки составляет 2%. Анкета включала в себя 25 вопросов, из которых 4 открытых.

Наряду с другими вопросами, сформулированными в анкете, для получения развернутой картины социокультурных идентичностей студенческой молодежи ЧР респондентам был предложен вопрос: «Укажите, пожалуйста, степень важности перечисленных ниже определений». В качестве вариантов ответа были предложены наиболее значимые социокультурные идентичности вариантами ответов: это очень важно для меня, это важно для меня, это мало важно для меня, это совсем не важно для меня, затрудняюсь ответить. Распределение ответов на этот вопрос выглядит следующим образом.

Таблица. Значимость основных социокультурных идентичностей для студентов чеченских вузов (в % от числа опрошенных по каждому виду идентичности)

Я – гражданин России	5,3%
Я – житель Северного Кавказа	9,1%
Я – представитель своей республики	13,2%
Я – представитель своего этноса	16,8%
Я – представитель своей религии	21,4%
Я – представитель своего тайпа	12,8%
Я – член своей семьи	21,4%
Итого	100,0%

Практически равными по степени значимости для респондентов оказались конфессиональная и семейная идентичности (21,4% и 21,3% соответственно). Существенной для студентов является и национальная (этническая) идентичность: как важную ее определили 16,8% респондентов. Второстепенное значение для студентов чеченских ВУЗов имеют такие идентичности, как «житель своей республики» (13,2%), «представитель своего тайпа» (12,8%), «житель Северного Кавказа» (9,1%) и на последнем месте по степени значимости «гражданин России» (5,3%). Результаты исследования, бесспорно, свидетельствуют о преемственности поколений и роли семьи в конструировании религиозной идентичности студенческой молодежи ЧР. Этническая идентичность находится в тесном взаимодействии с конфессиональной идентичностью, которая превращается в «одну из многочисленных и часто противоречащих друг другу идентичностей, легко уживающейся – именно в силу своей виртуальности – в отдельно взятом человеке»¹.

В качестве перекрестного вопроса для подтверждения названных наиболее существенных идентичностей, студентам было предложено указать, в каком статусе им легче себя чувствовать и осознавать.

¹ Байдаров Е. Оставаясь источником духовности и нравственности для многих людей, религия является инструментом регуляции глобальных тенденций мирового развития // <http://www.inform.kz/eng/article/2464478> (дата обращения 25.06.2013).

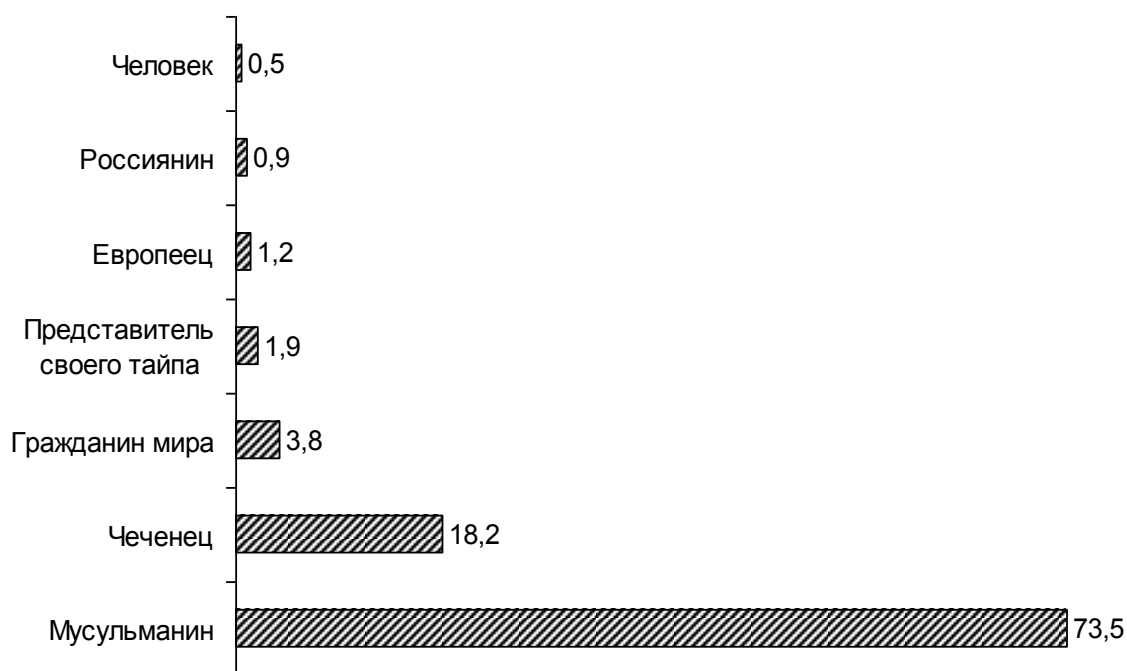


График. Наиболее комфортный статус (в % от числа опрошенных)

Несомненно, конфессиональная принадлежность молодых людей является важнейшим компонентом, ядром их идентичности (этот вариант ответа выбрали 73,5% респондентов). 18,2% опрошенных наиболее комфортным для себя считают отождествление себя с чеченским этносом. Статус космополита – гражданина мира является привлекательным для 3,8% студентов. Только 14-ти молодым людям легче осознавать себя представителем своего тайпа. Европейцами себя чувствуют 9 человек, россиянами 7 студентов и 4 респондента отметили, что статус «человек» является для них более подходящим.

Ценностная шкала молодых чеченцев, согласно данных опроса, представляет собой следующую иерархическую структуру:

1. *религия (15,3%)*
2. *семья (15,0%)*
3. *честь и достоинство (10,6%)*
4. *здоровье (10,3%)*
5. *добродота, терпение (10,2%)*
6. *дружба (8,5%)*
7. *интеллект, образование (6,4%)*
8. *родина (5,6%)*
9. *скромность, совесть (5,5%)*
10. *самостоятельность, независимость (4,0%)*
11. *деньги (2,2%)*
12. *красота (1,9%)*
13. *власть (1,0%)*
14. *умение жить красиво (роскошно) (1,4%)*
15. *свобода, раскрепощенность (1,3%)*
16. *природа (0,8%)*

Результаты проведенного исследования позволяют предположить, что этничность и религиозность для чеченцев являются тесно взаимосвязанными, взаимодей-

полняющими, неотделимыми составляющими идентичности. Чеченская идентичность сегодня немислима вне контекста исламской традиции. Обращение к фундаментальным духовным ценностям чеченского народа, сложившимся столетиями, может способствовать укреплению межнационального единства, и сохранению этноконфессиональной идентичности чеченцев. Даже в условиях глобального мира можно сохранять национальную самобытность. Чеченцы должны стремиться к взаимообогащающему культурному сосуществованию с представителями других этносов и конфессий.

*Кублицкая Е.А.
(Москва, ИСПИ РАН)*

СПЕЦИФИКА МЕЖЭТНИЧЕСКОГО И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В РЕГИОНАХ РФ (СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ МОНИТОРИНГ)

Введение

Как констатируют социологические исследования, проводимые сотрудниками ИСПИ РАН, исторически традиционные связи конфессий с определенной нацией, этносом продолжают оставаться тесными, несмотря на то, что в настоящее время религиозные верования не в полной мере определяются национальной принадлежностью и очертить географические границы распространения в России той или иной веры затруднительно. Тем не менее, с нашей точки зрения, **необходимо продолжать изучение религиозных процессов в контексте этнических.**

Логика развития любого **этноконфессионального конфликта**: бурный расцвет религиозной жизни, сопровождаемый одновременно общественно-национальными движениями, способствует укреплению национального и религиозного самосознания (национальной и религиозной идентичностей), осознанию достоинств собственной нации, ее вклада в общегосударственное и культурное развитие. В то же время эти позитивные стремления часто сопровождаются побуждением отделиться, выделить свою «особенность», противопоставляя «своих» и «чужих». **Конфессиональная и национальная исключительность** становятся специфическими чертами, укрепляющими как религиозную, так и этническую идентичности.

Толерантность имеет особое значение в России в силу многонационального состава и многоконфессиональности, а также продолжающихся проявляться тенденций регионального сепаратизма, национального экстремизма и религиозного прозелитизма. Проблемы федеративной и социально-политической стабильности, укрепление интегративных процессов во многом зависят от характера складывающихся отношений в этой сфере, развития толерантности между различными этническими и конфессиональными группами. Поэтому мониторинговое изучение проблем конфликтности этих отношений рассматривается в контексте специфики развития межэтнического и этноконфессионального взаимодействия в полиэтнических регионах. Для анализа развитости толерантности в межнациональных, межконфессиональных и этноконфессиональных отношениях в первую очередь определялся уровень межнациональной напряженности и уровень десекуляризации населения регионов РФ.

I. Межнациональные отношения

Социологические данные общенационального уровня, полученные в ИСПИ РАН¹, выделили следующие тенденции. Во-первых, применительно к периоду 2007–2009 гг. средние показатели межнациональной напряженности оказываются достаточно умеренными. Согласно исследованию, оценивая состояние межнациональных отношений в местах своего проживания, более 60% респондентов рассматривали их как нормальные или доброжелательные. Во-вторых, на период 2009–2011 гг., рост тревожности в оценках населения межнациональных отношений незначителен, тем не менее, идет существенное уменьшение числа респондентов, оценивающих межнациональные отношения как доброжелательные и нормальные. Параллельно с этим наблюдается рост доли тех, кто затруднился ответить (см. табл. 1).

Таблица 1. Распределение ответов на вопрос «Как Вы оцениваете в месте Вашего проживания отношения между людьми разных национальностей?» (в % от числа опрошенных)

	РФ, 2007	РФ, 2009	РФ, 2011
Доброжелательные	6,4	8,3	3,7
Нормальные	57,0	53,8	41,0
Напряженные	23,8	26,6	29,4
Взрывоопасные	5,9	6,4	5,4
Затрудняюсь ответить	6,9	4,9	20,5

В-третьих, применительно к отдельным регионам РФ состояние межнациональных отношений является достаточно неоднородным, так как на межнациональный климат оказывает влияние комплекс проблем, имеющих различные под собой основания: исторические, социальные, языково-культурные и др. **Постоянный рост межнациональной напряженности выявлен в тех полиэтнических регионах России, где ассимиляционные возможности находятся на пределе.** Именно об этом говорят многолетние мониторинговые исследования института социально-политических исследований Российской академии наук (ИСПИ РАН).

Результаты социологических исследований последнего десятилетия позволяют выделить несколько этноконфессиональных факторов, способных дестабилизировать социально-политическую ситуацию в современном обществе, провоцировать рост межнациональной напряженности в том или ином регионе:

- резкое изменение этнической структуры, сложившегося этнического баланса в регионе приводит к несовместимости этнокультурных и конфессиональных традиций и обычаев соседствующих «коренных» и «приезжих» этнических групп;
- постепенно, но неуклонно идет трансформирование этнической структуры населения с тенденцией к сокращению доли русского населения в России (низкая рождаемость, вынужденная миграция из национальных республик и т.д.);
- формирование устойчивых негативных взглядов у значительной части коренных народов в отношении некоторых народов-«пришельцев» Северного Кавказа, ближнего и дальнего зарубежья за последнее десятилетие;
- уровень протестного потенциала населения, готового отстаивать интересы своей национальной или религиозной групп, не имеет тенденции к снижению;
- продолжение роста уровня и степени религиозности населения с укреплением конфессиональной самоидентификации.

¹ Репрезентативное для населения РФ социологическое исследование проводилось под руководством чл.корр. РАН Шульца В.Л., д.соц. н. Локосова В.В.

Проанализируем три варианта развития характера межнациональных отношений в полиэтнических регионах РФ на примере двух республик Северного Кавказа (Северной Осетии-Алания, Карачаево-Черкессии), республики Центральной России (Мордовии) и столичного мегаполиса (Москва). Выбранные для социологического анализа субъекты федерации¹ достаточно велики по территории и численности населения, неоднородны по социально-экономическому статусу, этническому, профессиональному и социокультурному составу населения.

Изучение уровня и степени конфликтности межнациональных отношений осуществлялось через использование ряда индикаторов и показателей, определявших, насколько состояние межнациональных отношений в регионах обладает достаточно выраженным конфликтным потенциалом. Последние опросы населения показали, что состояние межнациональных отношений в этих регионах обладает конфликтным потенциалом, но с разной степенью межнациональной напряженности.

Специфику межэтнического взаимодействия в республиках северокавказского региона необходимо рассматривать с учетом его геополитического положения после распада Советского Союза. Северный Кавказ стал зоной нескольких крупных этнических конфликтов и военных действий пограничных с ним государств, что неизменно сопровождалось усиленными потоками беженцев и переселенцев. Геополитические изменения привели к формированию и других устойчивых миграционных тенденций. Удельный вес русских в общей численности населения национальных республик значительно сократился: за 20 лет (1979–1999 гг.) с 29,3% до 19%, в то же время доля титульных народов за тот же период времени выросла с 60,4% до 70,6%. В настоящее время численность русского населения продолжает неуклонно сокращаться. По официальным данным, в общем миграционном потоке из северокавказских республик доля русских к 2002 году составила примерно 73%. Миграция русского населения из этого региона не столько проблема сегодняшнего дня, сколько продолжение достаточно долгосрочной тенденции. Столь масштабный и интенсивный миграционный отток русскоязычного населения из республик северокавказского региона неизбежно ведет к замедлению их социально-экономического развития и свертыванию целых отраслей экономики.

Кроме того, в условиях политической дестабилизации в Российской Федерации тех лет на территории Северного Кавказа за 1993–2002 гг. было совершено не менее 140 крупных террористических актов, погибло более тысячи человек и до 2 тысяч раненых. Несмотря на то, что большинство из них произошли на территории Чеченской республики, многие близлежащие регионы испытали все тягостные последствия на себе.

Показатель уровня межнациональной напряженности складывается из двух индикаторов: «Имеется межнациональная напряженность» и «Сильная межнациональная напряженность, возможны конфликты». Согласно данным наших социологических опросов 2012 года в северокавказских республиках, уровень

¹ Применительно к Москве используются данные трех репрезентативных исследований: «Как живешь, Москва?» и «Москва и москвичи на старте века». Проект выполнен в 2007, 2008 и 2010 гг. совместно с Московским институтом социально-культурных программ. Объем выборочной совокупности в каждом исследовании – до 1000 ед. Метод сбора информации – самозаполняемый опросник (рук. исследования чл.-корр. Иванов В.Н., к.ф.н. Кублицкая Е.А., к.с.н. Сергеев В.В.). Социологические исследования, проведенные в 2011-2012 г. г. в республиках Мордовии, Северной Осетии – Алания, Карачаево-Черкессии, осуществлены при поддержке гранта РГНФ № 11-03-00676а :»Этноконфессиональные составляющие социальной напряженности и протеста (система показателей, состояние в регионах)». Рук. исследования чл.-корр. Иванов В.Н., д.п.н. Назаров М.М., к.ф.н. Кублицкая Е.А.

межнациональной напряженности в Северной Осетии-Алании составляет 79% среди населения и 51 % – в Карачаево-Черкессии.

СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ-АЛАНИЯ – один из самых урбанизированных субъектов северокавказского федерального округа: удельный вес городского населения составляет 64,3 %. Половина населения республики (48 %) проживает во Владикавказе. Согласно последней переписи населения в РСО-А проживают представители более 108 национальностей¹ и этнических групп. Доминирующей этнической группой являются осетины.

Анализ этнодемографической ситуации показывает, что в течение многих лет, вплоть до 2002 года, в Северной Осетии имела место естественная убыль населения среди осетин, русских, украинцев, белорусов, армян, грузин, евреев и т.д. Интенсивным естественным приростом в республике характеризовались этнические группы азербайджанцев, кумыков, чеченцев, ингушей. Процесс депопуляции населения Северной Осетии продолжался с 1990 по 2006 гг. и явился следствием неблагоприятных демографических процессов, во многом детерминированных социально-экономическими процессами, протекавшими в этот период в Российской Федерации. В 2006 г. впервые за предшествующие 15 лет был отмечен естественный прирост населения республики.

До 2001 года рост численности населения Северной Осетии обеспечивался за счет миграционного прироста, но следует отметить, что отрицательное сальдо миграции в республике наблюдается с 1991 года и по настоящее время. В миграционный отток из Северной Осетии вовлечены практически представители всех этнических групп, проживающих в Северной Осетии, но *в силу ряда экономических и этнополитических причин активнее всего уезжали и уезжают из республики русские*. В Северной Осетии, согласно последней переписи населения, доля русских не превышает 23%.

Однако необходимо отметить, что социально-экономические и политические тенденции последних десятилетий способствовали миграционному оттоку и определённой части осетинского населения, особенно молодежи. Поступая на учебу в высшие учебные заведения за пределами Северной Осетии, прежде всего, в Москве и Санкт-Петербурге, осетинская молодежь после окончания учебы чаще всего уже не возвращается в республику. Уезжает из Северной Осетии и молодежь, получившая высшее образование в республике, надеясь найти для себя наиболее приемлемые условия работы. За период 1991–2008 гг. в Северную Осетию прибыло 64,2 тыс. чел., а выбыло – 106,5 тыс. чел., отрицательное сальдо миграции составило 42,3 тыс. чел. Самые масштабные миграционные связи Республика имеет с регионами Южного Федерального округа (51,5% всего миграционного оборота населения Северной Осетии). Более 45 % межрегионального миграционного оттока пришлось на Москву и Московскую область².

Несмотря на **высокий уровень межнациональной напряженности в республике**, тем не менее, по сравнению с 2005 годом, он снизился на 20 п.п. и «вернулся» к

¹ Статистический сборник Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Северная Осетия – Алания – 2009 г.; Каберти Н.Г. Внешняя миграция населения Северной Осетии - потенциальный источник репатриации в Южную Осетию // Вестник университета (ГУУ) – М. 2009г. № 32; Федосова Е.В. Этнополитические процессы в Северной Осетии // Северный Кавказ: этнополитические процессы и отношения республик с федеральной властью. – М.: Институт этнологии и антропологии, 2011.

² Дзадзиев А.Б. Северная Осетия // Этническая ситуация и конфликты в государствах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад, 2006 / Под ред. Валерия Тишкова и Елены Филипповой. – М.: УОП ИЭА РАН, 2007. С. 222.

показателю десятилетней давности 2003 года. С учетом постоянного роста отрицательного сальдо миграции это вполне закономерно.

Исторически сложившийся «коллапс» во взаимоотношениях коренных национальностей: осетин и ингушей, пока не носит объемный характер, так как численность ингушей, несмотря на постоянный прирост, не превышает 3% населения. Однако, следует отметить, что 90% опрошенных ингушей отмечают межнациональную напряженность в республике.

КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССИЯ – республика аграрно-индустриального типа. Земли сельскохозяйственного назначения составляют 47% земельного фонда республики. Доля Карачаево-Черкессии в объеме промышленного производства российской федерации составляет 0,1%, в валовой продукции сельского хозяйства РФ – 0,4%. Наиболее острой проблемой остается нехватка электроэнергии, более 98% ее Карачаево-Черкессия получает из других регионов. Республика – одна из наиболее высокодотационных регионов России. Министр финансов Рустам Эльканов на пресс-конференции (в конце 2012 г.) заявил, что 60% бюджета республики – это перечисления из федерального бюджета.

Карачаево-Черкессия является многонациональной республикой: её территорию населяют представители более 80 национальностей и этнических групп. Коренными национальностями считаются карачаевцы, черкесы, русские, абазинцы, ногайцы. Тем не менее, доминирующей этнической группой являются карачаевцы. Кроме этого на территории республики проживают украинцы, осетины, чеченцы, татары, армяне, кабардинцы. В регионе этносы сравнительно компактно расселены по районам. Карачаевцы – в 3 районах республики (Карачаевском, Малокарачаевском, Усть-Джегутинском), в г. Карачаевске, Зеленчукский и Урупский районы сложились как районы с доминирующим русским населением (большинство которого причисляют себя к кубанскому казачеству), Хабезский район – черкесским и абазинским, Адыгге-Хабльский – ногайским и черкесским, Прикубанский – со смешанным населением.

Этнодемографическая ситуация показывает, что вплоть до 90-х годов республика характеризовалась высокой рождаемостью среди карачаевцев и отрицательным приростом у черкесов, абазинцев и русских. Причем русское население, находясь в напряжении от тлеющего этнического конфликта, покидало и покидает республику. В миграционный отток также вовлечены представители этнических групп черкесов и абазин. Тем не менее, как и в Северной Осетии-Алании, активнее всего уезжают из республики русские по экономическим и этнополитическим причинам. Карачаево-Черкессию можно отнести к «депрессивным» в демографическом отношении регионам, так как все показатели прироста населения имеют отрицательные значения. То есть, по показателям динамики численности населения – это регион «абсолютного» сокращения показателей общего, миграционного и естественного прироста.

Как показывают социологические исследования ИСПИ РАН 2006–2012 гг. уровень межнациональной напряженности в Карачаево-Черкессии падает. Динамика отрицательная. В 2006 году четверть опрошенных считали, что «межнациональные отношения в республике стабильны», а через 7 лет, так посчитало уже треть населения. На 20 п.п. снизились эмпирические данные, характеризующие ту или иную степень межнациональной напряженности, на это указывают 39% опрошенных. Среди коренных национальностей только русские считают более высоким межнациональную напряженность республики (50%). Тем не менее, в 2006 году этот показатель у русского населения фиксировался на отметке 68%. Эскалация межэтнических конфликтов в республике маловероятна.

МОРДОВИЯ – полиэтничный регион Центральной России, в котором эмпирические данные наших исследований практически неизменно на протяжении десятилетий фиксировали **низкий уровень межнациональной напряженности среди населения в целом (без конкретизации по национальностям)**. К 2012 году он спустился к отметке 17%. Миграционный отток из Мордовии также как и в Осетии в большинстве случаев имеет подоплеку социально-экономического характера: закрыты многие промышленные предприятия, не хватает рабочих мест «профильного содержания». Молодые специалисты уезжают в крупные промышленные центры и в мегаполисы. Учащаяся молодежь также отдает предпочтение учебе в столичных ВУЗах и зачастую остается там.

Тем не менее, следует отметить, что в республике ведется грамотная региональная политика в отношении иммигрантов. Несмотря на малое число привлекаемых гастарбайтеров, за ними ведется четкий контроль соответствующих организаций: регистрация, место проживания, рабочие места и т.п. С учетом толерантных отношений верующих традиционных конфессий (исторически они давно «притерлись» друг к другу), результаты социологических опросов населения в целом не вызывают сомнений.

Отметим также, что в региональных СМИ ведется работа по возрождению интернациональных традиций народов России. Например, в 2012 году активно пропагандировалось в печати, телевидении и интернете празднование 1000-летия вхождения мордовского народа в состав России, широко освещались связанные с этим мероприятия. Следует все-таки отметить, что русское население отмечает более высокий уровень межнациональной напряженности в республике (21%) по сравнению с другими национальностями.

МОСКВА исторически является культурно-образовательным, научным и политическим центром России и всего мирового сообщества. Москву называли «матерью городов русских». После объединения феодальных княжеств в единую Русь здесь проходила коронация всех русских царей. На протяжении многих веков Москва была православной столицей и ее называли «III-м Римом». За Москвой укрепилась слава верной хранительницы исконно русских традиций. Именно в столице России находятся самые главные особо чтимые народом святыни **«достопамятности»**: Кремль, соборы, церкви, монастыри, архитектурные памятники, иконы, картинные галереи, музеи, старинные усадьбы и т.п.

Москва многонациональная как столица должна оставаться «культурной витриной» Российской Федерации, несущей бремя ответственности за сохранение государственного национально-культурного суверенитета и обеспечения культурных и духовно-нравственных традиций. Два предшествующих десятилетия социально-политических трансформаций в России – целая эпоха «утрат» и «приобретений» в историческом и культурном облике столицы. Москва в новых условиях продолжает восприниматься жителями России как политический, экономический и культурный центр государства. Тем не менее, диалектика взаимодействия культуры и общественных процессов такова, что социально-культурную ситуацию в этом мегаполисе нельзя охарактеризовать как благополучную. Данный факт связан, прежде всего, с характером межнациональных отношений, которые остаются напряженными.

Как свидетельствуют данные последних трех исследований (2007, 2008, 2010 гг.) ИСПИ РАН и МИСКП¹, этническая структура мегаполиса серьезно усложнилась. В

¹ Совместный научно-исследовательский коллектив Московского Института социально-культурных программ при правительстве Москвы и сектора федеративных и региональных отношений Института социально-

настоящее время в Москве проживает до 150 национальностей и этносов России, представителей этносов дальнего и ближнего зарубежья. Идет резкая интенсификация притока переселенцев при одновременном естественном сокращении численности коренных жителей. По подсчетам экспертов, в Москве и Московской области находится более половины всех иммигрантов (на Центральный федеральный округ приходится примерно 68%)¹.

Демографическая проблема с увеличением нерусского населения вышла в разряд наиболее актуальных. Быстрое изменение национального состава за счет легальных, а по большей части нелегальных мигрантов неизбежно привело к утрате интернациональных и толерантных отношений со стороны коренных жителей. Опрошенные москвичи считают, что вследствие увеличения интенсивности неуправляемых миграционных потоков ухудшается весь спектр жизнедеятельности местных народов: социально-бытовые условия, трудоустройство, сфера обслуживания, образование, здравоохранение, транспортные передвижения, и, конечно, культурно-духовные запросы населения. Социокультурные ассимиляционные возможности мегаполиса находятся на пределе.

Рост межнациональной напряженности идет через отражение в массовом сознании москвичей реалий их повседневной жизни. Мы согласны с точкой зрения известного социолога-демографа Л.Л. Рыбаковского, *что в столице России к концу XXI века поколения коренных жителей, сохраняющих культурно-бытовые, исторические традиции города, возможно, практически не останется.*

Москва продолжает оставаться лидером межнациональной напряженности в сравнении с исследуемыми субъектами федерации. **Уровень межнациональной напряженности в 2010 году равен 68%.** С 1992 года крайняя степень напряженности, определяющаяся показателем: «налицо сильная межнациональная напряженность, возможны конфликты» увеличилась более чем на 10 п.п. (с 17% до 28%). Обратим внимание, что почти третья часть всех респондентов считает, что возможны близкие межнациональные конфликты. Таким образом, девятнадцатилетний мониторинг фиксирует **динамику роста межнациональной напряженности в мегаполисе.**

Сравнивая социально-демографические группы, испытывающие крайнюю степень недовольства сложившейся ситуацией в сфере межнациональных отношений, можно констатировать, что таких респондентов больше среди коренных жителей столицы, по сравнению с приезжими; среди мужчин, по сравнению с женщинами; в группе молодых, по сравнению с пожилыми людьми. С учетом этноконфессиональной принадлежности вполне логично, что наиболее критично межнациональные отношения в мегаполисе оценивают русские и православные.

На основании вышеизложенных данных, можно уверенно констатировать, что основной причиной межнациональной напряженности в мегаполисе является, прежде всего, нарушение сложившихся норм и традиций проживания со стороны мигрантов, нежели чем «врожденное» чувство национальной нетерпимости коренных жителей.

политических исследований РАН (рук. чл.-корр. Иванов В.Н., д.п.н. Назаров М.М., к.ф.н. Кублицкая Е.А., к.с.н. Сергеев В.В., Мекаева Ю.Ю.)

¹ Деэскалация конфликтов как путь стабилизации региональных социумов // Социальные факторы консолидации Российского общества. М.: Новый хронограф, 2010. С.212.

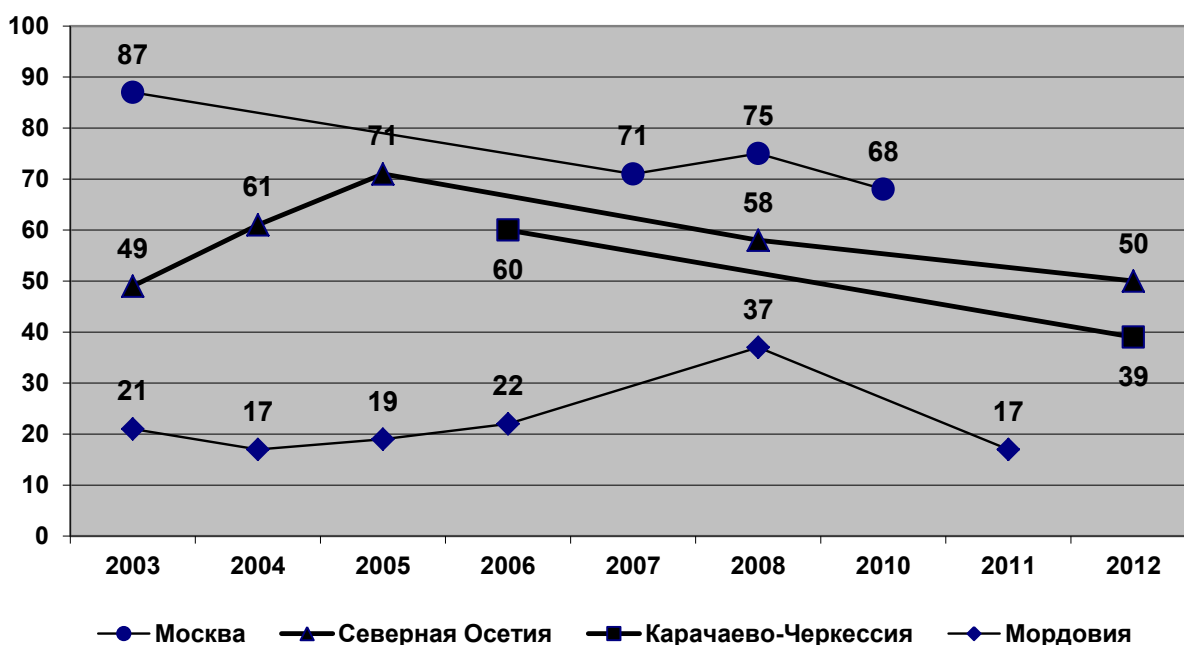


Диаграмма 1. Динамика уровня межнациональной напряженности в 4 полиэтнических регионах РФ за десять лет (2003–2012 гг.) (в % от числа опрошенных)

II. Процесс десекуляризации в полиэтнических регионах России

Предложенный ракурс выявления проблем конфликтности этноконфессионального взаимодействия в исследуемых регионах рассматривался также в контексте социологического анализа направленности, динамики десекуляризации процесса и строился, прежде всего, на определении уровня религиозности и атеистичности населения (см. табл. 2)¹.

Вряд ли можно говорить о «стабилизации» религиозности в республиках Северной Осетии, Карачаево-Черкессии и Мордовии. В Северной Осетии уровень религиозности населения республики в 2012 году зафиксирован на отметке 79%, то есть за последние десять лет он вырос на 24 п.п. Отметим, что более 40% из них – «воцерковленные» верующие (соблюдающие религиозные обряды и включенные в мотивированную культовую практику). Уровень религиозности населения в Карачаево-Черкессии за семь лет вырос на 8% и к 2012 году составил 62%. Из них – почти половина убежденные «воцерковленные» верующие. В Мордовии за десять лет уровень религиозности вырос на 16 п.п. (уровень религиозности – 75%, воцерковленных верующих – 25%).

В мегаполисе уровень религиозности москвичей к 2010 году определился на отметке 56%. За пятнадцать лет он вырос на 6 п.п., а уровень воцерковленности религиозного населения составил 45%. Количественные показатели групп колеблющихся между верой и неверием в Москве остаются на отметке 20%. В национальных республиках «колеблющихся» значительно меньше: от 10% до 15%.

Уровень атеистичности крайне низок во всех субъектах федерации. В Москве за эти годы он снизился в 2 раза. Нерелигиозное население мегаполиса составляет 10%. Среди них выявлено лишь 4% убежденных неверующих (атеистов). Доля нерелигиоз-

¹ Социологические исследования 2011–2012 гг., проведенные в Мордовии, Северной Осетии-Алании, Карачаево-Черкессии, осуществлены при поддержке гранта РГНФ 11-03-00676а: «Этноконфессиональные составляющие социальной напряженности и протеста (система показателей, состояние в регионах)».

ного населения в Северной Осетии – 6%, в Карачаево-Черкессии – 9%, в Мордовии – 13%.

Таким образом, мониторинговые исследования фиксируют непрекращающийся рост не только уровня религиозности, но и степени религиозности населения, за счет увеличения доли «воцерковленных» групп (убежденных верующих).

Таблица 2. Динамика уровня религиозности и атеистичности населения в субъектах РФ (в % от числа опрошенных в регионах РФ)

Типологические группы		Москва				Северная Осетия					Карачаево-Черкессия		Мордовия					
		1996	1998	2008	2010	2003	2004	2005	2008	2012	2006	2012	2003	2004	2005	2006	2008	2012
Религиозное население	Верующие	50	54	62	56	55	64	74	76	79	56	62	59	59	66	61	58	75
	Колеблущиеся между верой и неверием	20	24	20	20	21	16	20	11	13	21	10	21	24	19	24	26	12
Нерелигиозное население	Неверующие	28	22	4	6	9	7	6	5	4	8	3	10	8	6	8	9	8
	Атеисты	-	-	6	4	6	3	0	4	2	7	6	3	1	2	4	4	5
	Неверующие + атеисты	28	22	10	10	15	10	6	9	6	15	9	13	9	8	12	13	13

Источник: сектор социальных индикаторов и показателей федеративных и национальных отношений ИСПИ РАН.

В рейтинговом соотношении религиозного и нерелигиозного населения к 2010–2012 гг. места примерно распределились следующим образом: Москва – 6:1; Карачаево-Черкессия – 6:1; Мордовия – 7:1; Северная Осетия-Алания 8:1 (см. диаграмму 2). Соотношение религиозного и нерелигиозного населения зависит во многом от комплекса социально-экономических, территориальных, общественно-политических, исторических, конфессиональных и этнических факторов. **В целом по России¹ это соотношение составляет примерно 6,5:1.** Оно совпадает с Центральным, Северо-Западным, Уральским, Сибирским федеральными округами.

¹ Всероссийское социологическое исследование, проведенное в 2011 году, осуществлено при поддержке гранта РГНФ №10-03-00185а: «Духовно-нравственные основы традиционных конфессий как фактор консолидации российского общества» (рук. д.с.н. Синелина Ю.Ю.).

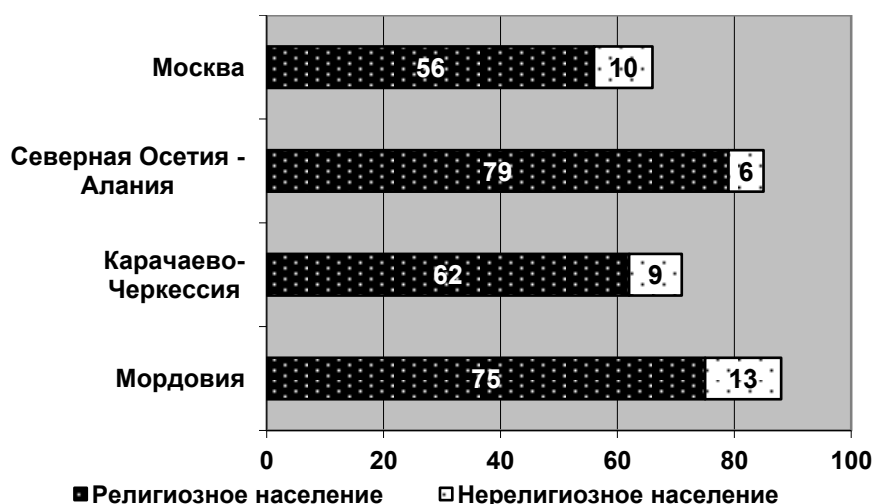


Диаграмма 2. Религиозное и нерелигиозное население в субъектах РФ 2010–2012 гг. (в % от числа опрошенных)

Социальный портрет нерелигиозного населения имеет четкие проявления закономерности, так как они прослеживаются во всех исследованных субъектах федерации по 5-ти позициям. В группах «неверующих» и «атеистов» чаще всего оказывается городской житель, мужчина из возрастных групп до 29 лет и 40–49 лет, инженерно-технический работник или студент со средним или низким уровнем материального достатка.

Социально-демографические характеристики религиозного населения становятся все более размытыми. Нет четкой зависимости уровня религиозности от возраста, национальности, социального положения, места жительства, образования, уровня дохода. Из предложенных семи социальных характеристик населения *только пол и место жительства (город или село) респондентов оказывается определяющим при выявлении религиозности населения регионов РФ*. Доминирующие характеристики социального портрета «верующего» в разных регионах имеют свои особенности.

В Северной Осетии – это молодая женщина 18–29 лет со средним специальным образованием из числа работников сельского хозяйства и домохозяек, проживающая в сельской местности в осетинской семье с высоким уровнем материального достатка или в ингушской семье с самым низким уровнем материального дохода. В Карачаево-Черкессии – это женщина-карачаевка 60 лет и старше, со средним специальным образованием, из рабочей среды, а также из группы интеллигенции, проживающих в сельской местности с самым низким уровнем материального дохода. В Мордовии – это женщина, мордовка 30–39 лет, с высоким уровнем материального дохода или русская из группы «малоимущих», со средним специальным образованием, служащая или пенсионерка, проживающая в сельской местности. В Москве – это женщина-татарка 30–39 лет, со средним специальным образованием, служащая или пенсионерка, с самым низким уровнем материального дохода.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в условиях повышения уровня и степени религиозности, доминирования религиозного населения, активизации религиозной жизни, продолжается процесс десекуляризации российского общества.

III. Характер этноконфессионального взаимодействия

1. Развитие *толерантных отношений* в наибольшей степени зависит от уровня терпимости населения к различным национальностям, конфессиям, религиозным взглядам и т.д. Для изучения характеристик и уровня конфессиональной и национальной толерантности брались показатели:

- отношение к религии и религиозным организациям (конфессиям);
- отношение к национальностям;
- рейтинг факторов, препятствующих развитию толерантных отношений;
- согласие с рядом тезисов «национального ущемления»;
- уровень протестного потенциала в сфере национальных отношений.

На диаграммах 3 и 4 отражены данные, характеризующие уровень межконфессиональной и межнациональной толерантности населения и конфессиональных групп.



Диаграмма 3. Уровень неприязненного отношения к религиям и религиозным организациям 2010–2012 гг. (в % от числа опрошенных)



Диаграмма 4. Уровень неприязненного отношения к представителям другой национальности 2010–2012 гг. (в % от числа опрошенных).

Источник: сектор социальных индикаторов и показателей федеративных и национальных отношений ИСПИ РАН.

Население изучаемых субъектов федерации продолжает оставаться достаточно терпимым к различным религиозным взглядам и религиям. Анализ социологических

данных 2010 и 2012 годов указывает на снижение показателей религиозной неприязни. Уровень межконфессиональной толерантности населения за четыре года вырос на 20 п.п. и более в Мордовии (90%), в Северной Осетии (87%), в Карачаево-Черкессии (88%). Только в столице он остался в пределах 75%. Это высокий, оптимистичный показатель индифферентизма и терпимости. Все-таки отметим, что «испытывают неприязнь к некоторым религиям и религиозным организациям» 25% опрошенных в столице, 13% респондентов Северной Осетии-Алании, 12% – в Карачаево-Черкессии и 9% – в Мордовии. Тем не менее, внутри социальных групп можно фиксировать значительное различие по степени религиозной толерантности. Например, показатель толерантности по отношению к религии во всех регионах, самый высокий среди русских женщин в возрасте 14–18 лет и 25–29 лет. Менее толерантны к религии и религиозным организациям мужчины в возрастных группах 19–24 лет, 30–39 лет, 50–59 лет.

Продолжает оставаться высоким уровень толерантности между религиозным населением, исповедующим православие и ислам. В то же время при анализе традиционных конфессиональных групп населения регионов отмечается несколько большая нетерпимость православных верующих по сравнению с мусульманами в отношении некоторых религиозных организаций: прежде всего, нетрадиционных религиозных течений, некоторых религий протестантского направления и радикальных исламских группировок. Вполне закономерно, что и национальности, исповедующие православие, чуть более непримиримы к другим религиям: русские, осетины и мордва (см. табл. 10).

На сегодняшний момент можно фиксировать, что в поликонфессиональных субъектах РФ **характер межконфессионального взаимодействия в межличностных отношениях имеет достаточно высокий уровень религиозной терпимости.**

2. Что касается *уровня межнациональной напряженности в межэтническом взаимодействии*, то здесь выявлена менее оптимистичная картина. Можно согласиться с этнопсихологом Э.Х. Панеш¹, что в основании устойчивых стереотипов в межэтническом взаимодействии лежит формирование **«сопоставлений-противопоставлений»** в рамках основных исторических факторов. Из предложенных автором факторов, на наш взгляд, первостепенное значение имеют: территориальная принадлежность (зоны контактного проживания), численное соотношение взаимодействующих национальностей, интенсивность миграции, хозяйственно-культурная специфика, конфессиональная принадлежность и степень развитости двуязычия.

А. В республиках северокавказского региона сложилась уникальная миграционная ситуация, по которой можно изучать всевозможные формы миграционных процессов и источники их возникновения. Территориальные претензии друг к другу народов, проживающих на Северном Кавказе, и их «историческая память» являются основными «факторами риска» возникновения межэтнических конфликтов. Примером может служить «перманентное историческое развитие» осетино-ингушского и карачаево-черкесского конфликтов. Исторические корни национальных конфликтов лежат в депортации в Казахстан (1943–1944 гг.) ингушей, чеченцев, балкарцев и карачаевцев, обвиненных в коллаборационизме. По мнению многих экспертов, пересмотр параграфов закона о реабилитации репрессированных народов (в части территориальной реабилитации) привел к дальнейшей эскалации напряженности во всем северокавказском регионе. Территориальные претензии друг к другу, «кровная вражда» создают почти неустранимые препятствия для развития добрососедских отноше-

¹ Панеш Э.Х. Этническая психология и межнациональные стереотипы: взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа). – СПб., 1996. С.17.

ний между осетинами и ингушами в Северной Осетии-Алании, карачаевцами и черкесами в Карачаево-Черкессии.

Для определения уровня межнациональной напряженности в «болеевой точке» Северной Осетии и Ингушетии – Пригородном районе – сотрудниками ИСПИ РАН в 2003 и 2004 годах были проведены социологические опросы. Выявлена прямая корреляционная зависимость уровня межнациональной напряженности в оценках населения в зависимости от места проживания¹. Действительно, самый высокий уровень межнациональной напряженности в 2004 году зафиксирован в Пригородном районе – 74%. Социологические исследования ИСПИ РАН 2012 года доказывают, что на бытовом, неформально-повседневном уровне национальная неприязнь между ингушами и осетинами не снижается (уровень нетерпимости превышает 60% с обеих сторон), несмотря на значительное снижение уровня межнациональной напряженности среди населения в целом в северокавказских республиках. Фактически, например, это отражается в четком разделении поселенческих территорий по этническому признаку в Северной Осетии.

В настоящий момент сохраняется высокий уровень межнациональной напряженности между карачаевцами и черкесами (до 50% в опрошенных в группах «испытывают неприязнь» в межэтническом взаимодействии). Объективные мотивы конфликта они «затушевывают», подменяя субъективными. Черкесы обвиняют карачаевцев в «ваххабизме и исламизме», карачаевцы указывают на «сепаратистские настроения» черкесов. Стереотипное восприятие друг друга карачаевцами и черкесами не позволяет им согласиться на доминирование противоположной стороны. Черкесы основанием для претензий на лидирующий статус считают свой более высокий уровень социально-экономического и культурного развития. Карачаевцы же полагают, что лидирующие позиции в политике и властных структурах предопределены их численным доминированием на территории.

Следует отметить, что второе место по национальной неприязни коренные национальности обеих республик отдают лицам еврейской национальности.

Б. Несмотря на то, что в **Мордовии** общий уровень национальной нетерпимости населения снизился на 10% по сравнению с 2008 годом и не превышает 17%, в то же время между татарами и мордвой – коренными жителями – он остаётся прежним, на уровне 30%. Кроме этого, в Мордовии все коренные национальности (мордва, татары, русские) на одно из первых мест по национальной неприязни определяют евреев и кавказские народы (32%).

В. Москва. Основными объектами национальной неприязни коренных москвичей являются приезжие из северокавказского региона. Если в 2003 году уровень вербальной конфликтности по отношению к национальностям Северного Кавказа составлял 37%², то к 2010 году этот уровень повысился более чем на 30%.

3. Повседневная практика межнациональных отношений оценивалась по перечню из одиннадцати позиций, начиная от «назначения на руководящие или престижные должности по национальному признаку» до «использования религии и чувств верующих для возбуждения вражды между людьми разных национальностей». На рейтинг факторов влияет целый комплекс причин социально-политического и социально-

¹ В выборочную совокупность по Пригородному району попали респонденты с низким уровнем материального дохода (83% из них неудовлетворенны материальным положением), 80% с религиозными ориентациями (в большинстве православного вероисповедания), 78% осетин и 18% русских, более половины – с высшим образованием, 88% – в возрасте до 50 лет, среди которых 34% мужчин и 66% женщин.

² Кублицкая Е.А., Кузнецова А.В. Москвичи об актуальных проблемах города. – М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2003. С.10.

экономического характера. С учетом вышеизложенного вполне закономерно, что в национальных республиках основное препятствие развитию толерантного межнационального взаимодействия оказывает «назначение на руководящие или престижные должности по национальному признаку» (45% опрошенных в Карачаево-Черкессии, 31% – в Северной Осетии, 22% – в Мордовии). В Карачаево-Черкессии одним из главных факторов является и «прием на работу (учебу) по национальному признаку» (48% от всех опрошенных, около 60% русских респондентов, 54% осетин, 46% опрошенных черкесов и 63% абазин).

Наибольшее число номинаций собрали также следующие позиции:

– «неуважительное отношение мигрантов к нормам и культурным традициям нашего региона» (Москва – 54%, Северная Осетия – 39%, Мордовия – 22%);

– «хулиганские действия и другие нарушения общественного порядка на национальной почве» (Северная Осетия – 40%, Москва – 38%, Карачаево-Черкессия – 34%, Мордовия – 19%);

– «неприятное отношение к мигрантам, приезжающим на работу и постоянное место жительства в регион» и «вытеснение коренных жителей с рабочих мест» – значимые факторы для москвичей (так считают 33% и 30% опрошенных соответственно);

– «факты использования религии и чувств верующих для возбуждения вражды между людьми других национальностей» оказались значимыми для населения республик северокавказского региона (так считают 22% респондентов Северной Осетии и 21% респондентов Карачаево-Черкессии).

Эмпирические результаты социологических исследований доказывают, что «русский вопрос» остается одной из самых актуальных в межнациональных отношениях. Русское население все чаще встречается со случаями пренебрежительного или неуважительного отношения к представителям своей национальности. Мониторинговые исследования последних лет (2010–2012 гг.) показали увеличение утвердительных ответов на вопрос: «Считаете ли Вы, что в настоящее время идет ущемление прав некоторых национальностей за счет расширения прав других национальностей?» «Да, считаю», – ответили около 40% респондентов в Москве, 35% опрошенных в Мордовии, 45% – в Карачаево-Черкессии и 51% – в Северной Осетии-Алании.

Особенно ярко положительная динамика утвердительных ответов проявляется при анализе опрошенных национальностей на Северном Кавказе. Например, в Карачаево-Черкессии коренные национальности отмечают, что за семь прошедших лет национальная политика все больше способствует нарастанию межнациональной напряженности. В 2006 году 34% русских респондентов посчитали, что ущемляются права некоторых национальностей, а в 2012 году с этой точкой зрения согласны уже 51% русских. Среди черкесов динамика ответов такова: 37% и 46% соответственно; среди абазин – 24% и 41% соответственно; среди карачаевцев – 15% и 35% соответственно. Во всех четырех субъектах РФ возрастные категории населения моложе 60 лет значительно чаще, чем старшее поколение, стоят на точке зрения неравных прав среди национальностей.

После конкретизации вопроса: «Если идет ущемление прав, то каких именно национальностей?» – значимые показатели «ущемления» продолжают оставаться, в первую очередь, у русской нации. Примечательно, что представители всех групп национальностей, участвующие в опросах, продолжают называть русскую нацию главным объектом «ущемления». Например, осетины и карачаевцы, мордва и русские отметили только одну «ущемленную» национальность – русских. У черкесов в рей-

тинге ответов: русские и черкесы. У татар в рейтинге ответов: русские и татары. Ингуши и абазинцы в рейтинге «ущемленных» выставили в первую очередь свою национальность, а затем – русских.

Таким образом, специфика взаимодействия конфессионального и национального напрямую связана с ущемлением прав какой-либо национальности, с очевидной угрозой ее национальной самобытности и риска уничтожения культурного менталитета: традиций и обычаев ее народа.

IV. Протестный потенциал межнациональных отношений

С точки зрения обеспечения социально-территориальной стабильности страны одним из важных моментов является изучение протестного потенциала, в том числе в разрезе межнациональных отношений. **Очевидно, что рост национальной нетерпимости в оценках и представлениях населения ведет в целом к росту конфликтного потенциала массового сознания.** Вербальная «расстановка сил» на участие в национальных конфликтах среди населения, проживающих на территории регионов показана на диаграмме 5.

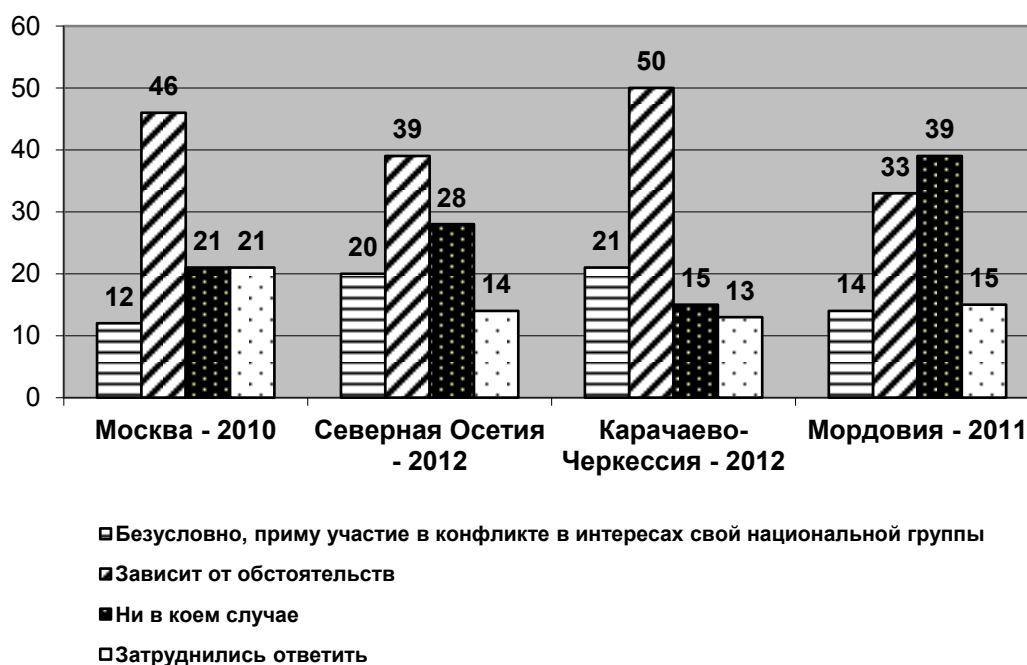


Диаграмма 5. Вербальная готовность населения регионов участвовать в национальных конфликтах 2010–2012 гг. (в % от числа опрошенных)

Источник: сектор социальных индикаторов и показателей федеративных и национальных отношений ИСПИ РАН.

Согласно данным опроса, установки на участие в конфликте в интересах своей национальной группы выражены в ответах респондентов довольно четко (готовы участвовать в такого рода конфликтах «безусловно» и «в зависимости от обстоятельств» 47% респондентов Мордовии, 58% респондентов Москвы, 59% – в Северной Осетии и 71% – в Карачаево-Черкессии). В то же время позиции в социально-типологических группах имеют существенные различия. Если половозрастные особенности респондента предполагают, что мужчины в мобильном зрелом возрасте занимают более активную жизненную позицию, то вполне закономерно, что они чаще, чем женщины, готовы включиться в конфликтную ситуацию. Кроме этого, анализ эмпирических данных показывает, что в ярко выраженную «конфликтную группу» в мегаполисе также попадают, прежде всего: некоренные жители столицы, татары (71%) и лица, исповедующие ислам (63%).

В Мордовии «конфликтная группа»: мужчины, татары (58%) и мусульмане (54%). В Северной Осетии – мужчины, осетины (63%), мусульмане (61%). В Карачаево-Черкессии – мужчины, абазин (94%), черкесы (78%), мусульмане (74%). Следует выделить этническую группу абазин. По мнению респондентов, среди коренных национальностей Карачаево-Черкессии они принадлежат к самым бедным слоям населения. Анализ индикаторов национальных конфликтов определяет группу абазин, как наиболее готовых к активным протестным действиям: около 40% из них «безусловно, готовы принимать участие в национальных конфликтах».

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что карачаевцы, мордва, а также русские, оказавшиеся «главным объектом ущемления» в исследуемых регионах, имеют меньший «конфликтный заряд», более толерантны, терпимы к другим национальностям.

Заключение

Специфика взаимодействия религиозных, конфессиональных и национальных групп населения отражается во всех сферах жизнедеятельности общества. Результаты проведенных исследований дают основание полагать, что *уровень конфессиональной нетерпимости в межличностных отношениях в своем большинстве не ведет к росту конфликтного потенциала в религиозной сфере. Очаги напряженности в области этноконфессиональных отношений касаются, прежде всего, межнациональных отношений.*

Таким образом, говоря о толерантности этноконфессиональных отношений, мы далеки от того, чтобы подавать ситуацию в «розовом цвете». Нельзя не учитывать невысокую культуру толерантности межэтнического взаимодействия в целом. Причины, детерминирующие негативное отношение представителей одних национальностей к представителям других национальностей, многоплановы, как и пути разрешения этнических конфликтов.

При постановке проблем нужно не только выявлять степень напряженности и конфликтности в межнациональном и межконфессиональном взаимодействии, но и анализировать существующие стереотипы мышления представителей разных национальностей и конфессий в этом направлении.

Теоретическая модель этноконфессиональных и религиозных показателей состояния отдельных регионов в РФ даст возможность:

- определять содержание, направленность и иерархию факторов, влияющих на межэтническую и межконфессиональную напряженность и конфликтность массового сознания;

- фиксировать особенности межконфессионального, межэтнического и этноконфессионального взаимодействия в полиэтнических регионах и возможную положительную динамику.

В условиях непродуманной миграционной политики в стране и в регионах РФ невозможно строить дальше структуры по оптимизации национальной политики государства России. Механизмы реализации государственной национальной политики должны формироваться, прежде всего, на перспективном экономическом и социальном развитии как малых народов Российской Федерации, так и экономической и культурологической поддержке русского народа, являющегося консолидирующим ядром единого многонационального российского общества, или «государственно-образующей нацией».

Суть программы региональной национальной политики состоит в укреплении толерантности этноконфессионального взаимодействия в субъектах федерации, стабилизации межэтнических и межконфессиональных отношений, а, следовательно, в обеспечении территориальной целостности и национальной безопасности государства.

ВИЧ И ЦЕРКОВЬ: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ

Аннотация: В статье рассматривается подход христианских церквей в России к проблемам ВИЧ / СПИДа и людей, живущих с ВИЧ. Результаты эмпирического исследования показывает реальную ситуацию в связи с ВИЧ / СПИДом. Низкий уровень информированности служителей и членов церкви, стигма и дискриминация людей, живущих с ВИЧ, отрицание заболевания и ряд других вопросов остается актуальной и в настоящее время реальностью для многих христианских церквей.

Ключевые слова: отношения; христианских церквей; вызов, концепции, ВИЧ / СПИД, участие, люди, живущие с ВИЧ, поддержка.

Ledkov R.V.

HIV AND THE CHURCH: INSIDE VIEW

Abstract: The article examines the approach of the Christian churches in Russian to problems HIV/AIDS and people living with HIV. Results of empirical research show the real situation in relation to HIV/AIDS. Low level of awareness of ministers and church members, stigma and discrimination against people living with HIV, the denial of the disease and a number of other issues remain relevant in the present reality for many Christian churches.

Keywords: attitude; Christian churches; challenge; concept; HIV/AIDS; participation; people, living with HIV; support.

На пороге XXI века перед лицом христианских церквей России встала проблема эпидемии ВИЧ/СПИДа. В 2002–2007 г.г. большинством христианских конфессий России были разработаны и приняты концепции по отношению к ВИЧ/СПИДу, где провозглашено положение об активном участии церквей в жизни людей, живущих с ВИЧ¹. По данным Федерального научно-методического центра по профилактике и борьбе со СПИДом, общее число зарегистрированных россиян, инфицированных ВИЧ, составило к 01 января 2013 г. 720 014 человек². Ежегодное увеличение числа вновь выявленных случаев ВИЧ-инфекции составляет порядка более 69 000 человек. При помощи математического расчета несложно вычислить, что официально 0,5% населения страны инфицированы ВИЧ. Учитывая, что не менее 49,1% (по данным исследования АРЕНА)³ граждан РФ заявляют о своей христианской религиозной принадлежности, можно предположить, что потенциальное число ВИЧ-положительных христиан может составлять около 350 000 человек, и это число постоянно растет. Настоящая статья отражает фрагмент социологического исследования, проведенного с целью выявления основных направлений и специфики деятельности христианских церквей России в отношении проблематики ВИЧ/СПИДа. Эмпирические данные исследования позволили увидеть проблему глазами прихожан христианских общин.

Всего было распространено 500 анкет. Генеральной совокупностью исследования являлись представители христианских церквей России. Региональный охват ис-

¹ Итоговый документ Социально-этическая позиция христианских конфессий России в связи с проблемой СПИДа / [Электронный ресурс] – 2007. Режим доступа: <http://www.mospat.ru/archive/35688/>

² ВИЧ-инфекция. Информационный бюллетень №37 [Электронный ресурс] / М. – 2013. – Режим доступа: <http://www.hivrussia.ru>

³ Атлас Религий и Национальностей Российской Федерации [Электронный ресурс] / М. – 2012. – Режим доступа: <http://sreda.org/arena/arena-v-pdf>

следования составил 18 субъектов Российской Федерации. 54% вернувшихся анкет свидетельствуют о высокой степени вовлеченности представителей различных христианских церквей в проблему ВИЧ/СПИДа. Точное количество участников исследования, полностью ответивших на все вопросы анкеты – 221 человек. Анкетирование индивидуальное, заочное. При обработке статистических данных использован метод репрезентативной выборки и дальнейшего распределения и статистической обработки полученных данных.

71% состава респондентов – представители протестантских конфессий: харизматы, пятидесятники и баптисты. 27% опрошенных определили себя как православные, 2% участников - прихожане Римско-Католической Церкви .

32% или 71 участник исследования отметил свой ВИЧ-положительный статус. Соответственно, 68% или 150 участников исследования заявили о своем ВИЧ-отрицательном статусе. Достаточно высокий процент ВИЧ-положительных респондентов показывает степень вовлеченности людей, живущих с ВИЧ (ЛЖВ) в исследование проблемы (см. рис. 1).

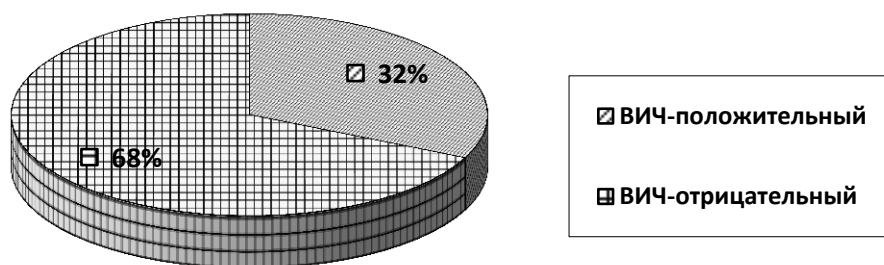


Рис. 1

46% респондентов определили себя как прихожане христианских церквей, соответственно почти половина опрошенных будут представлять мнение членов той или иной религиозной общины. Это люди, четко определяющие свои роль и положение в церкви. 27% респондентов не указали род своей занятости в общине, скорее всего, это или невоцерквленные, или еще не определившиеся в своей конфессиональной принадлежности, но уже посещающие богослужebные мероприятия.

Весьма значимой представляется группа респондентов, относящая себя к лидерскому составу христианских церквей – священнослужители и активные лидеры, их 27%, то есть каждый четвертый из опрошенных (см. рис. 2). Именно последняя группа, по нашему мнению, заметно влияет на тенденции развития тех или иных мировоззренческих установок в общине. Особенно актуально влияние лидера в протестантской общине, где коммуникационные возможности трансляции персонального мнения руководителя гораздо шире, чем в РПЦ и других деноминациях. Иными словами, если пастор выразит позитивное отношение к проблеме ВИЧ, то и все члены общины будут относиться к ней скорее положительно, или наоборот: при негативной оценке данного явления пастором, высока вероятность формирования такого же отношения к проблеме и у рядовых верующих.

Соответственно, уровень компетентности лидера в таких конкретных вопросах, как: путь передачи вируса, способы предохранения от заражения ВИЧ-инфекцией, условий жизни с диагнозом, таких как прием лекарств, создание дискордантных бра-

ков¹ или планирование деторождения, будет влиять на уровень стигмы и дискриминации ЛЖВ. Под «стигмой» здесь понимается свойство (атрибут), рассматриваемое как порочащее, неуместное для представителя определенной социальной категории и отличающее его от социально определяемой «нормы» (например ВИЧ-инфекция)². В данном контексте понятие «стигма» используется автором, как исходно социологическое.

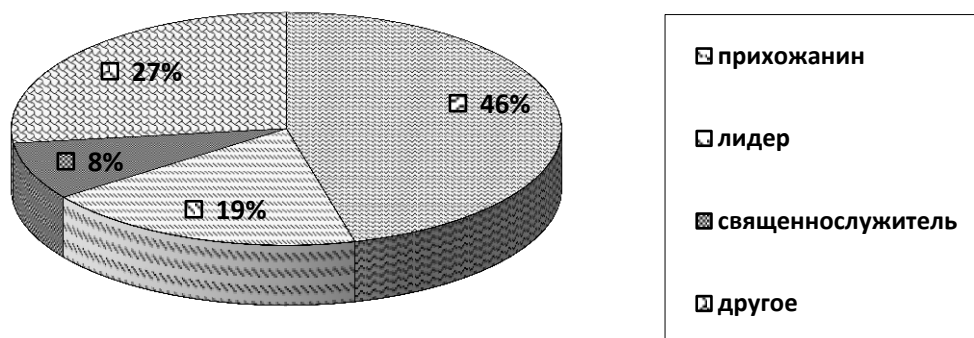


Рис. 2

Мнение респондентов из числа рядовых прихожан, их уровень осведомленности и степень отношения к проблемам ВИЧ/СПИДа и к людям, живущим с ВИЧ, в виде участия, эффективной помощи и толерантности, отражает тот конечный результат усилий, провозглашенных в концепциях по отношению к ВИЧ/СПИДу, к которому стремятся христианские церкви.

Всем участникам опроса было предложено оценить свои знания в области ВИЧ/СПИДа по пятибалльной шкале, где: «знаю очень плохо»; «знаю недостаточно»; «знаю средне»; «знаю достаточно»; «знаю очень хорошо» и «затрудняюсь ответить» (см. рис. 3). Интересен тот факт, что подавляющее большинство респондентов считают себя достаточно хорошо осведомленными о ВИЧ, о СПИДе и о путях передачи ВИЧ-инфекции. В данном случае ключевую роль играет не сам факт уровня знаний респондентов, тем более что он достаточно субъективен, а тот факт насколько люди в общинах уверены в том, чего совершенно не знают. Именно с высоты этой уверенности, которая обусловлена общей тенденциозностью верующих людей в объективном представлении картины мира (I Кор. 1:15 – «...духовный судит о всем»)³ в человеке может сформироваться безответственное поведение по отношению к проблеме ВИЧ/СПИДа. Безответственным оно может быть в пассивной форме, когда «псевдограмотность» лишает человека чувства опасности и он может заразиться ВИЧ-инфекцией сам, а может поощрять или мотивировать к пренебрежению чувством опасности у других. Также безответственное поведение может проявляться в активной форме, когда «псевдограмотный» в вопросах ВИЧ прихожанин и, вдвойне ответ-

¹ «Некоторые проблемы окормления ВИЧ-инфицированных на приходе». Игумен Мефодий (Кондратьев) / Электронная библиотека «Круглый стол по религиозному образованию и диаконии»; [Электронный ресурс] – 2010. – Режим доступа: http://www.rondtb.msk.ru/info/ru/AIDS_10_ru.htm

² E. Goffman. Stigma.: Notes on the Management of Spoiled Identity. N.Y.: Prentice – Hall, 1963. Chapters 1 and 2. Перевод М.С. Добряковой.

³ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. / – Мн.: «Принткорп», 2004. – 297 с.

ственнее, когда это церковный лидер, начинает вмешиваться в вопросы формирования общественного мнения в церкви, консультирования ЛЖВ и их близкого окружения и т.д. и может нанести существенный вред своей безграмотностью в области ВИЧ/СПИДа.

Следующий блок вопросов выявлял уровень знаний о путях передачи ВИЧ-инфекции. Респондентам предлагалось оценить риск передачи ВИЧ-инфекции по следующим категориям: через рукопожатие, через укус комара, через незащищенный половой акт, через совместное использование бритвенного станка, через поцелуй, через одежду, через средства личной гигиены, через кровь, через грудное вскармливание и при использовании нестерильных медицинских инструментов.

По результатам этого блока вопросов выяснилось, что в среднем, количество правильных ответов составляет 29% от общего числа, соответственно уровень грамотности респондентов в области знаний о путях передачи ВИЧ-инфекции составляет 29 %. Значимость данных результатов заключается в следующем. Степень опасности заболевания определяется человеком возможностью заразиться этим заболеванием самому. Возможность заражения тесно сопряжена с наличием и широтой диапазона путей передачи вируса заболевания, в данном случае ВИЧ. Чем больше путей передачи заболевания и чем ближе доступ источников путей передачи ВИЧ-инфекции к субъекту заражения, тем выше персональное чувство опасности, тем выше социальная напряженность в общине.

Соответственно, в целях обеспечения безопасности, человек выстраивает защитные барьеры, которые в первую очередь ориентированы на устранение или блокирование путей передачи заболевания. В данном случае, если человек считает, что ВИЧ передается через рукопожатие, одежду, укус комара или поцелуй, то, он, возможно, ограничит свои контакты с ЛЖВ. При встрече он будет проходить мимо, не принимать участие в совместной трапезе, не проводить досуг на природе, не сидеть на одной скамье на богослужении и т.п. Если члены общины считают, что ВИЧ передается через грудное вскармливание, то с негативной окраской актуализируются вопросы создания семьи и рождения детей ВИЧ-положительным человеком, то есть при инфицировании ребенка от его матери создается угроза жизни для ребенка, дискриминации к родителям ребенка и стигматизации ЛЖВ и их проблем в целом. Другими словами, чем ниже уровень знаний человека о путях передачи ВИЧ-инфекции, тем выше уровень стигматизации и дискриминации ЛЖВ и меньше возможностей для адаптации ЛЖВ в общине.

Не менее важным проявлением низкого уровня знаний человека о путях передачи ВИЧ-инфекции может стать принятие теорий, отрицающих наличие проблемы ВИЧ/СПИДа как таковой (движение СПИД-диссидентов)¹. Отрицание существования ВИЧ/СПИДа полностью нивелирует вопросы профилактики и лечения ВИЧ-инфекции.

Важно отметить, что и сами ЛЖВ отражают достаточно низкий уровень грамотности в вопросах профилактики ВИЧ-инфекции, что чревато снижением уровня качества их жизни и людей, их окружающих. Во-первых, низкий уровень грамотности резко снижает приверженность ВИЧ-положительного человека к диспансеризации и лечению, что грозит ему ухудшением состояния здоровья и возможной смертью.

¹ Движение по отрицанию ВИЧ/СПИДа (AIDS/HIV denialism) / [Электронный ресурс] / – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Движение_по_отрицанию_ВИЧ/СПИДа

Вследствие чего у него, а также у его окружения, появляются основания для разочарования в Боге и в вероучении церкви, что в свою очередь способствует снижению авторитета церкви и ее вероучения в обществе. Во-вторых, низкое качество жизни ЛЖВ снижает возможности социальной адаптации ВИЧ-положительного человека в общине. Вопросы обеспечения рабочим местом, создания семьи и рождения детей, самореализации – становятся для больного или дееспособного человека практически неразрешимыми. Соответственно и церковь приобретает дополнительную нагрузку по организации ухода и поддержки для такого человека. В-третьих, низкое качество жизни ЛЖВ в церкви создает почву для разного рода догматических спекуляций и практических манипуляций по отношению к ЛЖВ со стороны как критиков церкви, так, иногда, и лидеров церковных общин, преследующих свои определенные цели. Как мы видим, уровень знаний в области ВИЧ-инфекции тесно связывает многие аспекты жизни христианской общины от персонализированных аспектов жизни каждого члена общины до общих вероучительных основ и авторитета церковной общины.

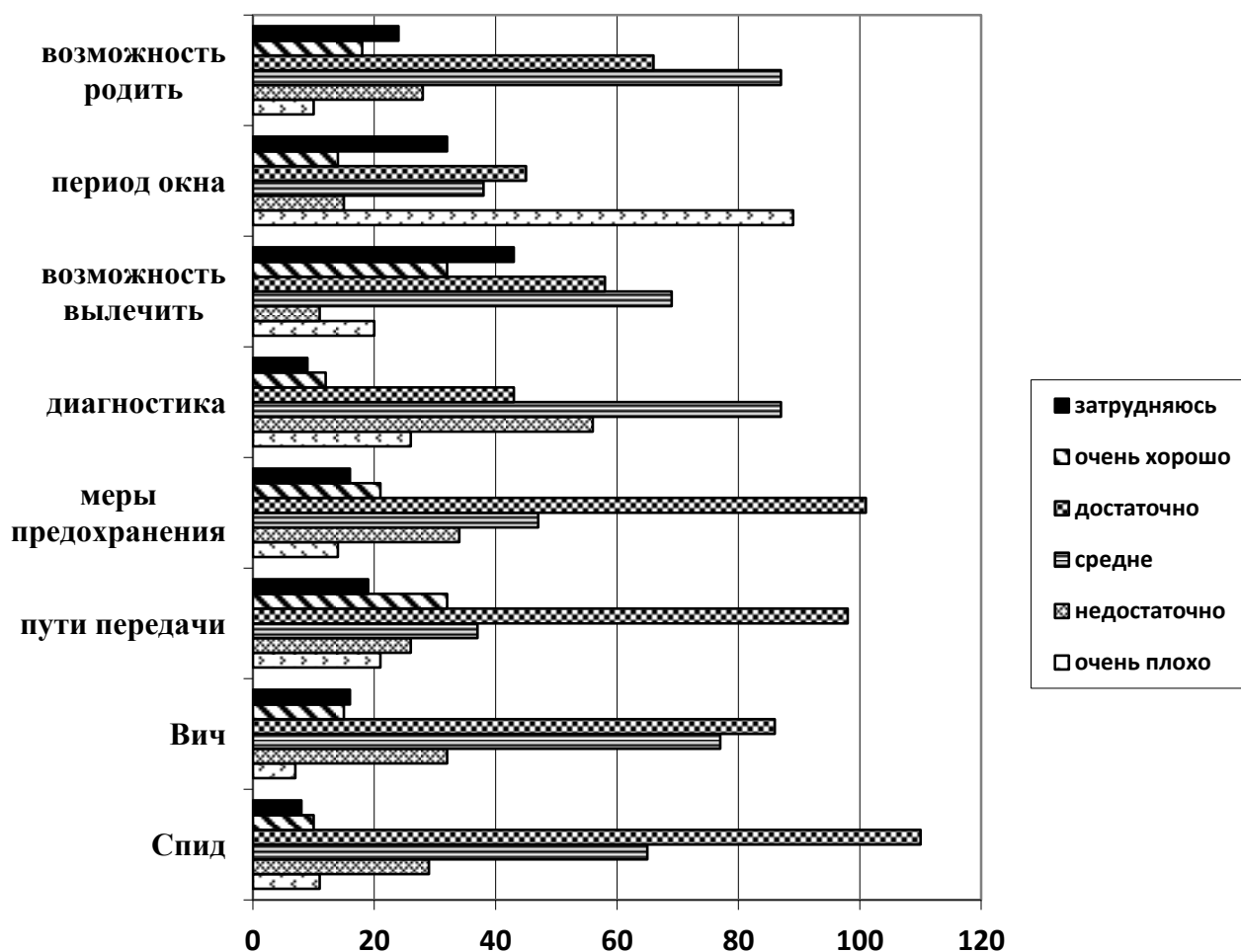


Рис. 3. Количественные показатели

Понятие ВИЧ, как аббревиатура, является ключевым в понимании сущности заболевания. Правильный ответ на вопрос что такое ВИЧ дали 17% респондентов (см. рис. 4). ВИЧ – это вирус иммунодефицита человека. Вирус иммунодефицита человека, как определение заболевания, подразумевает, что заболевание вирусное, то

есть им можно заразиться, вирус может развиваться в организме. При этом обязательно учитывается, что вирус – это паразит, он размножается только посредством чего-либо, в данном случае посредством клеток иммунной системы. Иммунодефицит понимается, как недостаток защитных функций иммунной системы организма. Понятие «вирус человека» говорит о том, что заболеванию подвержен только человек, в отличие от остальных представителей животного мира, что сводит на нет различные спекуляции по этому поводу, скажем, передача ВИЧ от человека собаке и, наоборот (для примера: в Центр СПИД города Красноярск обратился уважаемый мужчина с просьбой обследовать его собаку, породы питбультерьер, которая укусила, по мнению хозяина собаки, потребителя инъекционных наркотиков, вследствие чего, мужчина опасался, что его пёс может быть заражен ВИЧ).

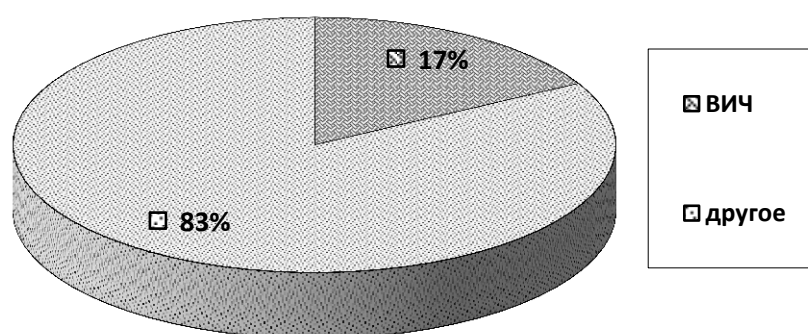


Рис. 4

Понятие СПИД, как аббревиатура, также является ключевым в понимании сущности заболевания. Правильный ответ на вопрос что такое СПИД дали 22% респондентов (см. рис. 5). СПИД – это синдром приобретенного иммунодефицита. «Синдром» – это совокупность симптомов, заболеваний, проявляющихся на фоне ослабленной иммунной системы человека. Данный термин говорит о комплексности заболевания, соответственно о комплексном подходе в его лечении. «Приобретенного» означает, что данный иммунодефицит является приобретенным человеком в процессе его жизни, то есть он не является врожденным, не передается генетически. «Иммунодефицит», соответственно, это недостаток защитных функций иммунной системы организма. ВИЧ следует отличать от СПИДа. При статичном течении заболевания ВИЧ-инфекцией, то есть при обязательной диспансеризации: наблюдении у врача и проведении регулярных обследований и терапевтических процедур, а также при достаточной приверженности к лечению (при наличии показаний к лечению), ВИЧ-положительный пациент может не иметь симптомов СПИДа и прожить полный срок жизни, не имея СПИДа, как стадии заболевания. Низкий уровень, 17-22%, осведомленности в понятиях определяющих сущность проблематики ВИЧ/СПИДа характеризует общую безграмотность христиан в церквях России.

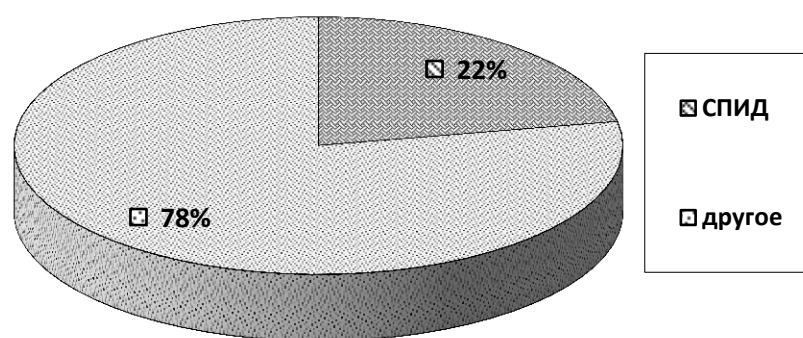


Рис. 5

О наличии церковной позиции по отношению к проблеме ВИЧ/СПИДа знают только 38% респондентов. Это может выражаться не только в буквальном ознакомлением с документом концепции¹ по отношению к ВИЧ/СПИДу той или иной конфессии, но и в высказывания лидеров церквей в проповедях, публичных обращениях, личном общении с прихожанами и т.п.. 35% респондентов не знают о наличии в их общине церковной позиции по отношению к проблеме ВИЧ/СПИДа. 27 % опрошенных ответили, что таковой позиции у них нет (см. рис. 6). Эти результаты показывают, что более половины христианских общин не обладают информацией о принятых их руководством концепциях² по отношению к проблеме ВИЧ/СПИДа или не заинтересованы в ее использовании.

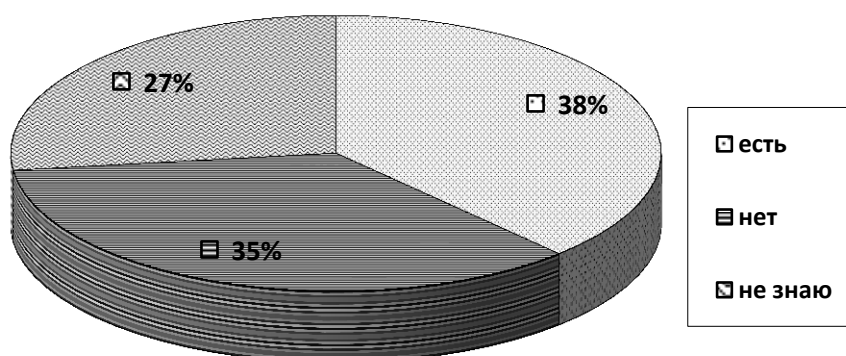


Рис. 6

Участие в мероприятиях по борьбе с ВИЧ/СПИДом отражает практическую сторону участия христианских церквей в реализации принятых концепций по отношению к проблемам ВИЧ/СПИДа в России. Предыдущий график показал, что знают о теоретическом отношении церкви к проблемам ВИЧ/СПИДа только 43% респондентов. Настоящий график показывает, что только 22% опрошенных участвуют в практической реализации провозглашенных намерений христианских церквей по преодо-

¹ Московский Патриархат. Концепция участия Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом /М.: «МАШМИР», 2005. – 57 с.

² Концепция РС ЕХБ по ВИЧ/СПИДу / Электронная библиотека «Религиозные организации и проблема ВИЧ и СПИДа»; [Электронный ресурс] – 2010. – Режим доступа: <http://www.icc-aids.ru/cristianity/RСЕНВ/196/302/>

лению проблем ВИЧ/СПИДа в России и поддержке ЛЖВ. Данный показатель может говорить о низком уровне мотивации членов общин (в том числе и самих ЛЖВ), к участию в вышеозначенных мероприятиях. Низкий уровень мотивации почти всегда связан с высоким уровнем стигматизации и дискриминации, а также, с возможными недостаточными условиями для реализации провозглашенных в концепциях намерений христианских церквей по преодолению проблем ВИЧ/СПИДа. 57% респондентов вообще не знают о подобных мероприятиях. 21% респондентов никогда не участвовали в подобных мероприятиях (см. рис. 7).

38% респондентов отметили, что в их общинах имеются службы (служения) поддержки для ЛЖВ. 38% опрошенных ничего не знают о подобных службах. 24% респондентов отмечают, что таковых служб в их общинах нет (см. рис. 8). Наличие службы поддержки для ЛЖВ в первую очередь означает, что человеку с диагнозом ВИЧ в церкви всегда могут оказать какую-либо помощь, будь то консультирование (в том числе по семейным вопросам), перенаправление, реабилитация или материальная помощь и др.

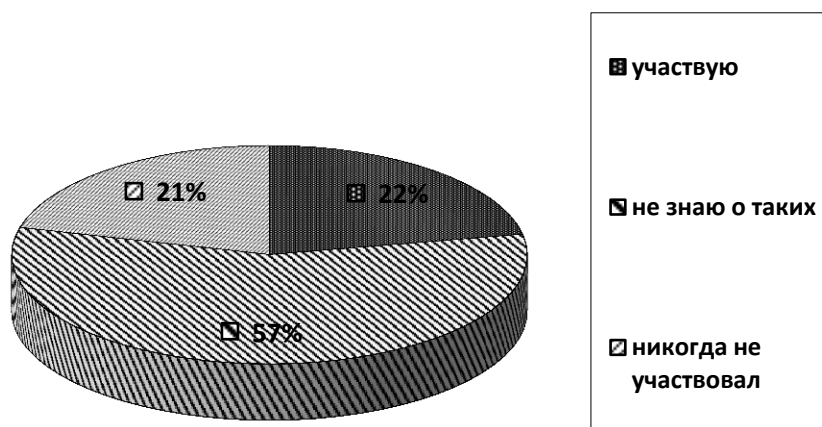


Рис. 7

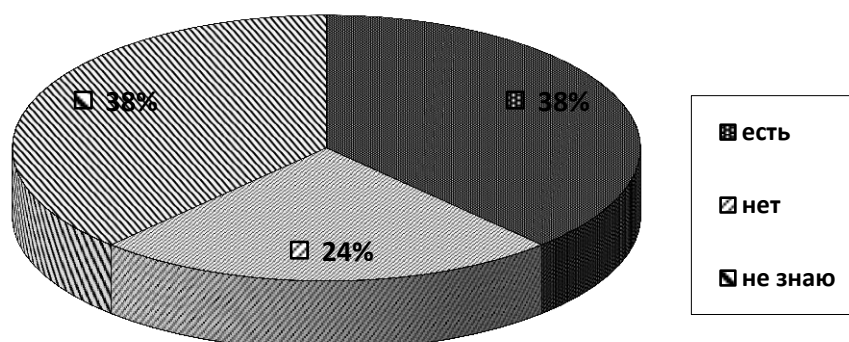


Рис. 8

Даже по одному фрагменту исследования можно увидеть неисполнение заявленных принципов активного участия христианских церквей России в поддержке людей, живущих с ВИЧ и противодействию эпидемии ВИЧ/СПИДа, где одним из основных видов деятельности были определены мероприятия по просвещению прихожан и

священнослужителей в области ВИЧ/СПИДа. Общая ситуация, связанная с распространением заболевания ВИЧ/СПИД в христианских церквях России, оценивается как динамично развивающаяся и требующая определенной активности в данной области. По ряду характеристик, особенно в тех церквях, которые реализуют различные социально-ориентированные программы, вопросы профилактики, лечения ВИЧ-инфекции и поддержки людей, живущих с ВИЧ, приобретают приоритетное значение. Низкий уровень информированности служителей церквей, стигма и дискриминация людей, живущих с ВИЧ, отрицание заболевания и, как следствие, новые случаи заражения ВИЧ-инфекцией, в том числе и новорожденных детей, а также ряд других проблем остаются актуальными в настоящей действительности для множества общин.

Следует отметить, что в России степень изученности темы данного исследования, как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне очень низка. Научной литературы по теме данного исследования практически нет. Есть лишь некоторые позиционные документы различных религиозных организаций, озвучивающие их отношение к проблеме ВИЧ/СПИДа и небольшое количество сообщений в периодических изданиях и интернете. Современная церковь силою обстоятельств вынуждена глубоко переосмысливать свое положение и свою роль в обществе по отношению к проблеме ВИЧ. Новый социально-духовный опыт нуждается в обобщении, критическом осмыслении не только с целью формирования общей картины социального служения религиозных организаций, но и для того, чтобы выделить некоторые специфичные проблемы, объективно прогрессирующие в текущей действительности.

Лункин Р.Н.

(Москва, Институт Европы РАН)

ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ В ЗЕРКАЛЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация: Статья социолога и религиоведа Романа Лункина (Институт Европы РАН) «Изменение религиозной ситуации в российских регионах в зеркале полевых исследований» анализирует данные социологических опросов на религиозную тематику применительно к распространению религий в разных регионах и своеобразия ситуаций в регионах. Автор подчеркивает, что массовые опросы перестали отражать реальную картину религиозных сил и религиозной политики – они отражают социальную норму восприятия религии в обществе, в СМИ, в политике. Специфика России состоит в большом разрыве между абстрактной компромиссной социальной нормой и реальными религиозными представлениями, между формальной приверженностью к православию или исламу и практической религиозностью, между отношением к вере в целом и реальной массовой нетерпимостью. Россия прошла постсоветский этап и перестала быть страной какой-либо тотально покрывающей все ее просторы и всех граждан идеологии, будь то православие или коммунизм. Автор приводит данные региональных исследований Фонда «Общественное мнение» - Атлас религий и национальностей, в рамках которого по мере продвижения на Дальний Восток уменьшается количество православных, но растет число «просто верующих» и число «просто христиан». Данные по неправославным автор считает наиболее репрезентативными. Ключом к пониманию религиозной ситуации в рамках «разорванной» социальной нормы о религии оказывается социально-антропологическое исследование жизни верующих и общин, епархий и объединений, непосредственное общение с верующими. В статье приводятся данные проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» (1998-2012 гг.).

Ключевые слова: социологические исследования, религия, религиозная политика, региональные различия, православие, протестантизм, религиозная практика.

Abstract: The article by social scientist Roman Lunkin, PhD, (Institute of Europe) “The changing of religious situation in Russian regions in the miracle of social research” analyzed the data of social research in religious sphere concerning the spreading of religion in various regions of Russia and peculiarity of the situation in provinces. The Author stressed that mass research doesn't reflect the real picture of religious forces and religious policy – they reflect the social norm of the religious perception in the mass-media, in the public policy, in society at all. The specific of Russia is the great gap between the abstract compromise social norm and real practical religiosity, between attitude to the faith and mass intolerance. Russia passed the post-soviet period and never returned to the country with one total ideology, orthodoxy or communism. The author presented the results of regional research of the Foundation “Public opinion” – the Atlas of religions and nationalities, that shows that as the research moved further to the Far East of Russia the number of orthodox believers became less and the number of “simply believers in God” and “simply Christians” became more and more. That is the lack of true religiosity. The data on non-orthodox believers the author considered as the most representative. The key to the understanding of religious situation in the atomized society is the social anthropological research of religion – of concrete life of believers and communities, dioceses and associations, the personal interviews with believers. The article also provided the data of the project “Encyclopaedia of religious life in Russia” (1998-2012 гг.).

Keywords: social research, religion, religious policy, regional differences, Orthodoxy, Protestantism, religious practice.

Данные социологических опросов на религиозную тематику часто воспринимаются как один из основных инструментов для того, чтобы увидеть религиозную картину современной России. Опросы (ведущих фондов и центров по общероссийской выборке) представляют собой определенный сиюминутный срез общественного мнения, который отражает, во-первых, самые общие тенденции или факторы, которые сложно конкретизировать и анализировать, а, во-вторых, предпочтения самих составителей анкет, которые в вопросах часто уже задают желаемый ответ (в том, что касается самых популярных вопросов – верите ли Вы в Бога? Считаете ли Вы себя православным? Признаете ли авторитет Церкви? и т.д.). Массовые опросы скорее ничего не говорят о религиозной ситуации и раскладе религиозных сил, они представляют общественное мнение, отображающее социальную норму восприятия религии в обществе, в СМИ, в политике.

С одной стороны, это вполне естественно – в соответствии с общими представлениями о роли религии в обществе, отвечают в опросах респонденты и в европейских странах, и в США. Специфика России в большом разрыве между абстрактной компромиссной социальной нормой и реальными религиозными представлениями, между формальной приверженностью к православию или исламу и практической религиозностью, между отношением к вере и формальным межрелигиозным миром и диалогом и массовой нетерпимостью (ксенофобские образы и стереотипы также входят в социальную норму о религии). Эти «разрывы» формируют столь же разорванное религиозное сознание, которое не в состоянии сформировать единую «гражданскую религию» символов и представлений, потому что сама социальная норма в постсоветском и постсекулярном обществе оказывается «разорванной» и на разных уровнях эта система представлений оказывается уникальной.

Социологические опросы, которые касаются исповедания православия в России, столь противоречивы, что определенный вывод об осознанной вере россиян сделать трудно – то получается, что большинство называет себя православными, то оказыва-

ется, что 5% только что-то знает о вере в Иисуса Христа и регулярно посещает храмы. Один из самых масштабных опросов, который позволяет увидеть значение православных и неправославных в общероссийском масштабе и в рамках регионального измерения, был проведен в рамках опроса МегаФОМа в мае-июле 2012 года (проект АРЕНА)¹. Анкета включала в себя вопросы по вероисповеданию, по религиозной практике, социально-психологическим характеристикам, национальности и социально-демографические параметры.

Число людей, сознательно определяющих свою принадлежность к неправославной конфессии по-прежнему находится в пределах ошибки выборки (таковы группы католиков, старообрядцев, протестантов, отдельно и не совсем корректно был выделен вопрос «исповедую пятидесятничество», хотя это также протестантизм). Однако же и православных, принадлежащих к РПЦ, в этом опросе 41% (эта цифра появлялась и в других опросах ФОМа и Левады-Центра, когда людям предоставляли на выбор разные конфессии, а не просто спрашивали – являетесь ли Вы православным?). Кроме того, опрос отчетливо фиксирует неправославную христианскую религиозность в массовом сознании населения в целом. 4% по России в целом ответили, что исповедуют христианство, но не принадлежат ни к какой конфессии. Эта группа впервые была выделена в общероссийском опросе, и это наиболее эксклюзивные данные из полученных в ходе опроса.

Исследование показало, что православность населения далеко не так монолитна, а страна в целом стала не столько постсекулярной (советский период скорее был псевдорелигией), сколько постправославной. Россия перестала быть страной какой-либо тотально покрывающей все ее просторы и всех граждан идеологии, будь то православие или коммунизм.

Православие по-прежнему остается крупнейшей конфессией России, которая, так или иначе, консолидирует людей. После православия по численности идут только просто верующие в Бога без конфессии (25%). 41% православных, принадлежащих к РПЦ, – это хорошая попытка раздробить те 80%, которые считают себя православными. Все-таки называть себя православным, то есть русским или русским по культуре, это социальная норма в современной России – люди делают это машинально просто потому, что живут в этой стране и не хотят быть изгоями (православный=патриот во всех смыслах). С Церковью себя готовы ассоциировать в два раза меньше, и здесь становится ясным – православная самоидентификация имеет пределы, она ограничена и вполне может идти на убыль.

¹ См. проект АРЕНА: Атлас религий и национальностей. Опрос проведен по заказу и по анкете Исследовательской Службы «Среда» (характеристика опроса, см.: www.sreda.org). Методология: Исследуемая совокупность: городское и сельское население России в возрасте от 18 лет и старше. Выборка репрезентирует городское и сельское население субъектов России в возрасте от 18 лет и старше. География опроса: Исследование проходит в 79 субъектах РФ, где проживает 98,8% населения РФ (по данным переписи населения 2010 г). Отбрасываемые субъекты РФ представляют все федеральные округа и позволяют сопоставлять результаты.

В 4 субъектах РФ исследование не проводилось. Это Чеченская Республика, Республика Ингушетия, Чукотский автономный округ, Ненецкий автономный округ. Исходя из объяснения самого ФОМа, стоимость и сроки проведения исследования в этих регионах значительно выше из-за труднодоступности населенных пунктов, проблем с транспортом и т.п.

Количество респондентов: 56 900 человек. В каждом субъекте опрашивается 500-800 респондентов.

Метод: стандартизированный опрос населения.

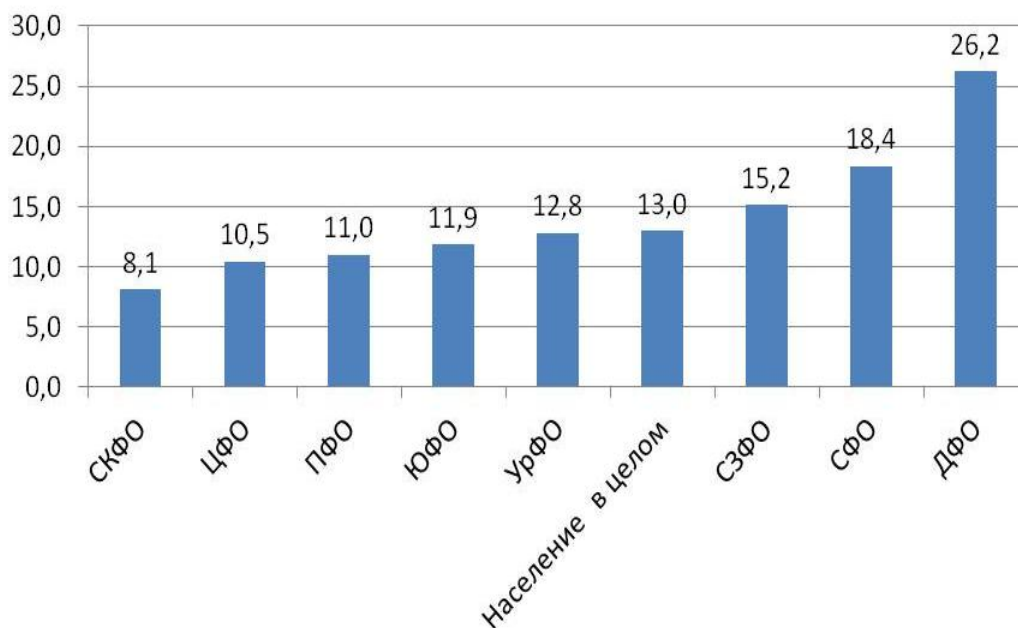
Технология: интервью по месту жительства респондента (face-to-face).

Статистическая погрешность - по России в целом – не более 1%, по региону – не более 5,5%.

Подробнее по поводу методики проведения опросов Фондом Общественное Мнение см.: www.fom.ru

Данные по федеральным округам

Не верю в Бога



Наиболее интересны данные в региональном разрезе по самым общим вопросам – о вере в Бога и принадлежности к РПЦ. Данные по влиянию РПЦ в целом совпадают с результатами полевых исследований, за некоторыми исключениями (в ЦФО, к примеру, 19% тех, кто исповедуют православие и принадлежит к РПЦ в Смоленской области, 30 и 33 % принадлежащих к РПЦ в Тверской и Ярославской областях). Данные по тем, кто «не верит в Бога» отчасти совпадают с представлениями об атеизации населения в советский период и слабым влиянием православия в регионах. С теми, кто «верит в Бога» сложнее – эти данные ставят больше вопросов, чем дают какие-либо конкретные ответы: означает ли большой процент просто верующих в Бога в православных регионах, что православность слишком тесно связана с идеологией и далека от веры? Является ли вера в Бога индикатором запроса на веру и недостатка в организованной религиозной жизни? Означает ли большой процент верующих и неверующих в Сибири и на Дальнем Востоке высокий градус реальной религиозной жизни?

Единодушие различных институтов и общественных сил в восприятии инаковерующих показывает стойкость советских стереотипов, которые касаются религии. Это единство мнений также говорит о внерелигиозном восприятии религии как таковой, а не только меньшинств. Поскольку православие воспринимается и элитой, и народным сознанием в идеологическом ключе, то почему нетрадиционные религии должны восприниматься с пониманием того, что такое вера и служение Богу?

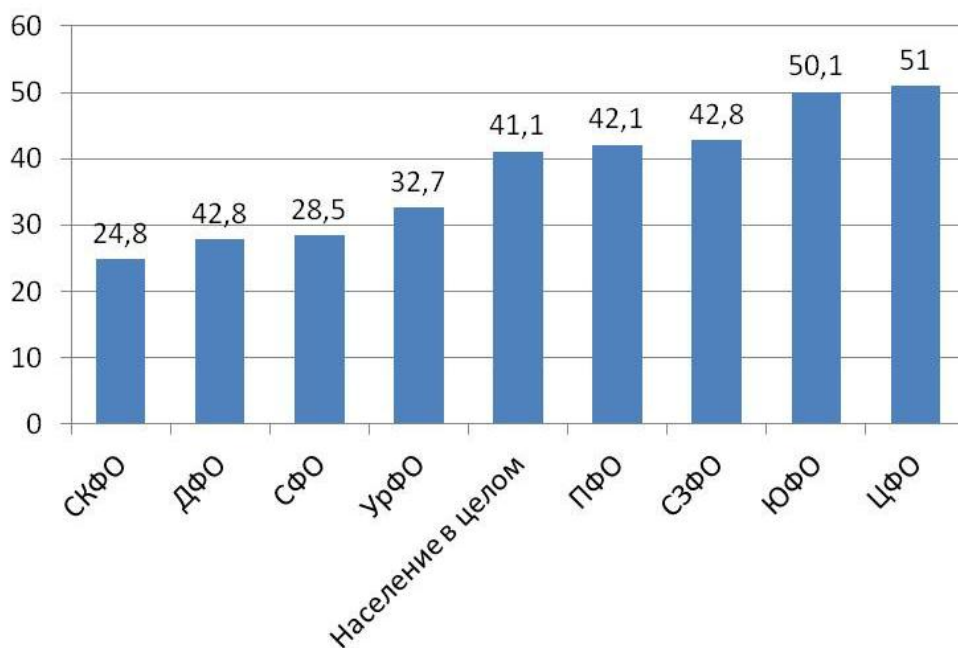
О неосознанном характере восприятия «сектантства» как угрозы на фоне терпимости к конкретным религиям, движениям, церквям говорят, например, данные ВЦИОМа¹. Парадокс в том, что выбор респондентов в данном случае говорит о подсознательной веротерпимости: «страшные секты», конечно, являются угрозой для всех (но примерно такое же количество отвечавших заявили, что никто не является врагом), оккульт-

¹ ВЦИОМ, пресс-выпуск №601, 19 декабря 2006 года, <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=3756>

тистов и астрологов хотя и выбрало 9%, но очевидно, что здесь также сработал эффект «страха» перед «магией» – в реальности астрология является массовым увлечением. Что касается инаковерующих христиан, то массовые представления о них могли бы быть скорее положительными (как о «баптистах» в советское время и сейчас).

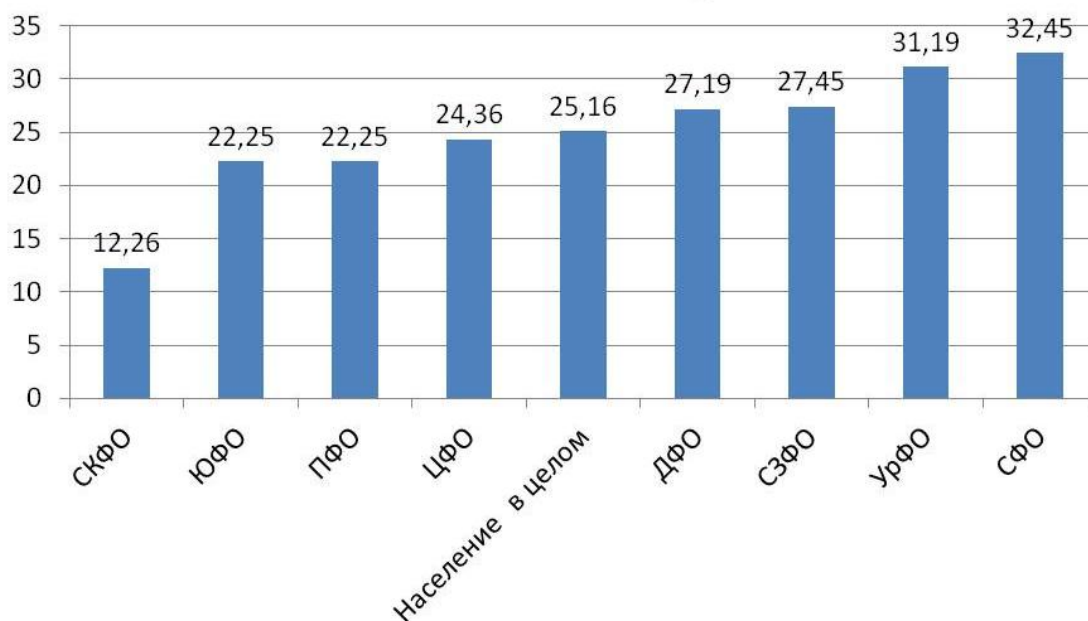
Данные по федеральным округам

Исповедую православие и принадлежу к Русской православной церкви



Данные по федеральным округам

Верю в Бога (в высшую силу), но конкретную религию не исповедую



Если Вы относите себя к последователям православия, то кого Вы могли бы назвать его врагами, прежде всего?

	Всего опрошенных	Тип поселения				
		Москва и Санкт-Петербург	Более 500 тыс. жителей	100-500 тыс.	Менее 100 тыс.	Сёла
Сектантов	26	18	26	24	30	28
Оккультистов, последователей «белой» и «черной» магии, астрологов	9	3	8	8	10	11
Представителей нехристианских религий	5	2	6	3	5	7
Представителей других ветвей христианства (протестанты, католики и т. п.)	2	1	3	4	1	1
Неверующих, атеистов	4	3	3	7	1	4
Никого	24	37	30	27	18	17
Я не являюсь последователем православия	23	28	18	20	27	24
Затрудняюсь ответить	7	8	6	7	8	8

Однако ситуация не столь простая: в том случае, если у респондента есть, действительно, четкий набор конфессий и религий, к которым надо выработать свое отношение, получается картина, зеркально отображающая стереотипы, созданные СМИ и РПЦ. Исследования социологов Д. Фурмана и К. Каарияйнена показали, что общество выбирает конфессии не по принципу близости к христианству и к РПЦ по вере, а по идеологическим признакам (набор четырех традиционных религий и все остальные): «Единственным объяснением отмеченного ранжирования может быть только то, что ислам, буддизм, католицизм и иудаизм – это традиционные религии нерусских народов России. Тогда как евангелические деноминации (лютеранство, баптизм или адвентизм и др.) «вторгаются» в сферу, где им нет места, создавая возможность выбора там, где его не должно быть». Еще одно свидетельство настороженно-негативного отношения к инославным, особенно новым (для основной массы россиян) конфессиям – недовольство теми видами их деятельности, которые в обыденном сознании ассоциировались с прозелитизмом. К 2005 г., отмечают социологи, эта тенденция стала доминирующей. Так, 55% россиян считали, что нельзя позволять нетрадиционным для страны деноминациям покупать (строить) для религиозных целей здания; 60% – проповедовать в общественных местах; 66% – распространять свои издания; 62% – открывать религиозные школы; 62% – проповедовать по телевидению¹.

¹ Фурман Д., Каарияйнен К. Религиозность в России на рубеже XX - XXI столетий // Общественные науки и современность, № 1, 2007, С. 109-111, <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/06/1214828191/Kaariainen.pdf>

Исследователи подчеркивают потенциальную опасность ситуации, когда виртуальная готовность поддерживать «традиционные религии» и противодействовать нетрадиционным не подкреплена практической верой: «Данные опросов позволяют говорить об увеличивающемся разрыве между усилением идеологической роли религии, нетерпимости к иным конфессиям и нерелигиозным взглядам и очень низким уровнем институциональной религиозности. Общество все более заявляет о себе как о религиозном, оно готово к установлению над собой идеологического контроля церкви, но при этом людей, которых действительно можно назвать верующими, в нем крохотное меньшинство, перспективы роста которого сомнительны. Так, на наш взгляд, возникает болезненная и потенциально конфликтная ситуация»¹.

На протяжении 1990-х и 2000-х годов продолжался медленный рост «нетрадиционных» религий и, прежде всего, протестантизма. Между тем, массовые опросы фиксировали почти всегда 1-2% последователей протестантизма и католицизма на фоне тающих процентов тех, кто считают себя неверующим и массовой православностью.

Данные ВЦИОМа, 2007 год

Являетесь ли Вы верующим человеком, и если да, то последователем какой религии Вы себя считаете? (% от тех, кто верит в Бога)²	
Православный	75
Католик	1
Протестант (лютеранин, баптист и т. д.)	2
Мусульманин	8
Иудаист	0
Буддист	0
Другого вероисповедания	0
В бога верю, но никакую религию не исповедую	8
Затрудняюсь ответить	6

Данные ВЦИОМа, 2010 год

Последователем какого мировоззрения или религии Вы себя считаете? (закрытый вопрос, один ответ)³					
	2005	2006	2008	2009	2010
Православия	72	63	73	70	75
Ислама	7	6	6	7	5
Католицизма	1	1	больше 1	больше 1	1
Протестантизма (ЕХБ, пятидесятничества, ад-	больше	больше	больше	больше	больше 1

¹ Фурман Д., К. Каарияйнен. Религиозность в России на рубеже XX - XXI столетий // Общественные науки и современность, № 2, 2007, С. 95, <http://ecsocman.hse.ru/data/2010/12/01/1214824169/Furman.pdf>; см. также: Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России/ Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д. Фурмана. М.-СПб.: Летний сад, 2007.

² Инициативные всероссийские опросы ВЦИОМ проведены 25-26 августа и 1-2 сентября 2007 г., <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=8954>

³ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведён 23-24 января 2010 г. Опрошено 1600 человек в 140 населенных пунктах в 42 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%., <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13365>

вентизма, лютеранства, баптизма и т. д.)	1	1	1	1	
Иудаизма	-	больше 1	больше 1	больше 1	больше 1
Буддизма	больше 1	1	больше 1	1	1
Являюсь верующим, но к какой-либо конкретной конфессии не принадлежу	-	12	3	5	3
Неверующим	13	16	11	9	8
Колеблюсь между верой и неверием	4	-	5	5	5
Другого вероисповедания	1	1	-	больше 1	больше 1
Затрудняюсь ответить	1	1	2	2	1

Данные Левада-Центра, 2011 год

СЧИТАЕТЕ ЛИ ВЫ СЕБЯ РЕЛИГИОЗНЫМ ЧЕЛОВЕКОМ? ЕСЛИ СЧИТАЕТЕ, ТО КАКУЮ ИЗ РЕЛИГИЙ ВЫ ИСПОВЕДУЕТЕ?¹

	1991	1994	2001	2004	2007	2009	2010	2011	2012март
Православие	31	38	50	57	56	67	70	69	70
Ислам	1	2	4	4	3	5	4	5	7
Католицизм	-*	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1
Протестантизм	-*	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1
Иудаизм	-*	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1	<1
Другая религия	1	<1	2	1	1	1	<1	1	<1
Не считаю себя верующим человеком	61	58	37	32	33	24	21	22	21
Затруднились ответить	6	1	7	6	6	3	4	4	2

Вот данные ФОМ 2012 года: 64% - Православие, 1% - другие христианские конфессии (католики, протестанты, униаты, баптисты и др.), 6% - ислам, <1% - другие религии, 3% - затрудняюсь ответить, не могу назвать определенную конфессию².

Данные приведенных массовых опросов фактически не отражают картины реальной религиозной жизни и не могут сказать о том, сколько протестантов или католиков в России. Совершенно очевидно, что неправославные теряются в массе тех, кто относит себя к православию, но отнесение себя к православию для религиозной жизни может не значить ничего в смысле участия в религиозной жизни и осознания веры. Кроме того, важно отметить, что довольно часто протестанты в опросах набирают, безусловно, больше, чем представители таких «традиционных религий», как буддизм и иудаизм. Однако даже такого рода опрос, репрезентативность которого опирается, в основном, на выборку групп по социально-демографическим признакам, отчетливо фиксирует неправославную христианскую религиозность в массовом сознании населения в целом. Данные по неправославным в рамках этого исследования наиболее уникальны и подтверждаются полевыми исследованиями.

¹ <http://www.levada.ru/26-09-2011/religioznaya-vera-v-rossii>

² Источник: проект «Доминанты», опрос «ФОМнибус», 22 июля 2012, <http://fom.ru/obshchestvo/10578>

	Населе- ние в целом	Верующие (в том числе просто верующие в Бо- га, таких 25% по РФ)	Христи- ане	Проте- станты	Неправо- славные Христиане
исповедую хри- стианство, но не принадлежу ни к одной конфессии	4,1	5,0	8,6	0,0	91,0
исповедую пра- вославие и при- надлежу к РПЦ	41,1	50,8	86,8	0,0	0,0
исповедую пра- вославие, явля- юсь старообряд- цем (старовером)	0,3	0,4	0,7	0,0	0,0
исповедую пра- вославие, но не принадлежу к РПЦ	1,5	1,9	3,2	0,0	0,0
исповедую като- лицизм	0,1	0,2	0,3	0,0	2,9
исповедую про- тестантизм (лю- теранство, бап- тизм, евангелизм и т.д.)	0,2	0,3	0,5	78,3	4,8
исповедую пяти- десятничество	0,1	0,1	0,1	21,7	1,3

Сравнение различных групп позволяет понять, различие, прежде всего, практической религиозности, воплощения конкретных вероучительных норм в общественной жизни. Мы выделили группы «Православные» (это все православные – принадлежащие к РПЦ, старообрядцы, не принадлежащие ни какой конфессии), «Протестанты» (исповедующие протестантизм и пятидесятничество, в частности), «Неправославные христиане» («просто христиане», католики, протестанты).

Религиозная практика. Данные АРЕНЫ, %	Всего по РФ	Право- славные	Неправослав- ные Христиане	Проте- станты
религия играет важную роль в моей жизни	15	20	16	59
я хотел бы верить в Бога больше, чем верю сейчас	19	21	24	33
я молюсь каждый день, положен- ными молитвами или своими слова- ми	12	17	14	54
я по возможности соблюдаю все религиозные предписания	22	33	20	37
я прихожанин (участвую в жизни общины, сообщества единоверцев)	3	4	5	42
я прочитал(-а) евангелия	5	8	9	50
я исповедуюсь раз в месяц и чаще	2	4	3	17
я доверяю патриарху Русской пра- вославной церкви	16	29	11	8

я поддерживаю традиционные семейные устои	20	22	24	38
те, кто исповедуют иную религию, чем я, совершают грех	1	1	1	4
я лично сталкивался(-лась) с чудесными, необъяснимыми явлениями	5	5	7	24
я верю в приметы, гадания, судьбу	13	13	14	2
затрудняюсь ответить	26	12	19	6

Необходимо отметить, что эти опции, как и те, которые касаются мировоззренческих позиций, показывают не вообще численность всех, кто, например, «прочитал евангелия», а скорее выбор приоритетов так, как это понимают респонденты в рамках каждой из групп. Очевидно, что группа неправославных христиан в целом, где большинство составляют «просто христиане», предстает более размытой и скорее потенциально религиозной, а вот протестанты резко вырываются вперед по всем показателям практической религиозности, обгоняя и население в целом, и православных. Они не затрудняются с ответом на вопросы о религиозной жизни, меньше всего верят в чудеса и доверяют патриарху РПЦ.

Мировоззрение. Социально-психологические характеристики. Данные АРЕНы, %	Всего по РФ	Православные	Неправославные Христиане	Протестанты
я счастливый человек	42	42	43	56
я одинокий человек	7	7	7	8
я доверяю окружающим	23	25	23	31
я хотел(-а) бы иметь много детей	11	12	14	21
я хотел(-а) бы жить в другой стране	9	8	11	15
я безвозмездно помогаю другим людям, занимаюсь благотворительностью	11	13	14	39
я люблю Россию	52	60	48	61
я уважаю закон и всегда соблюдаю его	44	49	43	67
я с настороженностью отношусь к трудовым мигрантам	20	23	20	21
я способен(-а) вести самостоятельный бизнес, начать новое дело	9	9	11	25
я готов(-а) участвовать в гражданской, добровольной, общественной деятельности	10	11	10	23
я способен(-а) ради высоких целей пожертвовать личным благополучием	5	5	7	20
затрудняюсь ответить	8	5	6	1

Мировоззренческие опции лучше всего показывают то, что выделяет протестантские церкви на фоне общества в целом и православных, в частности. Среди евангельских верующих больше всего тех, кто готов к самопожертвованию, к социальной работе, к занятию бизнесом, к уважению и соблюдению закона, к созданию

многодетных семей и уважению традиционных семейных устоев. Активная гражданская позиция и социальная направленность евангельского движения подтверждается и данными полевых исследований. Среди протестантов самый высший уровень доверия к окружающим, социальной солидарности, но они немного выше среднего по РФ хотели бы жить в другой стране, наверное, не в последнюю очередь в силу отношения к ним как к «нетрадиционным сектантам», в России они не видят «идеала христианской свободной страны». Однако примечательно, что «патриотические» позиции у протестантов одинаковы с православными – любовь к России среди приоритетов является наивысшим среди протестантов и среди православных, как и настороженность по отношению к трудовым мигрантам.

Данные по национальному составу протестантов красноречиво и достаточно убедительно говорят об успехе национальной миссии евангельских церквей в национальных республиках – протестанты представлены практически среди всех народов России.

Национальный состав. Данные проекта АРЕНА, %	исповедую протестантизм (лютеранство, баптизм, евангелизм, англиканство)
русские	79,3
немцы	4,3
удмурты	2,5
башкиры	1,7
украинцы	1,5
корейцы	1,1
осетины	0,9
азербайджанцы	0,6
чуваши	0,5
марийцы	0,5
белорусы	0,4
молдаване	0,4
армяне	0,3
татары	0,1

Удмуртов по России в рамках данного опроса получилось 0,4%, а немцев 0,3%, башкир 0,8%, поэтому то, что среди протестантов представителей этих национальностей больше, говорит о том, что это не ошибка выборки. Пятидесятничество еще более маленькая группа, чем протестантизм, однако и здесь есть довольно большой разброс национальностей (представлены только те национальности, которые в наибольшей степени представлены в рамках опроса).

Национальный состав. Данные проекта АРЕНА, %	исповедую пятидесятничество
русские	83,3
немцы	5,8
украинцы	3,1
удмурты	2,3
марийцы	1,7
татары	1,6
чеченцы	0,4
молдаване	0,4

Соотнесение данных АРЕНы и Минюста позволяет выделить относительные, но в целом показательные цифры, о том, сколько приходится верующих на одно религиозное объединение – Индекс АРЕНы (потенциального спроса на веру или дефицита объединений). Индекс показывает плотность верующих на одно религиозное объединение, как в целом всех верующих (исходя из % верующих по проекту АРЕНА и численности религиозных объединений в РФ или субъекте РФ на основании данных Всероссийской переписи населения 2010 года), так и отдельных конфессиональных, религиозных и мировоззренческих групп, выделенных на материале АРЕНы, которые можно адекватно соотнести с данными Минюста РФ. Получив индекс по каждому региону или же религиозной группе, можно понять, где верующих много, а объединений, к которым они могли бы потенциально относиться чрезвычайно мало или же, наоборот, сравнительно много. Большое значение индекса может говорить о низком уровне организованной религиозной жизни в целом, Индекс АРЕНы по некоторым конфессиям и религиям может говорить также о политике государства, которое через Минюст РФ особо не приветствует регистрацию тех или иных общин. Индекс по объединениям религиозных меньшинств условен, поскольку данные АРЕНы (МегаФО-Ма) не являются переписью населения – это массовый опрос, попадание некоторых конфессиональных групп в который уже многое значит.

	Данные АРЕНы (%)	Доля верующих, чел (% от населения РФ)	Данные Минюста РФ (объединения, на 04.09.2012)	Индекс АРЕНы (численность верующих на объединение)
Старообрядчество	0,32	459159	286	1605
Неправославные христиане (все конфессии и христиане без конфессии)	4,00	5714261	4722	1210
Римско-Католическая Церковь	0,13	185713	234	794
Протестантизм	0,30	428570	4409	97
Пятидесятничество	0,06	84462	1706	50

В региональном рейтинге распространения протестантизма в целом лидируют Республика Тыва (1,8%) и Удмуртская республика (1,6%), Сахалинская область, Республика Алтай и Камчатский край, Тюменская область, Хакасия, Северная Осетия (все по 1%). Данные по пятидесятничеству в регионах незначительны, но по тем данным, что есть в наличии, лидируют Республика Марий Эл, Тыва, Сахалинская область, Камчатский край, Еврейская автономная область, Омская область, Красноярский край, Удмуртская республика (в этих регионах 0,3-0,4% ответили, что они пятидесятники). По числу католиков в рамках данного опроса лидируют Калининградская область, Омская и Белгородская области (около 1%).

Можно также выделить целую группу неправославных христианских регионов в соответствии с тем, сколько отнесло себя к «неправославным христианам» в целом (и где этот процент превышает процент ошибки выборки).

Рейтинг регионов. Данные проекта АРЕНА, %	Неправославные христиане
Ямало-Ненецкий автономный округ	14,4
Республика Северная Осетия-Алания	10,6
Еврейская автономная область	10,4
Тверская область	9,6
Белгородская область	9,4
Челябинская область	9,0
Калужская область	7,9
Смоленская область	7,9
Кемеровская область	7,6
Самарская область	7,5
Республика Хакасия	6,8
Иркутская область	6,7
Приморский край	6,7
Ставропольский край	6,6
Удмуртская Республика	6,6
Архангельская область	6,2
Ростовская область	6,0
Курганская область	6,0
Камчатский край	5,8
Свердловская область	5,8
Орловская область	5,8
Красноярский край	5,6
Забайкальский край	5,6

Протестантизм, инославные конфессии в целом, широко распространены по России и имеют свой оригинальный социальный образ. Их место в российском социуме, среди активной части общества, весьма значительно. И хотя опросы фиксируют большое количество «нетрадиционных» церквей в Сибири и на Дальнем Востоке, но на самом деле это происходит в силу исторической традиции, которая сделала именно инославные, а не православную церковь более заметными в этих регионах. В реальности протестантизм давно перешагнул и региональные границы, и национальные. Христианские конфессии во многих регионах России, которые относятся и к Центру России, и к Уралу и к Северо-Западу, и к Дальнему Востоку, наряду с православными приходами, активно создают институты гражданского общества, соединяя веру и социальную деятельность. На фоне общей низкой гражданской активности деятельность инаковерующих имеет принципиальное значение.

Ключом к пониманию религиозной ситуации в рамках «разорванной» социальной нормы о религии оказывается социально-антропологическое исследование жизни верующих и общин, епархий и объединений¹. Чем полнее изучена система ценностей тех, кто осуществляет религиозную политику, тех, кто руководит самыми яркими общинами, епархиями, союзами, идеологов, представителей интеллигенции, тем более полной будет картина многообразия религиозно-общественной жизни, тенденций ее развития, участия религии в формировании гражданских институтов, демократиче-

¹ В рамках проекта полевых исследований «Энциклопедия современной религиозной жизни России» (руководитель – Сергей Филатов), который осуществлялся с 1998 по 2002 году и закончился изданием «Атласа современной религиозной жизни России» в трех томах.

ских норм и социальной этики. Примеры полевых исследований характеризуют своеобразие отдельных регионов России, в частности, в сфере религиозной политики.

Северо-Запад. Республика Карелия

С мая 2012 года республику возглавил Александр Петрович Худилайнен, который в интервью называл себя «рафинированным финном» и «финном в 15-м поколении». На территорию Ингерманландии предки Худилайнена переселились из прихода Париккала, расположенного в Южной Карелии, ещё в конце XVII века. Работал в органах местного самоуправления Гатчинского района и главой Заксобрания Ленинградской области. Худилайнен занимает взвешенную позицию в религиозной сфере – Глава республики регулярно поздравляет с праздниками представителей самых разных конфессий – православных, протестантов, католиков, а также мусульман. Администрация открыта для диалога и сотрудничества со всеми. Публично Худилайнен не заявлял о своей религиозной принадлежности, но в 2012 году посетил рождественское богослужение в Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии (приход «Святого Духа» в Петрозаводске). После этого некоторые карельские СМИ отмечали, что глава республики, возможно, лютеранин, что Худилайнен опровергать не стал.

Во время посещения лютеранского прихода Худилайнен напомнил, что с Петрозаводском его связывает история семьи, «когда в далеком 1958 году мама привезла его из Калининской области вместе со старшей сестрой в Карелию. Крестили будущего Главу Карелии здесь же, близ Петрозаводска». По словам Худилайнена, «Карелия очень перспективный регион, здесь живут отзывчивые, любящие свой край люди. В этот великолепный праздник хочу пожелать вам оптимизма, уверенности, душевного равновесия. Правительство Карелии делает все, чтобы консолидировать наше общество, чтобы люди всех национальностей жили на территории республики в мире и согласии. Этому учат и христианские истины, которые вы проповедуете». (См.: официальный портал органов госвласти РК, http://www.gov.karelia.ru/gov/News/2012/12/1225_14.html). Официальное сообщение на сайте органов власти республики можно понять так: со времен Российской империи впервые главой региона стал лютеранин (или, по крайней мере, крещеный в лютеранстве), хоть и не объявляющий об этом открыто.

За религиозную политику в республике отвечает начальник отдела национальной политики и государственно-конфессиональных отношений Виктор Николаевич Бирин (сотрудник отдела – Роман Любимов). Отдел входит в структуру Министерства Республики Карелия по вопросам национальной политики, связям с общественными, религиозными объединениями и СМИ. Бирин – продолжатель традиций равного подхода ко всем религиозным движениям, вдумчивой работы с различными объединениями. Высокий уровень понимания религиозной ситуации и принципиальной веротерпимости был заложен Борисом Детчуевым, который с 1990-х до конца 2000-х годов отвечал за осуществление религиозной политики в Карелии.

Виктор Бирин также является секретарем Комиссии по вопросам религиозных объединений при Главе Республике Карелия, куда входят исключительно представители различных ведомств. При органах местного самоуправления большинства городов и районов также есть подобные комиссии. Комиссия была образована Указом Главы Республики Карелия Катанандова С.Л. от 5 декабря 2002 года № 185: «Главная функция как республиканской, так и местных комиссий, – обеспечение реализации конституционных принципов свободы совести и вероисповедания, в том числе в деятельности религиозных объединений, достижение

в этих вопросах взаимопонимания, терпимости и взаимного уважения. Корректность во взаимоотношениях органов власти всех уровней и религиозных объединений, диалог конфессий и религиозных течений – одно из важнейших условий гражданского мира, спокойствия и согласия в обществе» (Источник: Об особенностях религиозной ситуации и взаимоотношений органов государственной власти и религиозных объединений в Республике Карелия в 2002 году, <http://www.gov.karelia.ru/Different/Religion/inform02.html>). На заседания Комиссии приглашаются представители всех объединений (несколько раз присутствовали и Свидетели Иеговы). Работу Комиссии курирует замглавы по региональной политике Александр Чаженков.

По словам Виктора Бирина, органы власти активно взаимодействуют со всеми – от епархии РПЦ и Церкви Ингрии до пятидесятников и адвентистов. Добрые и толерантные отношения между конфессиями, реальный, а не декларативный диалог священнослужителей сложился в республике, прежде всего, благодаря позиции архиепископа Мануила, который поддерживал и развивал традиции открытости и веротерпимости. Хорошие отношения сложились у православных с католиками и лютеранами – они приходят друг к другу на богослужения и общаются.

Администрация приглашает представителей всех религиозных объединений на межконфессиональные круглые столы и семинары, на ежегодный отчет правительства, совместно проводится в Карелии Международный день толерантности (16 ноября).

Ключевое внимание в политике властей, во взаимодействии с РПЦ уделяется теме поддержки и восстановления храмов, имеющих статус историко-культурных памятников. Объектом постоянной заботы является Валаам, где восстанавливается монастырь и благоустраивается территория. С 2008 года руководство республики с благословения монастырского начальства проводит на Валааме межконфессиональные встречи с участием православных (священнослужителей из районов республики, отец Мефодий представляет Валаамский монастырь), лютеран, пятидесятников и мусульман. Семинары были посвящены роли церкви в адаптации мигрантов, а также упрочению межнационального мира и согласия.

При поддержке властей на базе епархии РПЦ проводятся конференции по креационизму и семинары по семейным ценностям с участием лютеран и пятидесятников (Церковь ХВЕ «Новая жизнь» стала инициатором семинаров о родительстве и супружестве). С протестантами активно сотрудничает глава миссионерского отдела священник Вячеслав Распутин, который миссионерствовал в Индии. Ежегодно проводятся два больших фестиваля – духовной музыки «Пасхальный перезвон» и межконфессиональный фестиваль «Душа Карелии», где принимают участие церковные хоры православных, лютеран, пятидесятников и адвентистов. По словам Виктора Бирина, открытость епархии, сотрудничество не только с лютеранами, но и с пятидесятниками, вызывает раздражение и критику у целого ряда священнослужителей РПЦ, которые служат в районах и выступают с антисектантских позиций.

Южный федеральный округ. Волгоградская область.

Традиции веротерпимости и равного отношения ко всем религиям и конфессиям во властных структурах были заложены в области еще в начале 1990-х годов. Постоянство религиозной политики связано со специалистом по связям с религиозными объединениями в областной администрации, работавшим уполномоченным по религии еще в советское время, Юрием Тихоновичем Садченковым, который на протяже-

нии почти 20 лет вплоть до конца 2000-х годов определял религиозную политику в регионе, обладая большим опытом и хорошо разбираясь во всех направлениях и движениях. Большинство представителей религиозных объединений подчеркивают его роль, как в организации диалога чиновников и церквей, так и в налаживании межконфессиональных связей.

В послеперестроечный период основное направление религиозной политики – это учёт поликонфессионального состава области, активное воздействие на «традиционные» религиозные группы (причем традиционными в Волгограде считают не только православных и мусульман, но и лютеран, католиков, методистов, баптистов, адвентистов, пятидесятников, молокан, старообрядцев, буддистов и др.) с целью побудить их к взаимному согласию и взаимодействию. По словам Садченкова, ни к баптистам, ни к Армии Спасения (прекратила свое существование к середине 2000-х годов), ни к мормонам в области нет претензий у органов юстиции и прокуратуры. Как подчеркивает Садченков, «у нас нет харизматов, а есть лишь традиционные пятидесятники воронаевского толка, да и сами харизматы у нас не приживаются». Те новые харизматические общины, которые появлялись в области, обычно входили в региональное объединение пятидесятников Российской Церкви христиан веры евангельской (с 2002 года – РЦ ХВЕ). По словам Садченкова, «было принято решение о вхождение корейской церкви в объединение РЦ ХВЕ, а миссионерам из Церкви Христа Бостонского движения было сказано: либо уезжайте, либо присоединяйтесь к пятидесятникам».

Типичные инициативы администрации области – регулярное проведение межконфессиональных круглых столов, поддержка межконфессионального христианского благотворительного братства «Милосердный Самарянин» (которое в середине 1990-х гг. возглавлял иерей Вячеслав Дробанов), прекратившего своё существование в конце 90-ых гг., поддержка ежегодных экуменических богослужений всех традиционных церквей в годовщину окончания II Мировой войны «Покаяние и примирение». Садченков отмечает, что если «духовенство в области начинает говорить или писать о сектантах, то я сразу спрашиваю, что конкретно они имеют в виду».

В администрации считают, что православная епархия поддерживает межконфессиональные примирительные инициативы властей «без энтузиазма». Впрочем, у властей вызывают раздражение и резкая антикоммунистическая риторика владыки Германа, и его стремление участвовать во всех сферах общественной жизни. В свою очередь, в епархии Садченкова именуют не иначе как «главный защитник сект». Глава отдела по связям с религиозными организациями считает, что православной епархии оказывается посильная помощь – при поддержке губернатора Максюты, к примеру, был сооружен храм Всех Святых на Мамаевом кургане. Кроме того, епархии помогают многочисленные спонсоры. По словам Садченкова, «епархиальное начальство уже не занимается коммерцией, и не конфликтует с областными властями, в основном, срываясь на критику коммунистов».

В то же время политика администрации в отношении самостоятельно функционирующих иностранных миссионеров (а не помогающих уже существующим российским общинам) направлена на ограничение их деятельности и вытеснение. А это находит одобрение в епархии. По инициативе Садченкова любые миссионеры, приезжающие в область, обязаны приходить на прием в областную администрацию. Кроме того, при помощи ученых-экспертов и прокуратуры отдел Садченкова проверяет деятельность тех общественных организаций, которые могут в реальности заниматься религиозной пропагандой. Власти стараются также контролировать обще-

ственную и экономическую активность церквей. Так, в 1998 году одно из объединений Свидетелей Иеговы не прошло перерегистрации в органах юстиции, так как община не «обладала признаками религиозной деятельности и занималась полукommerческой деятельностью».

С февраля 2012 года губернатором области был назначен Сергей Анатольевич Боженков, бывший мэр Астрахани. Начальником отдела по связям и содействию религиозным объединениям Управления по внутренней политике Аппарата губернатора и правительства Волгоградской области является ученик Ю.Т. Садченкова Юрий Юевич Федоренков. В целом он является продолжателем политики, которую проводил Садченков. Налажена работа с муниципальными образованиями, для представителей которых регулярно проводятся семинары и встречи с представителями религиозных объединений. Администрация также советует миссионерам проводить консультации с отделом по связям с религиозными объединениями перед поездкой в районы и проведением каких-либо акций. Однако в новых условиях общенациональная и региональная власти требуют большего внимания к нуждам и инициативам православия – Волгоградской митрополии РПЦ.

Официально власти поддерживают «традиционные религии» – православие, ислам, буддизм, иудаизм. По словам Федоренкова, органы власти придерживаются политической конъюнктуры, но часто не понимают, что же имеется в виду под разными традициями. Большая часть работы чиновников связана с взаимодействием с митрополией и поддержкой вновь созданных епархий. Главная проблема, которая решается вместе с местными властями, это обеспечение материальной базы для новых епархий РПЦ. Например, в Урюпинске принято решение о выделении епархии здания и 35 млн. рублей на его реконструкцию. С Калачевской епархией сложнее, так как там нет богатых городов, много мусульманских районов (самую населенную и промышленно развитую часть области в рамках Волгоградской и Камышинской за собой оставил митрополит Герман). Владыка Герман обладает огромным авторитетом в области, умеет налаживать отношения с чиновниками всех уровней (также как и епископ Урюпинский Елисей), поэтому пока проблем с РПЦ не возникает.

В администрации отмечают постепенное развитие социальной работы в епархии (детский дом для девочек в Волжском, Центр «Умиление» в селе Заплавном и т.д.), католической благотворительности в рамках «Каритас», энергичную деятельность протестантских церквей по помощи нуждающимся, по организации реабилитации наркозависимых. Мусульмане представлены в области официально зарегистрированным подразделением ЦДУМ, неофициально действуют группы от Совета муфтиев России и Саратовского ДУМ. Мусульманским является Паласовский район области. В администрации подчеркивают влияние Казахстана, откуда мигрируют мусульмане, в том числе, нетрадиционных направлений.

Мэрия города Волгограда традиционно проводит активную самостоятельную политику взаимодействия с религиозными организациями, ориентированную, в основном, на сотрудничество и поддержку инициатив только православной епархии.

Мэр Волгограда Юрий Викторович Чехов в 1995-2003 гг. согласился стать главой попечительского совета по строительству храма Всех Святых в Земле Российской Просиявших, хотя значительной материальной помощи это не принесло. Была разработана программа «Основные направления социального партнёрства г. Волгограда с религиозными объединениями». В соответствии с этой программой все зарегистрированные религиозные организации привлекаются к сотрудничеству в области благотворительности, культуры и просвещения. В соответствии с распоряжением главы го-

рода «О восстановлении историко-культурного наследия» на годы вперёд планируется реставрация и строительство церковных зданий. В 2001 г. был подписан договор о социальном партнёрстве и сотрудничестве между администрацией города Волгограда и Волгоградской епархией.

Отношения с городской администрацией были частично испорчены политическим просчетом владыки Германа. В 1999 году Герман поддержал на выборах в мэрию оппонента Чехова – Ищенко, который проиграл.

В результате политических ходов митрополита Германа областная администрация и мэрия объединились в сфере религиозной политики. Специалисты по связям с религиозными организациями в мэрии и области проводили совместные консультации, вместе организовывали круглые столы для ведущих религиозных организаций Волгограда и области, обсуждают проблему сотрудничества власти и различных церквей в социальной сфере.

Центральный федеральный округ. Белгородская область

Губернатор области с 1995 г. Евгений Савченко практикующий православный, всеми силами поддерживает епархию. Он уделяет большое внимание духовным вопросам, связанным, прежде всего, с участием Белгородской епархии в общественной, политической и экономической жизни области. Идеология губернатора уместается в провозглашенной им «триединой формуле русской идеи»: «Вера – Державность – Народ» – «наполненной духом Святой Троицы».

В 90-е годы он стремился воплотить на Белгородчине идеи земства и являлся членом президиума Российского Земского Движения. Благодаря личной позиции губернатора, связующим звеном между Церковью и властью в Белгородской области являлось Российское Земское Движение (РЗД). В руководство регионального объединения от епархии входили также протоиерей Олег Кобец и протоиерей Павел Вейнгольд.

Центральными понятиями Земского движения являются соборность, коллективизм и община. В этом земцы видят возвращение к национальным традициям, к русской культуре, которая, по их мнению, может основываться только на православных ценностях. Характерна цитата из статьи протоиерея Павла Вейнгольда: «Соборность, коллективизм, патриотизм – эти традиционные идеалы, бережно хранимые и развиваемые Земским движением, – только они смогут и должны защитить и Белгородчину, и всю Россию от тлетворного аморализма...» Свои надежды отец Павел возлагает на губернатора Савченко, которого он назвал «светским пастырем», государственным и почвенником («Белгородские известия», Протоиерей Павел Вейнгольд, Единство духа в союзе мира, №90, 19.06.1999). Земское движение отличалось националистическими и антизападническими настроениями.

Региональное белгородское отделение РЗД и епархия ставили своей задачей создание своих структур во всех районах области, параллельно с уже действующими органами местного самоуправления, в которых помимо представителей различных сословий обязательно участвовали местные священнослужители. Земские собрания функционировали во многих населённых пунктах области, в соответствии с постановлением губернатора Савченко №479 от 14 августа 1996 года «О земских собраниях сельских поселений (округов) Белгородской области».

Наиболее активно представители епархии рекламировали свое участие в создании сети земских аптек (постановление областной администрации от 25 октября 1999 года) и подготовке земских врачей и учителей. В то же время единственным завершённым до конца совместным проектом РЗД и епархии явилась посадка рождествен-

ских вечнозеленых деревьев (елей и туй), «символизирующих вечную жизнь» в тех районах, главы которых поддерживают земство. В 1999 году РЗД и епархия провели совместную акцию «От Белгорода к Белграду» по отправке гуманитарной помощи и медикаментов в Югославию – «к «братьям-славянам», против «мирового зла». Епархия и РЗД участвуют вместе и в создании Благотворительного Фонда Земских инициатив (адрес: Белгород, пр-т Б. Хмельницкого, д.86, корп. Б, ком.№20).

В своих публичных выступлениях губернатор Евгений Савченко заявлял о том, что Православие – это «основа духовности и самобытности государственно-образующих народов империи: русских, украинцев и белорусов», отмечая, что именно «русский православный народ заложил основы России как великого государства и создал евразийскую цивилизацию, наполненную Святым Духом христианства». Губернатор, называющий себя «носителем идеи державности», убежден в том, что никакие реформы в сфере экономики и политики не достигнут результатов, «пока мы, всем миром, не решим задачу возрождения русской культуры на принципах и святынях нашей традиционной религии – Православия».

В связи с этим у областной власти существует своя точка зрения на целесообразность отделения Церкви от государства: «...никакой Закон не «отделил» нашу культуuroобразующую религию, Православие, от духовно-нравственного воспитания наших детей и молодежи...» Савченко дает чиновникам и вытекающий отсюда лозунг: «не отдадим наших детей на откуп американской массовой культуре». Соответственно, губернатор ратует за участие Православной Церкви буквально во всех сферах общественной жизни, то есть в создании школ, гимназий, в СМИ, в благотворительных и культурных проектах. («Белгородские известия», 28.01.2000).

По словам отца Сергия Дергалева, Савченко даже поинтересовался у начальника управления образования области, знает ли тот молитву «Отче наш». Получив отрицательный ответ, губернатор чуть было не решил приказать всем ведущим чиновникам области молитву выучить.

Однако после 2002 года земское движение пошло на спад и к 2010 прекратило существование. Причинами этого были как неэффективность его работы, так и очевидное несоответствие российскому законодательству, что вызывало критику с самых разных сторон.

Однако желание оформить симфонию епархии и местной власти в каком-нибудь виде совсем не пропало. Неудивительно, что в мае 2010 г. в присутствии патриарха Кирилла в Белгороде было учреждено белгородское региональное отделение международной общественной организации «Всемирный русский народный собор» (ВРНС). ВРНС ставит перед собой цели, схожие с земским движением, хотя никогда еще и нигде не доходил так далеко в организационном оформлении «симфонии», как земство в конце 90-х гг. на Белгородчине. Сопредседателями белгородского регионального отделения ВРНС избраны архиепископ Иоанн и председатель Совета Общественной палаты Белгородской области В.В. Овчинников. На должность ответственного секретаря избран настоятель Преображенского собора протоиерей Олег Кобец.

Непосредственно религиозной политикой на уровне области занимается заместитель начальника отдела по связям с общественными, религиозными объединениями и политическими партиями областной администрации Алексей Глущенко. Специалист по религиозным объединениям отдела – Григорий Валерьевич Болотнов.

Администрация привлекает епархию к культурным и социальным проектам, к примеру, за каждой больницей закреплен священник, а представители епархии и, в частности, хор Белгородской семинарии исполняет церковные песнопения и классические произведения на различных патриотических мероприятиях и фестивалях.

В Белгородской области принята программа по восстановлению и реставрации православных храмов области, в рамках которой ищутся спонсорские средства и строятся и реставрируются храмы, разрушенные в годы советской власти – около 10 храмов в год. Сами жители, по словам Болотнова, проявляют инициативу и обращаются с просьбами по поводу восстановления церквей.

По словам Григория Болотнова, губернатор Евгений Савченко является русским человеком, выходцем из сельской местности – традиционная культура ему ближе всего. Общество в области также традиционное и не очень хорошо воспринимает иные конфессии, кроме православия. Согласно социологическому исследованию 2007 года, 96,4% жителей области называют себя православными, 3,3% составляют неправославные деноминации, по большей части протестанты, 0,3% - это верующие нехристианских религий.

Начиная с 1995 года, епархия заключила с различными областными ведомствами более 20 договоров о сотрудничестве. Существуют отдельные договоры с департаментами областной администрации по образованию, по делам молодежи, по здравоохранению, по социальному обеспечению и др., а также с Управлением противопожарной охраны, с Управлением исполнения наказаний, с таможенным управлением области. По словам пресс-секретаря епархии, этим Церковь хочет показать, что Православие должно быть во всех сферах общества – от образования и медицины до торговли.

В областной администрации уверены в том, что мысль о разделении Церкви и Государства ложная, а поэтому губернатор обсуждает все существенные вопросы с владыкой Иоанном. Православие помогает властям сохранять «единство и сплоченность» в народе. Администрация области помогает Церкви, финансируя на 50% из бюджета духовную семинарию, различные социальные инициативы епархии. При областной администрации ежегодно собирается совет из руководителей предприятий и представителей предпринимательских кругов, перед которыми ставятся задачи по финансовому обеспечению епархии. За определенным предприятием или фирмой закрепляется определенный епархиальный объект. Эта схема позволяет избежать прямого бюджетного финансирования. Областная администрация предоставляет значительные льготы тем предприятиям, которые жертвуют свои средства на строительство и реставрацию храмов области, и в целом, на нужды епархии. Районные власти следуют общеобластной политике и финансируют приходы, используя ресурсы местного предпринимательства. На Белгородскую епархию при участии властей жертвуют не только белгородские предприниматели, но и спонсоры из соседних областей.

Нововведением в Белгородской епархии стало ежемесячное проведение собраний духовенства по благочиниям области для того, чтобы охватить ими всю область. В этих собраниях принимают участие не только священнослужители определенного благочиния и главы комиссий при епархии, но и чиновники районных администраций. В епархиальных съездах духовенства, в свою очередь, участвуют губернатор и руководители департаментов его администрации.

Белгородская область – единственный субъект РФ, где предмет Основы православной культуры преподается во всех школах и является обязательным. С 1996 г., когда был принят областной закон о предметах «регионального компонента» общеобразовательных школ, закрепивший «Православную культуру» (далее ПК) в сетке учебных дисциплин, - на его изучение отводится по одному часу в неделю со 2 по 11 классы. По данным, обнародованным в 1999 г. Министерством образования, из почти полумиллиона детей и подростков, изучающих ОПК почти в 40 регионах России,

130 тысяч приходится на Белгородскую область. На эти же цифры опирается и РПЦ МП, требуя, минимум, сохранить status quo – «кто изучал, тот непременно должен продолжать», максимум – постоянно расширять контингент изучающих (самое идеальное, сделать так, как существует уже в Белгороде). (Портал-Кредо 5. 07. 1999 г.)

Руководство области обеспечивает посещаемость устраиваемых епархией общественных мероприятий. Так, по рассказам нескольких священников, на конференцию православной молодежи, проводимой в феврале 2000 г., по негласному указу губернатора было собрано около тысячи учащихся средних учебных заведений г. Белгорода. На освящение храма-мемориала в с. Прохоровка, опять же, по негласному распоряжению губернатора, свозили на автобусах трудящихся предприятий области.

За областными чиновниками следуют и руководители на местах. Например, администрация Корочанского района Белгородской области разослала руководителям предприятий и хозяйств рекомендацию выплачивать 20-процентную надбавку за регулярное посещение церкви – это едва ли не первый публичный случай материальной поддержки верующих (БИ № 2, 1998 г.). А в г. Губкине местная администрация высчитывала деньги из зарплаты бюджетных работников на строительство православного храма, не считаясь с недоумением многих граждан.

Власти Белгородской области крайне нетерпимы к религиозным меньшинствам. Отказы в регистрации религиозных общин, помехи в аренде помещений и даже запугивание – широко распространённые явления.

Губернатор Савченко с конца 90-х гг. выступал за принятие особого областного Закона, который «очертил бы границы всем нетрадиционным религиям и культурам» в рамках «права наций на самоопределение». В марте 2001 г. Закон «О миссионерской деятельности на территории Белгородской области» был принят областной Думой. Областной Закон предписывает охранять сограждан от «заезжих западных проповедников и новых тоталитарных религий». Это направление своей политики губернатор Евгений Савченко называет «конкретизацией» федерального Закона о религии («Белгородские известия», 28.01.2000). Закон фактически запрещает миссионерскую деятельность на территории области любых неправославных вероучений. Закон пресекает «проникновение тоталитарных сект в область», а также ставит вне закона любые собрания, которые религиозные проповедники проводят в частных или государственных помещениях. Миссионерская духовная семинария, как и чиновники, отслеживают «сектантскую деятельность» в Белгородской области.

За нарушение Закона вводятся значительные штрафы (до 100 минимальных окладов). Пасторы 9 крупнейших протестантских церквей области обратились с протестами в федеральные и местные органы власти, а также в правозащитные организации, с просьбой защитить их конституционное право на свободу совести («Б-И», 2001,

№ 11). В отличие от многих подобных региональных законов, закон Белгородской области запрещает миссионерскую деятельность не только иностранцам, но и российским гражданам, не принадлежащим к РПЦ. После массовых протестов белгородских протестантов коллегия управления юстиции Белгородской области в мае 2001 г. приостановила деятельность закона до его рассмотрения в Конституционном Суде или отмены областной Думой («НГ-религия», 30.05.2001). В декабре 2001 г., однако, Верховный Суд России признал конституционность белгородского закона.

По словам Глущенко, «религиозных меньшинств в области мало, и их становится все меньше... Здесь нет места нетрадиционным религиям». В администрации был решен вопрос по поводу присутствия в области американских миссионеров – им

было сделано «разъяснение» и «их поток резко ослабел». Как замечают сами чиновники, «иногда они приезжают как туристы, но все правоохранительные органы за этим следят».

Власти, однако, обеспокоены тем, что инославные порой уходят от официальной регистрации или же регистрируют свои молитвенные дома на частных лиц. С этим представители администрации собираются бороться.

1 мая 2010 г. в ходе визита в Белгород особые слова благодарности Патриарх Кирилл обратил к губернатору Белгородской области Савченко «за его принципиальную позицию в вопросах церковно-государственных отношений, за его способность, оставаясь светским человеком, политическим деятелем, прозревать те стороны народной жизни, без положительных изменений в которых не может состояться никакого обновления и никакого совершенствования жизни общественной и государственной». Патриарх Кирилл с удовлетворением отметил, что может воочию наблюдать результаты успешного взаимодействия государства и Церкви на региональном уровне, о которых слышал до приезда в Белгород.

Дальний Восток. Камчатский край

За реализацию религиозной политики края отвечает Дмитрий Львович Кульков, советник Отдела по работе с общественными, религиозными и некоммерческими организациями Агентства по внутренней политике Камчатского края. Кульков с 1995 по 2005 годы работал в епархии, учился в ПСТГУ. По словам Кулькова, у владыки Артемия и губернатора края Владимира Ивановича Илюхина сложились хорошие отношения, глава края брал епископа в свои поездки по северным отдаленным районам. Губернатор соблюдает традицию крещенского купания зимой, на Рождество владыка приходил в администрацию с колядками.

Почти сразу была достигнута договоренность о реализации программы по строительству в 14 районах края по храму, также будут построены церкви в Петропавловске (всего 20 храмов). Один храм в Никольском на Командорских островах уже достроен, строится в Палане, заложен храм в Петропавловске. Кафедральный собор был заложен еще при губернаторе Машковцеве и достроен на средства Газпрома при губернаторе Кузьмицком (менеджеры Газпрома пожертвовали около 240 млн. рублей). Создан Фонд поддержки строительства свт. Иннокентия, через который проходят все средства. Сенатор от Камчатки Борис Невзоров на свои средства построил два храма – в Паратунке и в Усть-Камчатском.

Как отметил Кульков, активное развитие православной жизни в епархии началось после 2004 года, тогда было только около 10 священников. Именно при владыке Игнатии стали активно приезжать миссионеры, священников стали присылать на Камчатку проходить практику. Игнатий проявил себя как миссионер и общественный деятель, который умеет находить общий язык и со школьниками, и с губернатором. Была заложена традиция проведения фестивалей духовной музыки с участием светских и церковных коллективов. На курсах повышения квалификации учителей владыка Игнатий сам читал лекции учителям по психологии и духовности (Игнатий закончил ПСТГУ и также получил дополнительно психологическое образование). Игнатий также выступал в школах, техникумах, в вузах, а также заставлял везде выступать священников. С приходом владыки Артемия, более закрытого человека, общественная деятельность епархии стала менее заметной. Молодежный клуб был также создан при Игнатии, который был его душой.

Наиболее заметные в общественной жизни священники, по мнению Кулькова, настоятель собора отец Алексей, имеющий черный пояс по каратэ и занимающийся

военно-патриотическим воспитанием. Первый священник, который приехал в 1985 году, отец Ярослав Левко. Отец Владислав Ревенок – священник, который участвует в гонках на собачьих упряжках «Берингия». Сам владыка Артемий редко выступает в СМИ. Православная епархия занимается национальной миссией среди коряков и других представителей коренных народов, но по-прежнему полноценные общины в северных поселках есть только у Церкви Полного Евангелия «Благовестие» и несколько баптистских общин. Администрация периодически собирает представителей различных конфессий на межрелигиозные встречи.

В целом представители власти терпимо относятся к религиозным меньшинствам, к широко представленным на Камчатке протестантским церквям. При губернаторе Машковцеве действовал Совет, куда приглашались как православные, так и неправославные, в частности, пятидесятники (затем Совет фактически перестал действовать). Однако сами протестанты отмечают постепенное ухудшение уровня и качества отношений протестантов с властью. Если при Машковцеве был начат диалог, то затем губернаторы края скорее перестали замечать протестантов, но никакой враждебности не проявляли. В 2000-е годы протестанты были включены в межрелигиозный диалог на высшем уровне во многом благодаря личной позиции главы Камчатской епархии владыки Игнатия – он сам встречался с пасторами, делались совместные заявления (в 2007 году против актов вандализма), представители епархии участвовали в круглых столах и конференциях вместе с протестантами. Наряду с этим, камчатские пасторы подчеркивали, что власти все равно заключают договоры о сотрудничестве только с епархией РПЦ, в официальных заявлениях признают существование только «традиционных религий». Эта тенденция усилилась с приходом епископа Артемия, который перестал поддерживать какие-либо контакты с протестантами, на межконфессиональные встречи, которые проходят исключительно по инициативе самих протестантов, приходит борец с сектами отец Михаил Неверов. В марте 2012 года с лекциями по краю епархией был приглашен сектоборец из Новосибирска Олег Заев, после чего Объединение протестантских церквей Камчатского края обратилось в администрацию и прокуратуру с возмущением по поводу разжигания межрелигиозной розни и вражды в лекциях сектоборцев, но пасторы получили лишь формальные ответы. Вместе с тем, сами светские власти агрессивных действий против протестантов не предпринимают, признавая их реальное влияние в сфере социального служения, в предпринимательской среде, среди коренных народов.

Разорванность социальной нормы о религии ярко проявляется на постсоветском пространстве, где сильна приверженность идеологическим концепциям, как в государстве, так и в религиозных институтах, где идеология часто заменяет религиозность, а уровень практической религиозности очень низкий в силу как советского наследия, так и запоздавшей секуляризации, которая борется с наступающей десекуляризацией, усилением религиозного фактора в общественной жизни и дискуссиях. Однако Россия не единственная страна, где происходят процессы регионализации – глобализация повлекла за собой не только стандартизацию определенных сфер жизни, но и глокализацию – сохранение и усиление местных традиций и различий, что в религиозном мировоззрении и в рамках религиозной мотивации происходит с особой силой. Идеологизация общественных дискуссий, отсутствие широкого диалога между конфессиями и религиями позволяет понять тенденции и региональные различия религиозной жизни только в непосредственном соприкосновении с ее носителями.

К СОЦИОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ВЕРУЮЩЕГО

Аннотация: Настоящая работа является развитием ранее доложенных¹ нами первичных результатов. Конечно, подобное масштабное исследование требует скрупулезнейшего анализа. Анализ должен быть разноаспектным, поэтому мы берем несколько таких аспектов. Здесь мы расскажем о своего рода промежуточных данных. Выводы носят более художественный, нежели цифровой характер.

Ключевые слова: верующий, общество, гражданственность, жизненные установки, религиозная культура.

Mchedlova E.M.

BY CONTEMPORARY SOCIOLOGY BELIEVER

Abstract: This paper is a development of earlier experiments reported by us of the primary results. Of course, such a large-scale study requires sophisticated analysis. The analysis should be differentiated, so we take several of these aspects. Here we describe the kind of intermediate data. The findings are more artistic venous rather than digital in nature.

Keywords: believer, society, citizenship, attitudes, religious culture.

Верующие – отдельный пласт общества: специфический, но в то же время идентичный ряду других социальных групп. Они позиционируются следующим образом: прежде всего, они – такие же обычные люди, полноценные члены общества, не маргиналы, никакие там неадекватные, ни сумасшедшие, ни какие-либо еще. Нормальные, только отличаются именно тем, что верят во что-то такое, о котором нельзя с уверенностью сказать, есть оно или нет, и уж которое не может быть познано (по крайней мере, при нынешнем уровне знания). При этом, откуда берется эта вера, тоже непонятно. Понятно было насчет древних веков, но сегодня? Где-то в семьях довольно глубокая вера сохранила свои корни и передалась от отцов к детям. Зачастую к богу обращаются за решением насущных задач, связанных в основном со здоровьем, точнее, с болезнями. Еще одна причина – трудные жизненные ситуации. Не знаем, действительно ли помогает верующим обращение к богу или к другим силам. Возможно, ими что-то движет. Здесь, нам представляется, играют роль в значительной мере ряд иных факторов: течение времени, обстоятельства, сами люди и их эмоции, действия и пр.

Надо заметить, что женщин-верующих чуть-чуть больше чем мужчин (57,5% против 42,5%). Они более эмоциональны и подвержены определенному влиянию. А также лиц старшего поколения (таковых от 24% до 37% в зависимости от регионов). Современная молодежь не заморачивается ни молитвами, ни постами, ни походами в церковь. Конечно, нельзя говорить огульно обо всех, но в массе так. Да и среднее поколение достаточно инертно в данном отношении. Более половины опрошенных – состоящие в браке, то есть люди семейные, чтящие институт брака, которым не чуждо и общественное мнение. Они и воспитывают детей, во-первых, в полноценных семьях, во-вторых, в православных, а, стало быть, высоко моральных и нравственных тради-

¹ Мchedlova E.M. Религиозность россиян: первые результаты всероссийского исследования 2010-2012 гг. / Социология религии в обществе Позднего Модерна: материалы второй российской научной конференции с международным участием. – Белгород, ИД «Белгород», 2012. С. 243-247.

циях и ценностях. Подобные семьи достаточно благополучны. Уровень доходов по преимуществу – около среднего, средний или немного выше. Стало быть, не рвачи, не «государственные воры», не гонятся за благополучием, довольствуются тем немногим, что у них есть. Живут тихо, мирно. Но имеют непреклонную гражданскую и человеческую позицию.

Верующие люди – члены общества, граждане своей страны. У них сильно чувство патриотизма, истинной (не декларативной) толерантности, готовности помочь. Они, как правило, работают на совесть, у них к тому же довольно-таки активная гражданская позиция (например, на вопрос «Что Вы готовы предпринять для защиты своих интересов?» почти 43% ответили «обращусь в суд»; четверть – «обращусь в полицию», еще кто-то – в другие инстанции). Вместе с тем, какое-то количество (и не очень маленькое) не хотят ничего делать, считая, что их интересы защищены. Однако, «на баррикады» идти почти никто не желает. То есть гражданская позиция есть, а готовность вести действия – чуть ли не нулевая. Здесь, скорее, политика невмешательства. Зато в общественных движениях, касающихся религиозных дел, - в первых рядах, да и то не всегда.

Вместе с тем, таблица показывает, насколько сильны среди верующих следующие жизненные установки:

Материальное благосостояние человека – основа своей независимости	54-57%
Главное в жизни – отношения между людьми	52-69%
Свобода – великий дар человеку и ее нужно отстаивать	40-45%
Человек должен в жизни сделать что-то хорошее для других	33-52%
Человек создан для счастья, постоянно стремится к нему	30-44%
Справедливость – высший принцип человеческих отношений	25-47%
Каждый человек – это целый мир, который можно познавать	22-35%
Ходить перед Богом, чувствовать его рядом с собой	7-18%

Независимо от региона проживания, на первом месте – экономическая независимость. Если сказать более общо – земной смысл бытия. Тут религиозный человек не очень-то отличается от светского. Одновременно речь идет о господствующей в обществе этике, святая святых – человеческих отношениях. Отсюда и климат. Здесь что, нет толерантности? Прав и свобод человека? Терпения, смирения? Не на последнем месте – познание природы человека, самопознание. Показательный фактор. А вот истинная вера – на последней позиции. Тоже показательно.

По нашим данным, где-то две трети опрошенных – верующие, из которых почти три четверти (72-84%) – православные. Тем самым определяется характер России. Православные традиции, конечно, сильны. Вместе с тем, они ослабевают, правда, незначительно. Всеми виной современные общественные процессы, происходящие как в России, так и в мире – непрекращающийся научно-технический прогресс, открытия, освоение космического пространства, глобализация, массовые выступления, в том числе за охрану окружающей среды, за права человека, акции протеста и т.д., и т.п., то есть сугубо светские вещи. К тому же, массовое сознание модифицировалось и претерпело значительные трансформации. И, как следствие, индивидуальное сознание тоже. Одно другому не мешало.

В мусульманских, буддистских регионах также произошли изменения. Уже началась дискуссия в обществе: стоит ли, скажем, носить хиджабы (преимущественно в школах, в принципе в государственных учреждениях). Особенно если государство в целом, по Конституции, носит светский характер. Существуют и другие вопросы, требующие незамедлительного решения, с обязательным вмешательством государ-

ственных и властных структур. То есть, по идее, получается, ослабевает влияние сильнейших религиозных традиций, господствовавших на земле предков. Кроме того, в настоящий период религия уже не может влиять на общественные процессы.

Верующие люди пользуются всеми благами нынешней цивилизации – и мобильными телефонами, и Интернетом (60%), и научными знаниями. Как правило, несмотря на семейные православные традиции, образование они получают целиком и полностью светское. 27,6% по России имеют высшее и 38,8% - среднее специальное образование. То есть люди достаточно образованные, обладающие современными знаниями и навыками, умением находить выходы из разнообразных жизненных ситуаций, обладающие социальной компетентностью и применяющие ее на практике. Здесь речь идет далеко не о фанатичной религиозности. Скорее, наоборот.

Более того, сегодняшние верующие – сторонники главным образом светского образования. Они сами выступают против обязательного религиозного образования, отдавая предпочтение религиозному воспитанию детей в семьях, дома, и очень маленький процент – в специальных воскресных школах. Следующие таблицы покажут наши утверждения.

Где получать знания о религиозной культуре?	
В семье	53-59%
В школе	32-37%
В религиозной организации (воскресной школе)	15-17%
Путем самообразования	6-10%

Как Вы считаете, учебный курс «Основы религиозных культур» должен быть	
Обязательным	18-20%
Факультативным	49-55%

Небезынтересно, что почти половина опрошенных ратует за факультативные занятия, настаивая именно на светском характере обучения. Это достаточно высокая цифра, особенно если учесть, что речь идет о верующих. Выходит, оно более нужно в жизни (независимо от того, к какой социальной группе ты принадлежишь).

Итак, рассмотрев некоторые стороны такой необычной социальной группы, как верующие, мы приходим к заключению, что они ничем не отличаются от других групп социума. Есть, правда, своя специфика, а именно: они по-настоящему духовны. Они более человечны, более культурны, более чтят родителей и членов семьи, людей старшего поколения, они легко общаются и помогают друг другу и незнакомым людям, ничего у них не спрашивая и не обращая внимание на их внешний вид. По идее, нашим современникам, особенно молодежи, стоит даже поучиться у верующих социальной коммуникации в сегодняшнем обществе, несколько обедненном (прежде всего в духовном плане), коррумпированном, в котором господствуют зачастую определенные «понятия», сленг, не всегда приемлемые линии поведения и т.д. И еще одно: они верят не в земные ценности, а во что-то внеземное, высшее, что-то со стороны, но не в себя и других людей. Нам кажется, это делает их слабее физически. Вместе с тем, духом они могут быть достаточно сильны.

Говорят, что церковь отделена от государства. Давайте посмотрим. На наш взгляд, существовавшая на протяжении времени грань несколько размылась. Сами верующие это как бы демонстрируют. Прежде всего, они граждане, живут в обществе. Зачастую забывая о вере, они занимаются своими гражданскими, собственными и общественными делами, не задумываясь о Боге или высших силах. Все это осталось

в прошлом. Верующие, как и остальные люди, шагнули в новый век с общемировым прогрессом. Если человек обладает знаниями, навыками, талантом, наконец, он будет с необходимостью их применять. Если человек, скажем, финансист, иной деятель «от бога», достигает всего своим собственным трудом, то при чем тут непосредственно Бог? Такой человек не пойдет в церковь молиться, просить сил и средств, здоровья и т.д. Если есть какая-то вера – это личное дело каждого, глубоко внутреннее. Оно не выносится наружу, не демонстрируется. Немного осталось сильно верующих, но и они, можно сказать, модифицируются, адаптируются к сегодняшней реальности.

То есть верующие по существу не желают отделяться, не хотят выглядеть своего рода маргиналами. Не знаем, хочет ли этого церковь – быть отделенной, обособленной, маргинальной. Недаром по стране на любых клочках государственной земли строятся церкви так называемой шаговой доступности. Кроме того, церковь постоянно участвует (на взаимной основе) в совместных с государством проектах, скажем, по восстановлению архитектурных сооружений и связанных с религией, а, бывает, и не связанных. И еще. Представители духовенства практически постоянно принимают участие в разного рода политических и общественных мероприятиях (далеко не только религиозной направленности). А праздники? Рождество, Масленица, Пасха, Вербное Воскресение, Великий пост, превратившийся во всеобщую диету, и ряд др. практически возведены в ранг государственных: их празднует вся страна.

О чем все это может говорить? Не думаем, что о полной отделенности церкви от государства и социума. Религия стала играть по большей части общественную (как интегрированная в культурный пласт общества) роль, чем обособленную. Хотя, конечно, государство сохраняет свою непосредственную светскость. Может, подобное становится неактуальным? Вопрос для дискуссии.

Поспелова С.В.

(Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена)

РЕЛИГИЯ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ЖИТЕЛЕЙ МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация: Анкетирование жителей Магаданской области по ценностным ориентациям показало, что в рассматриваемый временной период у северян уменьшилась степень удовлетворения, получаемого от труда, изменилась мотивация трудовой деятельности, у хорошо выполненной работы снизился статус самодостаточной ценности. Рейтинг ценностей порядка и самопожертвования остался для северян неизменным. Исследования, основанные на «Ценностных ориентациях» М.Рокича и цветовом тесте отношений, позволили сделать вывод о терминальных ценностях православных, протестантов и атеистов.

Keywords: Magadan region, the basic values and terminal values, Orthodox, Protestants, atheists.

Весьма показательно, что в современных условиях региональная специфика на духовном уровне проявляется особенно рельефно. При этом региональный подход выступает методологическим обоснованием к изучению социальных процессов методом сравнительного анализа пространственно-временных характеристик конкретных территориальных общностей. В процессе формирования ценностных ориентаций северяне, как и субъекты других территорий, занимают относительно самостоятельную позицию.

В 2011 году в рамках исследования «Религиозные ориентации жителей Магаданской области» были проведены исследования по ценностям ориентациям. На первом этапе исследования мы провели анкетирование основного массива респондентов. Анализ прошлых (2001 г.) и настоящих (2011 г.) состояний базовых ценностей северян можно провести на основе таблицы.

Таблица 1

№	Базовые ценности северян	в 2001 г. очень важно	в 2011 г. очень важно
1.	Работа	50 %	49,67 %
2.	Порядок	65,5 %	65,65 %
3.	Самопожертвование	40,4 %	43,93 %
4.	Общение	44 %	67,95 %
5.	Семья	60 %	76,81 %
6.	Благополучие	49,2 %	67,55 %
7.	Инициативность	31,3 %	66,39 %
8.	Авторитет	42,4 %	53,53 %
9.	Нравственность	56,5 %	61,15 %

Очевидно, что в рассматриваемый временной период у северян уменьшилась степень удовлетворения, получаемого от труда, изменилась мотивация трудовой деятельности, у хорошо выполненной работы снизился статус самодостаточной ценности. Порядок и самопожертвование сохранили свой рейтинг у северян.

Основным фактором, влияющим на формирование религиозных ценностей населения Магаданской области (вне зависимости от конфессиональной принадлежности), на наш взгляд, является миграция из центральных районов России. Для наглядности проанализируем в табличном варианте иерархию базовых ценностей и периоды проживания в Магаданской области.

Таблица 2

Ценности	Период проживания			
	До 5 лет	5-10 лет	Свыше 10 лет	Родились на Севере
	Ценно			
Религиозность	28,38 %	25,08 %	7,92 %	4,62 %
Влияние церкви	15,54%	14,06 %	4,81 %	2,59 %
Положительная самооценка	23,8%	18,2 %	16,1 %	11,9 %
Негативная самооценка	1%	3,05 %	4,13 %	6 %
Работа	13,6 %	10,8 %	8,2 %	7,4 %
Инициативность	34,32%	24,64 %	15,84%	13,2 %
Желание улучшить свою жизнь	22,8 %	17,1 %	11,97 %	5,13 %
Культурное развития населения	19,27%	17,25 %	15,2 %	9,1 %

Как видно из приведённых данных, главный «источник» религиозных ценностей магаданцев – население, мигрирующее из центральных районов России, возможно, СНГ. Достаточно наглядно выражены ориентации респондентов на модели деятельности мигрантов из ЦРС и СНГ, направленные на улучшение материального положения, преуспевание, другие конструктивные характеристики образа жизни. Очевидно и доминирование российских мигрантов (прежде всего интеллигенции – 23,3 %) в процессе культурного развития северян. Кроме того, рассматриваемые ценности усваиваются только в той мере, в какой они могут быть востребованы в процессе становления демократических отношений, пока не больше этого. Наглядно данный тезис подтверждается в анализе следующих распределений:

Таблица 3. Стремитесь ли Вы ориентироваться на религиозные ценности в Вашей повседневной жизни?

Вероисповедание (самоидентификация респондента)	Да, я всегда ориентируюсь на религиозные ценности	Я ориентируюсь на религиозные ценности в зависимости от ситуации	Нет, я никогда не ориентируюсь на религиозные ценности	Затрудняюсь ответить
Евангельские христиане	100,0%			
Ислам		100,0%		
Католицизм	50,0%			50,0%
Новоапостольская церковь	100,0%			
Православие	67,1%	9,3%	12,9%	10,7%
Пятидесятники	100,0%			
Адвентисты	75,0%	25,0%		
Церковь «Слово жизни»	100,0%			
Церковь Христа		100,0%		

Согласно данным таблицы наибольшее число респондентов, выбравших при ответе на этот вопрос вариант ответа 1, как и в предыдущих случаях, наблюдается среди тех, кто относит себя к протестантским конфессиям. 95% респондентов, причисляющих себя к этой группе, ответили, что постоянно ориентируются на религиозные ценности в своей повседневной жизни. Количество респондентов, являющихся представителями традиционных конфессий, в частности православия, выбравших этот же вариант ответа, составляет 67,1 % от их общего числа. Большинство же респондентов, идентифицирующих себя с православием, – (9,3 %) – ориентируются на религиозные ценности в зависимости от ситуации. Представляет интерес и тот факт, что в этой же группе наблюдается и наибольшее количество респондентов, никогда не ориентирующихся на религиозные ценности в своей повседневной жизни: 12,9 % от общего числа тех, кто относит себя к традиционным конфессиям, выбрали этот вариант ответа на данный вопрос. Затрудняются ответить на этот вопрос 50% представителей католической церкви и 10,7 % православной.

На втором этапе было проведено исследование личностных ценностей религиозных и не религиозных личностей. Объектами исследования явились приверженцы православной конфессии, адепты религиозной организации Миссионерской церкви евангельских христиан-баптистов «Возрождение», а также респонденты с атеистическим мировоззрением.

Методика исследований основывалась на «Ценностных ориентациях» М.Рокича¹ и цветовом тесте отношений (далее – ЦТО), выявляющим отношение к значимым понятиям, которые являются ценными для рассматриваемой категории личностей. При проведении методики респондентам предъявлялся список ценностей, зафиксированных на 36 карточках. Каждый испытуемый раскладывал карточки по порядку значимости. В данном исследовании набор карточек не разделялся на терминальные и инструментальные ценности, так как задачей нашего исследования являлось выявление того, какие ценности преобладают у религиозных личностей (терминальные либо инструментальные).

¹ Рокич М. Методика «Ценностные ориентации» // Кордуэлл М. Психология: Справочник. – М., 1999. – С.143-150.

В результате применения методики М. Рокича мы получили результаты ранжирования ценностей по трем группам испытуемых (православных, протестантов и атеистов). В связи с дифференцированностью и неоднородностью оценок по каждой подгруппе средняя арифметическая не является достаточно весомым показателем. Средние ранги по группе нивелируют индивидуальный выбор и варьируются от 7 до 24 (из 36). Однако, если все-таки составить иерархию ценностей (понимая условность обобщений), получим следующие предпочтения.

Списки ранжирования, составленные на основе средних ранговых показателей по каждой выборке испытуемых, мы обработали с помощью критерия χ_r^2 Фридмана с целью проверить гипотезу о значимых различиях в ценностных предпочтениях у религиозных личностей разного вероисповедания.

Критерий применялся для сопоставления показателей (ценностей), измеренных на трех выборках по одной и той же шкале ценностей.

Мы проранжировали значения, полученные по трем анаграммам каждой шкалы ценностей. Расчетная сумма рангов в критерии определялась по формуле:

$$\Sigma R_i = n \frac{c * (c + 1)}{2}$$

где n – количество групп испытуемых, c – количество ценностей

После этого мы определили эмпирическое значение χ_r^2 по формуле:

$$\chi_r^2 = \left[\frac{12}{n * c * (c + 1)} * \Sigma(T_j^2) \right] - 3 * n * (c + 1)$$

где c – количество ценностей, n – количество групп испытуемых, T_j – сумма рангов по каждой шкале ценностей.

Следующий шаг обработки данных позволил выделить ценности, примерно одинаково проранжированные испытуемыми каждой группы. Для этого мы подсчитали значение дисперсии. Небольшие значения дисперсии являлись показателями однородности оценок. («Низкие» показатели определялись для каждой группы отдельно). Результаты этого отбора представлены в таблице 4.

Таблица 4. Иерархия ценностей

Номер ценностей	Православные	Протестанты	Атеисты	Средний
22. Жизнерадостность	1	12	20	33
33. Широта взглядов	2	6	24	32
26. Образованность	3	4	29	36
1. Активная деятельная жизнь	4	26	1	31
14. Свобода	5	18	16	39
15. Счастливая семейная жизнь	6	19	35	60
4. Интересная работа	7	8	4	19
23. Исполнительность	8	31	30	69
35. Эффективность в делах	9	24	17	50
25. Непримируемость к недостаткам в себе и других	10	13	32	55
32. Терпимость	11	7	21	39
24. Независимость	12	10	33	55
28. Рационализм	13	16	28	57
36. Чуткость	14	3	14	31
5. Красота природы и искусства	15	34	13	62
7. Материальная обеспеченная жизнь	16	14	2	32

21. Высокие запросы	17	36	19	72
10. Познание	18	17	27	62
31. Твердая воля	19	1	31	51
30. Смелость в отстаивании своего мнения, своих взглядов	20	2	18	40
18. Уверенность в себе	21	23	36	80
29. Самоконтроль	22	20	25	67
9. Общественное признание	23	35	7	65
8. Наличие хороших и верных друзей	24	25	10	59
34. Честность	25	21	34	80
16. Счастье других	26	22	22	70
2. Жизненная мудрость	27	29	6	62
11. Продуктивная жизнь	28	27	26	81
3. Здоровье	29	30	5	64
13. Развлечения	30	35	8	73
20. Воспитанность	31	9	12	52
17. Творчество	32	5	9	46
6. Любовь	33	15	23	71
12. Развитие	34	26	3	63
19. Аккуратность	35	11	15	61
27. Ответственность	36	32	11	79

Ценности, отобранные по однородности оценок, представлены в таблице 5 (цифра означает средний ранг ценности в группе; т, и – обозначения терминальных и инструментальных ценностей).

Таблица 5

Атеисты	Протестанты	Православные
1. Активная деятельная жизнь 7 т	1. Жизненная мудрость 11 т	1. Широта взглядов 14 и
2. Красота природы и искусства 16 т	2. Чуткость 15 и	2. Эффективность в делах 15 и
3. Чуткость 19 и	3. Смелость в отстаивании своего мнения и своих взглядов 15 и	3. Активная деятельная жизнь 15 т
4. Эффективность в делах 20 и	4. Широта взглядов 16 и	4. Чуткость 17 и
5. Твердая воля 20 и	5. Рационализм 18 и	5. Честность 20 и
6. Терпимость 21 и	6. Самоконтроль 19 и	6. Общественное признание 22 т
7. Широта взглядов 24 и	7. Честность 19 и	7. Развитие 24 т
8. Рационализм 24 и	8. Уверенность в себе 21 т	
	9. Развитие 22 т	
	10. Развлечения 23 т	

При анализе данных необходимо учитывать, что значения средних рангов варьируют от 7 до 24, следовательно, первые значения, представленные в таблице, по сути, описывают действительно значимые ценностные ориентации.

На третьем этапе был проведен ЦТО. При его разработке был использован набор цветowych стимулов из восьмицветного теста М.Люшера¹. Так как мы исследовали личностные ценности религиозных личностей, мы подобрали для них наиболее значимые пять понятий (по данным теоретического анализа). Путем подбора цветов к этим понятиям («Жизнь», «Бог», «Человек», «Труд» и «Семья»), мы выявляем неосознаваемые

¹ Собчик Л.Н. Метод цветowych выборов – модификация восьмицветового теста Люшера. Практическое руководство.– СПб.: Речь, 2007. 128 с.

отношения религиозных личностей к этим значимым понятиям. ЦТО проводился на группах православных, протестантов и на контрольной группе атеистов.

В результате применения методики ЦТО использовались количественный (сопоставление цветов, ассоциируемых с определенными понятиями, с их местом (рангом) в раскладке по предпочтению) и качественный (интерпретация каждой цветовой ассоциации) анализ.

В первую очередь проводилось сопоставление цветов, ассоциируемых с определенными понятиями, с их местом в раскладке по предпочтению. Формальным критерием этого служит показатель, рассчитанный как коэффициент ранговой корреляции Спирмена. Были получены следующие данные.

Таблица 6. Ранговая корреляция ассоциируемых с понятиями цветов с их местом в раскладке по предпочтению

Понятие	Православные	Протестанты	Атеисты
Жизнь	0,98	0,94	0,78
Бог	0,97	0,98	0,92
Человек	0,95	0,67	0,71
Труд	0,98	0,8	0,94
Семья	0,93	0,95	0,86

Данные, полученные в ходе исследования посредством методики ЦТО, являются значимыми ввиду их корреляции. Испытуемые эмоционально принимают все предложенные понятия.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу данных, полученных в ходе исследования, следует отметить основные принципы анализа:

1) ценностные ориентации, исследовавшиеся методикой «Ценностные ориентации», являются сознательными убеждениями или представлениями субъекта о ценном для себя, при чём, терминальные ценности представляют собой цель индивидуального существования, а инструментальные – наиболее предпочтительное свойство личности в любой ситуации;

2) данные, полученные с помощью ЦТО, дают оценку глубинных эмоциональных характеристик личностных ценностей (ценностные ориентации, фиксированные в словосочетаниях, имеют свои цветовые обозначения, что делает возможным их сравнение с цветовой характеристикой понятий);

3) соотнесение ценностных ориентаций с глубинными эмоциональными откликами на мировоззренчески значимые понятия позволяет судить о личностных ценностях.

Анализируя данные, полученные в результате исследования ценностных ориентаций, следует отметить, несколько основных положений:

1. Для православных испытуемых, как и для атеистов, значимой терминальной ценностью является «Активная деятельная жизнь», что свидетельствует о высокой социальной активности представителей данных групп. Данная ценностная ориентация реализуется, по убеждению православных испытуемых, через «широту взглядов» и «эффективность в делах», а так же через достижение «общественного признания». По убеждениям же атеистов для реализации данной ценностной ориентации необходима «эффективность в делах», «твёрдая воля», «терпимость», «широта взглядов», «рационализм».

2. Для православных и протестантов значимой терминальной ценностью является «развитие», реализующееся через «чуткость» и «честность».

3. Для протестантов характерна ярко выраженная направленность на саморазвитие, о чём свидетельствует наличие таких терминальных ценностей, как «жизненная

мудрость», реализуемая через «рационализм» и «широту взглядов»; «уверенность в себе», реализуемая через «самоконтроль» и «смелость в отстаивании своих взглядов».

4. Для протестантов терминальной ценностью так же является «развлечения».

5. Для атеистов терминальной ценностью является «красота природы и искусства» реализуемая через «чуткость».

Качественный анализ данных полученных в ЦТО позволяет отследить следующие тенденции:

для православных:

1. Предпочтения у группы православных начинаются, в основном, с ярких активных цветов и заканчиваются темными. На первых местах стоят желтые и красные цвета, что говорит об их предпочтении к отзывчивости, разговорчивости, открытости, энергичности. Пассивный черный цвет занимает в ряду последние места, т.е. замкнутость, эгоистичность, враждебность для них являются наименее привлекательными качествами жизни. Сравнивая предпочтения с понятиями, дававшимися в процессе опроса, мы видим, что на первые места опять же ставятся яркие активные цвета: желтый и красный. Как объясняли свой выбор сами верующие, желтый для них стоит на первом месте, потому, что «это свет, он самый яркий, самый светлый», что ассоциируется у них «с Богом».

2. Все понятия у некоторых респондентов были идентичны друг другу по расположению цветов от самых подходящих до самых неподходящих. Это объяснялось тем, что, например, «Жизнь» и «Бог» для них выступают как единые понятия, «человек создан по божьему подобию», т.е. «все задано Богом, все идет от него». Черный же цвет «как тьма, самый не подходящий цвет к определению Бога», поэтому в большинстве выборов он стоит на последнем месте.

для протестантов:

1. В предпочтениях протестантов мы видим почти аналогичную картину. На первые места, в основном, выходят яркие, активные цвета (желтый и красный), на последние – черный. Это говорит о сходной эмоциональной картине. Красный цвет у многих испытуемых ассоциировался с кровью, которую «за нас пролил Иисус», поэтому этот цвет шел на первые места.

2. Однако можно увидеть в корне отличающуюся позицию протестантов в отношении понятия «Человек», которая в большинстве выборов начинается с черного цвета. Согласно предпочтениям протестантов, черный – это отвергаемый цвет, что говорит о враждебном отношении, о неприятии данного понятия. В отличие от православных, считающих, что человек так же светел, как и Бог, потому что создан по его подобию и стремится к нему, протестанты считают человека враждебной противоположностью Бога. По их словам, черный цвет шел на первое место, так как «человек греховен по сути, полон греха, темных желаний и поступков».

для атеистов:

У атеистов мы видим полное несоответствие, разброс цветов как в предпочтениях, так и в определенных понятиях. Это говорит о том, что, если у верующих есть какой-то общий определенный, схожий в целом эмоциональный отклик на ценные для них понятия, то у атеистов совершенно различные взгляды, точки зрения на эмоциональные привязанности, на определенные понятия. Однако, характеризуя понятие «Бог» атеисты, как и верующие, использовали желтый цвет.

Соотнесение ценностных ориентаций с более глубокими эмоционально насыщенными оценками жизненно значимых понятий позволяет сделать следующие заключения:

Православные проявляют активную жизненную позицию, что проявляется в выборе красного цвета (энергичная активность, стремление к успеху через борьбу, инициативность) при характеристике понятия «жизнь» и выборе терминальной ценности «активная деятельная жизнь», так же часто при характеристике понятия жизнь используется жёлтый цвет (устремлённость в будущее, надежда, оптимизм), который так же наиболее часто используется ими при характеристике понятия «труд» и «семья». Характеристика понятия «Бог» так же через жёлтый цвет (радость) свидетельствует, вероятно, о восприятии «жизни», «труда» и «семьи» как Богом данными и через некоторую волевою активность (о чём свидетельствует наличие красного цвета при характеристике данных понятий) к Богу ведущих. При характеристике понятия человек наиболее часто использовался зелёный цвет (волевое усилие, целеустремлённость), что может свидетельствовать о важности целеустремлённости для человека в его «развитии», так же наличие жёлтого цвета может свидетельствовать о тенденции к положительному отношению к человеку вообще, как созданным по образу и подобию Божьему, при этом инструментальными ценностными ориентациями являются «чуткость» и «честность».

Протестанты, характеризуя понятие «человек», используют чёрный цвет (неприятие, протест, отречение), что, скорее всего, связано с представлениями о человеке, как о существе павшем, нечистом, отпавшем от Бога, которого характеризуют жёлтым цветом (радость). Тем же жёлтым цветом характеризуется «жизнь», «труд», «семья», как надежда на лёгкость в приобщении к Богу, достигаемая через религиозность и «жизненную мудрость».

Атеисты, несмотря на наличие общих ценностных ориентаций, по-разному переживают и характеризуют основные мировоззренческие понятия. Общие ценностные ориентации могут свидетельствовать о социально значимых целях и ценностях для них.

Основное отличие личностных ценностей религиозных людей от атеистов является их более глубокая эмоционально насыщенная внутренняя согласованность, проявляющаяся на невербальном уровне. Также следует отметить, что существуют качественные отличия в структуре личностных ценностей у православных и протестантов, что проявляется как на сознательном уровне в различных ценностных ориентациях, так и на более глубоком частично осознаваемом уровне эмоциональной наполненности мировоззренчески значимых понятий.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что ценностные ориентации у религиозных личностей более определены и согласованы, чем у личностей неверующих. Эмоциональные предпочтения у православных и протестантов основываются на их религиозной догматике.

Рогозянский А.Б.

(С.-Петербург – Костромская обл., ИА «Русская народная линия»)

СОЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ОТ «ТИХОГО И БЕЗМОЛВНОГО ЖИТИЯ» К СОЦИАЛЬНОМУ УСПЕХУ И БОРЬБЕ ЗА ПРАВА

Аннотация: Автор рассматривает трансформации в образе, поведении и предпочтениях православных верующих в продолжении последних 20 лет в контексте социальных реформ в России.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, секуляризация, гражданская религия, верующий.

SOCIAL ORTHODOXY: AN EVOLUTION OF THE IMAGE

Abstract: Author considers transformations in image, behavior and preferences of orthodox believers in context of social reforms in Russia since 1990-th.

Keywords: Russian Orthodox Church, secularization, civil religion, believer.

В той или иной степени каждый из нас внутри себя, на личном уровне проделывает этот путь, осуществляет диалог. Когда же он выходит на институциональный уровень, принципиально, каким образом может быть обеспечено его качество.

Со светской культурной, образовательной традицией, её представительством более-менее понятно. Образование, имея дело со сферой человеческого интеллекта, культуры, однако же, имеет объективные формы, овеществлено и опредмечено. Есть, в частности, замечательный Белгородский государственный университет, есть представители с учеными степенями, должностями и кругом ответственности.

В отношении церковной традиции всё гораздо сложнее. Есть церковная институция и есть предел христианского, евангельского мироощущения. Традиционность, по большому счёту, меряется святостью. И наверно, я не сделаю открытия и никого среди присутствующих сильно не удивлю и не шокирую, если скажу, что в Церкви нет такого правила, чтобы святость автоматически увеличивалась по мере движения от низшей иерархической ступени к высшей иерархической ступени. Чтобы мирянин априори был менее духовен, реже молился и хуже представлял истины веры, чем священник, а епископами, в свою очередь, становились самые святые из священников. Такой обязательности в Церкви нет. Я думаю, все понимают. Также, когда несколько верующих высказывают своё мнение, то бывает проблематично решить, чьи слова принимать за основу. Это потому, что принадлежность к традиции, правота с точки зрения традиции, достойное представление традиции есть величина, искомая для христианина – то, к чему ему надлежит стремиться, а не то, что имеется в виде данности и удостоверяется какими-либо документами.

Другими словами, перед нами стоит вопрос об аутентичности, подлинности. В какой-то степени истинно христианский образ для самой Церкви является открытым вопросом, предметом поиска. «Задание, а не данность», – говорил об этом замечательный философ из русской эмиграции о. Василий Зеньковский. Поэтому, когда сам ищешь, находишься в поиске и признаёшь своё недостаточное соответствие (покаяние, скромное мнение о себе есть как раз составляющая церковного мироощущения), то, по всей вероятности, ты способен вести некоторый диалог в скромных пределах данного осознания. Светская сторона, имея дело с Церковью, думаю, что-то подобное постоянно ощущает – сложность определения статуса диалога и субъекта диалога с церковной стороны.

Нужно быть уверенным в том, что такая коммуникация, действительно, имеет место между традициями, а не между вторичностями. Непросто удержать и выразить представления о вещах, относящихся к нематериальной сфере так, чтобы диалог мог следовать универсализованной модели, а не облегченной, более ситуативной и субъективистской модели диалога отдельных лиц, диалога институций или внешних спекуляций на тему диалога.

Название мой статьи говорит само за себя: «Социальное православие: эволюция образа. От тихого и безмолвного жития к социальному успеху и борьбе за права».

Итак, дорогие коллеги, православное исповедание в современном мире затрагивают серьёзные изменения. Думаю, это заметно. Если бы 30 лет назад православные встретили сегодняшних православных, то, возможно, они с трудом поняли бы друг друга – настолько сильно меняется образ. Речь не о манере одеваться и говорить. Нет, наше внимание обращено на интерпретацию и переосмысление базовых категорий, таких как спасение, благочестие, грех, удовольствие, личная свобода, общественная жизнь и деятельность вокруг.

В 1990-е годы средний православный аполитичен, отстранён от общественной жизни, СМИ. Он увлечён метафизикой, созданием богословской картины мира, для чего подробно изучает творения святых отцов, патерики, много времени отводит для молитвы и посещения церковных служб, общению в среде единоверцев. Мироззрение его иррационально, анти-прагматично, анти-либерально и анти-персоналично. Оно построено на рассказах о чудесах, пророчествах, проникнуто эсхатологическим ожиданием конца времён. Практическая стратегия включает: самоограничение, скромный достаток, домашние интересы, многодетность, родственную взаимоподдержку, экономию, труд своими руками.

Это соответствует общему характеру того времени. 1990-е годы, как известно, – период острого общественно-политического кризиса, ломки привычных оснований, возникновения социальной напряжённости, агрессии, бедности, конфликтов на окраинах, прочих бедствий. Большинство в обществе выбито из колеи, переживает разочарование, недоверие к политике, властям, апатию. Совершенно естественно из данных условий проистекает критика общественного устройства, мирской жизни, неверие в прогресс, в позитивную деятельность, личную свободу. Церковь в 1990-е – это альтернатива общественному беспорядку, убежище и место успокоения посреди мирских штормов и волнений. Характерная контр-реформаторская реакция, попытка отстоять принятые ранее категории универсального порядка, иерархии, авторитета. Церковная жизнь в 1990-е годы, несмотря на нарочитую дистанцированность от мира, асоциальность, представляет по-своему органичную часть картины общественной жизни. Её можно тоже назвать социальным Православием, только периода деструкции социального целого.

К «нулевым» в церковном круге начинает созревать поворот в сторону концепции социального успеха. Политическая ситуация стабилизируется и перед нашим соотечественником открывается обширная перспектива личных возможностей. Общество увлечённо опробует новые стандарты: от кухни полуфабрикатов до новых стандартов автомобильного качества и способов проведения отдыха. Это период краткого взлёта, как бы воскрешения Модерна. Определённое упрощение здесь позволяет считать положение Церкви устойчивым, историю – линейно текущей, противоречия же с миром не столь уж большими. На место апокалиптических ожиданий приходят оптимизм как бы неожиданным образом возобновившегося Константинова периода. В 2004 году даже появилась концепция социального успеха для православных¹.

Ранее человек проводил жизнь в характерной защитной позиции – отдавая силы выживанию и сопротивлению неблагоприятным обстоятельствам. Новое мироощущение видит социальный универсум в позитивном свете, как лоно, приспособленное к обитанию, внутри которого индивидуальное «я» испытывает определённые уверенность и комфорт. Православные также отзываются на перемены. Если социальность

¹ Кураев А. Православным пора почувствовать вкус к карьере // УКРАЇНА ПРАВОСЛАВНА. URL: http://pravoslavnye.org.ua/2004/11/andrey_kuraev_pravoslavnim_pora_pochuvstvovat_vkus_k_karere/ (дата обращения: 19.07.2013).

дружественна, «переваривает» зло (помните эту расхожую формулу из общественной мифологии: «бабло побеждает зло»?), если социальность метаболизирует историческое зло и позволяет сократить сумму страдания, то христианин, следовательно, не является антагонистом к ней. Может быть найдена, сформулирована стратегия позитивной деятельности.

Представив на данном месте анкету среднего православного, мы удивимся. Это будут люди, которые действуют, мыслят, оценивают всё кардинально иначе, иногда с точностью «до наоборот»: читают прессу, осваивают сети, участвуют в полемике, стараются поддерживать современный облик, мотивированы к хорошему заработку, к тому, чтобы выглядеть благополучными по понятиям окружающих, читают детям книги современных авторов и т. д. Отношение к окружающему самое оптимистичное, благодушное. Прагматизм и персонализм в целом приветствуются. Сознание «человека успеха» остро чувствительно к покушениям на индивидуальную свободу. Самореализация, адекватность, высокий статус, успех, свобода, социализация, современность, эффективность, актуальность, реформы, технологии, акции, пиар, церковно-государственное сотрудничество, борьба против маргинализма и гетто, противоположение «новое-старое» – таков новый тезаурус.

Наконец, к «десятым» данная модель претерпевает ещё дополнительные изменения. Общественная ситуация обнаруживает признаки перезревания. Возведённое за период условной «стабилизации» общественное строение – аналог западного вельфэр, общества всеобщего процветания – оказывается с изъянами, исполнено противоречий. Усиливается критика. Часть граждан чаёт дальнейшего приближения России к образу средней европейской страны, часть же обеспокоена современными тенденциями и выступает за сохранение Россией социального и культурного своеобразия. Православные оказываются между двумя остро политизированными полюсами. Настроения в церковной среде на этой волне в очередной раз меняются. В высказываниях некоторых священников, публицистов, богословов звучит пафос борьбы за социальную справедливость, против коррупции, за привлечение к ответственности должностных лиц и т. д. Выражается поддержка оппозиционным выступлениям в Москве. Встречно, в других выступлениях и публикациях усиливается охранительная линия. Мирощущение становится более напряжённым, наполненным драматизма. Существование христианина в мире, исполнение им своих задач в меньшей степени связывается с личным успехом, выбором, но с исходом борьбы на общественно-политическом уровне.

Следует оговориться, что исторически для Русской Православной Церкви это довольно несвойственная ситуация. Накануне 1917-го в среде духовенства имели место февралистские, антимонархические настроения¹; известны и другие политические перверсии, например, у части украинского священства в период «оранжевой революции» и Майдана в 2004-м². Но это исключения из правил. За 1917 годом у нас в общем сознании утвердилась негативная трактовка. Это точка перелома, общенациональной трагедии. «Оранжевая революция» и Майдан также повлекли за собой сомнительные результаты. Поэтому никакой особенной базы, разработанной теории, богословия революции, социал-реформаторства, борьбы за права в православной традиции нет. В данном случае мы наблюдаем обычное калькирование, заимствования.

¹ См. например, П.Г. Рогозный «Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции)» СПб, 2009.

² См., например, Друзь И. Троцкизм как явление истории // Русская народная линия. URL: http://ruskline.ru/analitika/2009/01/31/trockizm_kak_yavlenie_istorii (дата обращения: 19.07.2013).

На евангельском учении спекулируют, в нём различают и искусственно подчёркивают то, что хотелось бы подчеркнуть. В данном случае, эта спекуляция связана с моделью «европравославия», осовремененного, толерантного, впитавшего в себя современные тенденции, даже притом, что последние плохо соотносятся с христианством – имеем ввиду однополые браки, требования женского священства и т. п.

Упомянутые внутрицерковные метаморфозы обескураживают, выглядят неожиданными. Ожидаемо, когда секулярное общество воспринимает перемены, прогресс как неизбежные и нормальные. Но Церковь обращена к вневременной истине, к Небу. То, что считалось грешным, вряд ли может становиться нормальным и правильным, тем более так, в одночасье, за короткий промежуток времени. Общее объяснение этому – поверхностный характер процессов в церковной среде. Большая часть явлений церковной социологии залегает в неглубоких горизонтах, и религиозный фактор играет второстепенную, подчинённую роль по отношению к факторам внешним, социальным. Церковную жизнь как бы постоянно сносит в разные стороны под напором окружающих ветров.

«Социальное Православие» ведёт себя почти бесконечно пластично, если не сказать: конформно. Оно готово принимать форму и облик по обстоятельствам. Религиозная составляющая, «неотмирное Православие» кроется где-то глубоко внутри, в сердцевине церковности. Это чаяние людей верующих, но чаяние, которое стеснено различными сиюминутными обстоятельствами. Вряд ли подобное положение дел может считаться для религиозного сообщества нормальным, благоприятным. Продолжая молиться за богослужением и просить у Бога «чистого безмолвного (т. е. без лишней молвы – *А.Р.*) жития во всяком благочестии и чистоте», в практической жизни православные реализуют совсем другое понимание. Данная раздвоенность не может не иметь последствий. Возможно, из-за неё современные конфессии одна за другой теряют внутренний огонь, переживают разочарование и упадок. Это понятно. Никому не нужна и не интересна вера, которая не имеет своих твёрдых оснований и только дрейфует по течению, в каждый момент провозглашая различные, несовпадающие между собой вещи.

Известный проповедник, преподаватель Московской Духовной академии о. Максим Козлов недавно назвал «окультуривание религии» одним из способов вытеснения её из общества и истории. По его словам, весьма вероятным является перерождение конфессий в «псевдорелигиозные сообщества, которые, оставаясь по названию христианскими или исламскими или синтоистскими, по сути дела, будут выражать агностическое или секулярное сознание, то есть, для которых приоритет религиозного начала не будет иметь значения»¹. По словам о. Максима, «это будут люди, которые будут ходить на митинги, присутствовать на заседаниях правительств и жать руку руководителю – может быть, даже последнему руководителю, в конце концов»². Последний руководитель и мировой властитель, которого здесь подразумевают, – это, как мы помним по Апокалипсису, Антихрист.

Приоритет религиозного начала становится, таким образом, наиболее острым вопросом. Церковь нуждается, чтобы в ней заново открылись духовные дары, целостная и глубокая христианская личность. Запрос на примеры настоящей христианской

¹ Мир без религий: утопия или антиутопия? // Что делать? URL: http://tvkultura.ru/anons/show/video_id/430803/brand_id/20917/ (дата обращения: 19.07.2013).

² Там же.

жизни велик. Благодаря ему книга о. Тихона (Шевкунова)¹, рисующая портреты известных духовников 1970-80-х и характерное устройство монастырской жизни, сенсационно получила общенациональную известность и разошлась тиражом в полтора миллионов экземпляров. Другим наглядным примером стал кинофильм «Остров»² с П. Мамоновым в главной роли, вызвавший в аудитории прочувствованную реакцию. «Социальное Православие», даже когда настроено очень решительно, на активное действие, не имеет такой силы и не приводит к сопоставимому результату.

Православие, по-гречески, орто-доксия («право-верие»), напомню, – собрание образцов правильной, подлинной веры. Отсюда видна необходимость того, о чём мы говорили в самом начале доклада: удержания аутентичного образа. На этом закончу, благодарю за внимание.

Рязанова С. В.

(Пермь, Пермский научный центр УрО РАН)

СЕМЕЙНОЕ ПОВЕДЕНИЕ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ЖЕНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ³

Аннотация: Исследуются особенности семейного поведения верующих женщин в Пермском крае. Выделяются специфические черты внутрисемейных отношений для верующих. Анализируются факторы влияния на семейное поведение верующих.

Ключевые слова: женская религиозность, религиозное сознание, традиционные и нетрадиционные религии, семейное поведение.

Ryazanova S.V.

*(Perm, Perm Scientific center of
Ural division of Russian Academy of sciences)*

FAMILY BEHAVIOUR AS THE COMPONENT OF FEMALE RELIGIOSITY

Abstract: This article is devoted to the specific of the believer woman's behavior in the family in Perm region. Specific of the inter-family attitudes for the believers are described. The factors which influence to the behavior in the family are analyzed.

Keywords: woman's religiousness, religious consciousness, traditional and non-traditional religions, behavior in the family.

Общим местом ряда социальных дисциплин стало признание наличия ряда черт, объединяющих верующих женщин разных конфессий и позволяющих говорить о женской религиозности как самостоятельном явлении. Несмотря на то, что и в теоретическом аспекте тема не до конца исследована, тем не менее, нам более привлекательным в исследовательском плане представляется региональный аспект. В его границах существует больше возможностей для верификации разрабатываемой концепции при помощи конкретного материала, а также прослеживания синхронных и диахронных связей для такого социального феномена, как религиозность. Прикамье как поликонфессиональный регион предоставляет широкий спектр вариантов проведения

¹ Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. – М.: Изд-во Сретенского монастыря; «ОЛМА Медиа Групп», 2011.

² URL: <http://www.youtube.com/watch?v=q6-Drd32KFI> (дата обращения: 19.07.2013).

³ Исследование проведено благодаря финансовой поддержке РГНФ, грант № 07-03-82303 а\У (сведения о верующих мусульманках любезно предоставлены А. В. Михалевой).

исследований компаративистского толка, позволяющих вывести закономерности религиозности как культурного явления и логики ее трансформации на современном этапе истории. На территории Пермского края проживают представители более 60 национальностей, последователи основных традиционных религий и около трех десятков религий нового типа [2].

Демографическая ситуация в регионе и стране в целом – с отчетливым преобладанием женского населения – наталкивает на вывод о «женском» лице религии [2]. Вместе с тем стоит признать, что наиболее значимые события, связанные с деятельностью отдельных конфессий, а также внешняя презентация прикамских религиозных общин очень редко ассоциируются с женщинами. Несмотря на то, что роль женщины в религиозных в делах общины неуклонно возрастает, вопросы административного управления и принятия основных решений по-прежнему решаются на уровне мужского религиозного и организационного дискурса.

На региональном уровне феномен религиозности, религиозной идентичности и способов ее выражения остаются пока слабо изученными, поскольку религиозная социализация во многих общинах – и особенно вне их – осуществляется на бытовом уровне, стихийно, без весомого влияния и участия соответствующих институтов, в некоторых случаях как сугубо интровертивное действие. Поэтому содержание усваиваемой в этом процессе информации может корректироваться, частично оставаться скрытым, реализовываться внешне в специфических формах культового и внекультового поведения. Поэтому совокупность основных компонентов религиозной идентичности в каждом конкретном случае имеет свою наполняемость. Стоит учитывать и гетерогенность совокупности верующих женщин как в целом по региону, так и в рамках одной организации. В качестве дифференцирующих факторов здесь выступают уровень образования, дохода, степень общественно-политической ангажированности.

Поскольку женщины численно преобладают практически во всех конфессиональных организациях низового уровня, то обработка информации о настроениях, ожиданиях, степени и формах бытовой религиозности верующих женщин даст возможность произвести срез конфессиональной ситуации в регионе, дать ей адекватную оценку и прогнозировать ее дальнейшее развитие. Предлагаемая статья разворачивает один из аспектов исследуемого материала – представления верующих женщин об образцах и логике семейного поведения как необходимой составляющей жизненной стратегии. Проведенный анализ позволяет говорить о реальном портрете верующей, которая выступает в качестве субъекта социального и религиозного поведения. В данном случае мы рассматриваем аспект поведения верующих женщин в семье как обусловленного набором ряда мировоззренческих и социальных факторов.

Исследование строилось на многоступенчатой выборке. Генеральная совокупность – все женщины Пермского края, которые могут назвать себя верующими – рассчитывалась путем сопоставления данных переписи 2002 г. и показателей соцопросов об уровне религиозности среди населения [1, 3-6]. Исследование является репрезентативным (собрано 1066 анкет среди представителей традиционных и нетрадиционных религий края), ошибка выборки составила около 3%.

Прихожанка религиозной общины не обязательно состоит в браке (33% вайшнавов, до 34% православных, 41,2% баптисток, 43,9% у адвентистов, 47,4% у иудеев, 50% у католиков, лютеран и пятидесятников, 53,6% у мусульманок, 57% у прихожанок «Семьи Божией», 75% представительниц старообрядчества). С увеличением возраста процент состоящих в браке в некоторых общинах падает, что, вероятнее всего, объясняется большей продолжительностью жизни женщин по сравнению с мужчина-

ми. Вдовы в возрасте старше 70 лет составляют в некоторых группах (католики) до 100%. Этот показатель позволяет говорить о том, что среднее и старшее поколение верующих воспроизводит принятую в социуме модель социального поведения. Об этом же свидетельствует и сравнительно высокий процент никогда не состоящих в браке женщин в возрасте до 30 лет в общинах адвентистов и православных, и практически всех католичек и членов «Семьи Божией» этого возраста – скорее всего, большинство из них просто не успело выйти замуж. Особняком здесь стоят представительницы мусульманской общины, среди которых процент не состоявших в браке женщин невысок (8,9%).

Для женщин с высшим образованием процент замужних женщин несколько ниже, а для имеющих среднее специальное – выше среднего по общине. Процент разведенных среди опрошенных составляет 10% у лютеран, 11% у пятидесятников, 14,6% у адвентистов, 15,8% у иудеев, 16,7% у католиков, около 20% у мусульманок. Примечательно, что эта цифра совсем незначительна для старообрядцев – всего 3%. Выделяется в этом отношении Церковь Иисуса Христа Святых последних дней: среди женщин общины мормонов только 29% указали, состоят в браке, оставшиеся поровну поделились на группы разведенных и никогда не бывших замужем (по 36%). Похожая статистика прослеживается и в «Обществе Сознания Кришны» – процент разведенных составляет 33%, а никогда не состоявших в браке около 24%. Почти 33% разведенных наблюдается в женской части общины «Семья Божия». Очень большой процент никогда не бывших замужем женщин стоит отметить в саентологической Церкви – почти 54%. Таким образом, можно резюмировать, что образ религиозной женщины в социальном плане на микроуровне достаточно размыт. Он включает в себя в разных общинах специфические слои, не ограниченные семейным статусом или особенностями личной биографии.

Что касается отношений с противоположным полом, то в них современная прихожанка религиозной общины отнюдь не предстает человеком, которого не волнуют мирские страсти. Большинство опрошенных женщин – 96% адвентисток, 94% баптисток, 83% прихожанок «Семьи Божией», 80% женщин иудейской и лютеранской общин, 77% членов Церкви Иисуса Христа святых последних дней, 70% католичек, 69% саентологов, 68% мусульманок, 65% старообрядок – полагают, что мужчины и женщины равны в своих правах. У пятидесятников, православных и вайшнавов по этому вопросу верующие разделились приблизительно поровну (54,7% – «за»; 45,3% – «против» в первой группе; 52,6% и 47,4% во второй, соответственно; в общине ИСККОН показатели равные). Для православных исключением составила группа с катехизаторских курсов, внутри которой 64% полагают, что мужчина в социальном плане наделен большими привилегиями. Здесь видимо стоит вести речь и о некоторых векторах образовательного процесса на самих курсах.

В целом же показатель уверенности дам в своих правах одинаково высок во всех возрастных и образовательных группах. Эта уверенность несколько противоречит практике исключительно мужского священства. Однако сами верующие и руководители групп оговариваются, что такое отношение вызвано не дефектами женской природы, а сущностным отличием мужчины и женщины. В такой ситуации самое лучшее – четко распределить между ними обязанности. Правда, прихожанка одной из пятидесятнических церквей в интервью сказала, что им в общине в принципе не нравится женский стиль руководства (который ей довелось наблюдать в одной из иногородних общин, принадлежащий к тому же религиозному течению) из-за излишней эмоциональности и неумения всегда держать себя в определенных рамках.

У прихожанок практически всех общин существует достаточно высокий уровень требований к мужчине по поводу того, какие домашние обязанности он должен взять на себя. Уборку квартиры и глажку отнести к мужским занятиям до 60% ответивших, а лидирует в этом списке, несомненно, функция зарабатывания денег (до 100%). Сравнительно часто на мужскую часть семьи возлагаются забота о своем внешнем виде (более 60%), ремонт бытовой техники (более 50%), организация досуга (более 50%), регулярное выполнение супружеских обязанностей (более 50%) в подавляющем большинстве групп. Ни одна из женщин не допускает, что мужчина просто может не делать для семьи ничего. За исключением обеспечения семьи (эти пожелания не всегда совпадают с реальным положением дел) большей частью желаемое совпадает с действительностью, если речь идет о женщинах, состоящих в браке. Хочется выделить здесь вайшнавов, у которых процент женщин, требующих от мужчин выполнения разного рода действий в интересах семьи, приблизительно в два раза ниже, чем в остальных общинах.

Если свести совокупность предполагаемых мужских обязанностей в одну схему, то становится очевидным, что абрис графиков в разных группах очень похож, что как раз и говорит о сходной модели поведения в этом аспекте социальных отношений. Молодые прихожанки склонны делать акцент на роли мужчины как основы семейного благополучия семьи, а при поднимании возрастной планки более значимыми уже представляются уход за собой и выполнение мелких бытовых обязанностей.

Такая ситуация, видимо, в большинстве семей складывается спонтанно, а не в ходе специальных усилий со стороны женской половины – в отношении того, можно ли воспитать себе мужа, верующие разных общин разделились: у адвентистов, лютеран и католиков можно выделить почти равные группы – тех, кто полностью это отрицает, и абсолютно согласных с высказыванием. Среди пятидесятников существует незначительный перевес в сторону тех, кто полагает, что женщина не может воздействовать на мужчину в этом аспекте совместной жизни (51,3% и 39,5% соответственно). Схожая ситуация у старообрядцев – 58% и 30%, и у баптистов – 62% и 31%. У православных такой же небольшой количественный крен в противоположную сторону (33,3% и 52,4%). Среди вайшнавов 63% уверено, что по отношению к мужу можно осуществлять воспитательный процесс. Более 70% мусульманок также уверено в своих способностях в воспитании противоположного пола. Представительницы иудейской общины на две трети уверены, что женщина сама должна формировать мужа как личность, а 26,5% этот вопрос попросту безразличен. В конкретном данном случае на позицию опрошенных, на наш взгляд, оказали влияние исторические традиции семейного уклада, сложившиеся в иудейских общинах, с достаточно весомой позицией женщин в решении ряда вопросов. Впрочем, схожая ситуация и в «Семье Божией». Среди саентологов убеждены, что мужчину можно сформировать в соответствии со своими желаниями, около 60%. У мормонов количество претендующих на воспитание мужчины достигает 80%, и только 10% полностью отвергают такую возможность. Здесь, думается, оказывает влияние сама атмосфера общин новых религий, делающая упор на постоянно самосовершенствование и регламентацию во многих сферах жизни.

При этом мужчина используется как индикатор значимости для совершения ряда социальных действий. Так при совершении покупки готовы советоваться с мужем треть православных, 37% пятидесятников, 40% женщин-мормонов, 41% вайшнавов, 43 % адвентисток, 46% баптисток, 50% католичек и старообрядок, 37,5% у лютеранок, 56% иудеек, а обязательно сделают это 63% мусульманок, 38% у адвентистов, 36% у пятидесятников, 35% у баптистов, 32% у иудеев, 25% в общине ИСККОН, 20% у католиков, 20% у мормонов, 19,5% в православной общине, 17% у старообрядцев,

12,5% у лютеран. Если объединить указанные показатели, что станет очевидным, что в среднем по разным общинам около двух третей женщин нуждаются в своеобразной легитимации собственных действий со стороны мужчины. В «Семье Божией» в этом вопросе верующие разделились приблизительно пополам. Женщины с невысоким образовательным уровнем более склонны советоваться (на 30% больше, чем у тех, кто имеет высшее или среднее специальное образование). Особую позицию занимают женщины саентологической общины, среди которых только 9% отчасти допускают необходимость выяснить позицию мужа по поводу любых покупок. Если учитывать тот факт, что в ответе на этот вопрос приняли участие и вдовы, и незамужние женщины, то столь высокий процент негативного отношения неудивителен, однако и на состоящих в браке частично приходится сторонники такой позиции.

44% мормонов, 45,5% саентологов, 52% сторонниц старообрядчества, 57% лютеранок и православных, 58% женщин у вайшнавов, более 60% мусульманок, адвентисток, баптисток и женщин-пятидесятников, более 70% иудеек и католичек, так или иначе, считает, что они за мужем – как за каменной стеной, в то время как отрицает это полностью только пятая часть адвентистов, 14% иудеев и лютеран, 25% католиков, 11% мормонов женского пола, 9% женщин в православной и саентологической общинах, 8% пятидесятников, участвовавших в опросе, причем с возрастом количество уверенных в незыблемости мужа как опоры уменьшается в некоторых группах почти в два раза (от 100% до 57%). Среди верующих в ИСККОН ни одна не опровергла предложенное утверждение, только 24% отнеслись достаточно безразлично к самой проблеме. В общине «Семья Божия» наблюдается некоторое безразличие в этом вопросе – процент женщин, занимающих крайние позиции, очень небольшой (чуть более 10%).

Несмотря на разницу во мнениях по поводу трактовки роли мужчины в семье, 70% мормонов и саентологов, 71% вайшнавов, 75% лютеранок, 80% баптисток, 83% адвентисток, 87% католичек, 88% иудеек, 90% старообрядок и мусульманок, 93% пятидесятников и православных принимают проблемы мужа как собственные, вне зависимости от возраста и образования. И в этом вопросе женщины из «Семьи Божией» оказались достаточно индифферентными, хотя наблюдается незначительный перевес в сторону отрицания предложенного положения. На наш взгляд, это говорит с одной стороны, о некотором влиянии феминистических тенденции в современной культуре даже внутри религиозных общин и о наличии собственной позиции в семейной жизни. Однако традиционное восприятие распределения ролей в большинстве таких семей является все-таки доминирующим.

Почти 50% католичек, лютеранок и женщин-мормонов, 60% адвентисток и мусульманок, 64% иудеек, 67% вайшнавов, почти 70% баптисток, 74% верующих у пятидесятников утверждают, что мнение мужа является для них законом. Возникает предположение, что в части общин, особенно протестантских, имеет место и регламентация семейной жизни, пусть и не напрямую. В «Семье Божией» полностью ни одна женщина не согласилась с подобным утверждением, и только 33% готовы принять его отчасти. Возможно, столь невнимательное отношение к статусу мужчины в семье реальной объясняется тем, что более важной является Церковь как семья, где роль главы последней отводится, бесспорно, основателю учения – В.К. Белодеду. Скорее всего, только он и может соответствовать всем тем высоким качествам, которые могут быть у мужчины и были упомянуты в вопросах, входящих в анкеты. Среди прихожанок православной Церкви, видимо, авторитет мужа тоже не столь высок, как в выше перечисленных общинах: только 8,3% полностью согласны с предложенным

утверждением, а 33,3% принимают его отчасти. Почти полностью совпадают эти данные с результатами, полученными по старообрядческой общине. Почти столько же верующих занимают противоположную позицию. Такой скептицизм, на наш взгляд, объясняется высокой долей молодых женщин, принявших участие в опросе. Здесь сказывается и влияние современной культуры, и отсутствие или незначительность опыта семейной жизни.

Семейный бюджет в большинстве случаев (от 60% до 100%) принимается совместно (исключение составляют мусульманки – 44%), а в случае финансовых проблем 95% мусульманок, 76% лютеранок, 70% адвентисток, 66% пятидесятников, 60% женщин иудейской общины и 57% католичек и баптисток готовы возложить их решение на плечи мужа. Противоположная ситуация в общине мормонов и старообрядцев – у них до 60% женщин берут на свои плечи разрешение вопросов такого рода, даже в том случае, если состоят в браке. У православных верующие, которые склонны или вынуждены самостоятельно преодолевать финансовый кризис, составляют 53%. Для женщин «Семьи Божией» и вайшнавов случаи решения финансовых проблем женой либо мужем численно равны. Только у саентологов опять в большинстве случаев (за исключением 8%) доминирует негативное отношение к мужским советам. Несмотря на это, три четверти состоящих в браке женщин планируют бюджет совместно с мужем, а финансовые проблемы делят поровну.

Мужчина для большинства верующих чаще выступает именно в гендерном, а не профессиональном аспекте – так стесняются обращаться к докторам мужчинам более 70% прихожанок адвентистской общины, 56% иудейской и лютеранской, около 50% старообрядок и баптисток. Особая ситуация в этом вопросе в католической и саентологической общинах – ни одна из опрошенных не согласилась абсолютно с тем, что стесняется врачей противоположного пола, а отчасти верным данное утверждение признали только 20%. Возможно, что это связано с тем, что опрошенные в этих организациях женщины более чем наполовину – женщины моложе 50 лет, с модернизированными представлениями о взаимоотношениях полов (в самую старшую группу попали 7,7% респонденток). Среди мормонов и пятидесятников около 60% женщин также отрицает наличие проблем, связанных с полом лечащего врача, и только 16% в первой группе и 13% во второй считают этот вопрос для себя болезненным, причем с возрастом этот показатель падает. В общине ИСККОН по 42,9% верующих составляют те, кто в той или иной мере чувствует себя стесненной на приеме у врача противоположного пола, и тех, кому этот вопрос абсолютно безразличен. У православных опрошенных сравнительно небольшое количество женщин занимает крайние позиции в этом вопросе (по 15%), но процент тех, кто, скорее всего, стесняется мужчины-врача (28%) в полтора раза выше, чем тех, кто склонен не согласиться с этим. Среди мусульманок этот показатель зависит от возраста. Молодые девушки до 25 лет не испытывают сильного стеснения и абсолютной раскрепощенности в присутствии мужчины-доктора (50% ответили «скорее да» и столько же «скорее нет»). Женщины 26-35 лет в той или иной степени не испытывают никаких неудобств в присутствии доктора-мужчины. После 36 лет доля стесняющихся чуть больше (14,3% – 46-50 лет, 66,6% – 51-55 лет, 34,6% – старше 56 лет), т.е. с возрастом стеснительность увеличивается. В «Семье Божией» опять-таки большинство верующих оказалось равнодушными к обозначенной теме.

Нам представляется верным утверждать, что не возраст или образовательный ценз определяют стратегию поведения в этом вопросе. Думается, речь может идти о том, насколько модернизировано учение данной религии, какие установки даются ли-

тературой, имеющей статус священной, а также политикой руководства и той атмосферой, которая возникает внутри религиозной организации. Эта атмосфера может отличаться не только от церкви к церкви, от собрания к собранию, но и от одной региональной группы к другой. Поэтому не считаем возможным априори распространять полученные результаты на другие регионы. Не последнюю роль играет здесь и индивидуальное восприятие верующей женщины, отношение которой ко многим вопросам в современной культуре может быть в достаточной мере определено жизненной ситуацией, в которой она оказалась, спецификой приобретенного социального опыта, рядом коллизий семейной и общественной жизни. Например, если женщину спас от тяжелой болезни врач-мужчина, то ее отношение к нему уже не обязательно будет основываться на общих установках группы в целом.

Большинство из прихожанок полагает себя неконфликтными и не склонными провоцировать в семье экстремальную эмоциональную ситуацию (почти 83% у саентологов, 60% у адвентистов и в «Семье Божией», лютеран и иудеев, 53% баптистов и старообрядцев, 50% мормонов, 45% мусульманок, 43% у пятидесятников, 36% у католиков). Пятая часть верующих в большинстве общин готова промолчать в данной ситуации, и от трети до половины женщин, принявших участие в исследовании, имеют желание высказать свое мнение и этим ограничиться. Неожиданно невысоко число тех, кто согласен свести к минимуму конфликт, у православных (26%), 43,5% готов высказать свое мнение, и еще почти 20% заявляет, что будет отстаивать его до конца. Скорее всего, такой результат обусловлен и сравнительно невысоким средним возрастом респондентов, и тем, что считающие себя православными женщины любого возраста не обязательно реально воцерковлены и следуют в своем поведении установлениям христианской морали и руководству священнослужителя, в отличие от общин нового типа, где данные разновидности контактов не только постоянно реализуются, но и являются весьма интенсивными. Однако почти такие же показатели в общине вайшнавов: высказать мнение готовы 40%, 13% будут придерживаться его до конца, столько же готово помолчать, и только 26% будет всячески избегать ситуации такого рода.

Около половины и более опрошенных почти всех религиозных общин готовы мириться с тем, что имеют место плохие отношения с родителями мужа, причем с возрастом этот показатель в некоторых общинах существенно возрастает (с 6,7% до 88,9%). И здесь исключение составляют саентологи, среди которых 73%, так или иначе, не согласны с такой постановкой вопроса. Думается, что это не является свидетельством принципиального желания пойти на конфликт, просто у этой организации разработана собственная методика разрешения конфликтов, которой они стараются следовать.

Абсолютное большинство у адвентистов (76%) готово промолчать в случае неоправданных нападок свекрови, а 15% вообще утверждают, что не оказывались в такой ситуации. Еще выше процент уходящих от конфликта у саентологов (83%), остальные также отрицают подобный факт в своей семейной жизни. У католиков, православных и пятидесятников показатель терпимого отношения (промолчать или перевести разговор на другую тему) составляет более 50%, а в «Семье Божией», у мусульманок и у вайшнавов – более 60%. Среди старообрядцев половина опрошенных считает себя неконфликтными, а остальные вообще отрицают наличие подобной ситуации в их жизни. Среди мормонов также более 56% участниц конфликта склонны промолчать или перевести разговор. Для иудеев количество склонных промолчать в подобной ситуации существенно ниже (23%), зато 38% готовы безболезненно перевести разговор на другую тему, а 27% отрицают такие случаи в своей жизни. Лютеран-

ки в 62,5% случаев отрицают саму ситуацию, а остальные респондентки готовы просто спустить ее «на тормозах».

Мы полагаем, что в стратегии семейно-бытового поведения верующие женщины в условиях постсоветской культуры в большей мере склонны воспроизводить образцы и стереотипы, заданные традициями своей семьи, установками системы образования и реалиями социалистической культуры прошлого, нежели руководствоваться теми принципами, которые формулируются в границах религиозных учений. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что большинство рассматриваемых религиозных систем большее внимание все-таки уделяет духовному совершенствованию своих последовательниц, нежели руководству ими в сугубо бытовых и интимно-личностных отношениях. Несомненно, свою роль играет и сравнительно короткий срок пребывания женщин в составе общин по сравнению с предшествующим «безрелигиозным» периодом.

Литература

1. Население по полу и возрастным группам по субъектам Российской Федерации // URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=31> (Дата обращения: 21.11.2010).
2. Население, учтенное при Всероссийской переписи населения 2002 года// URL: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_TOM_01_01.xls (Дата обращения 15.06.2007).
3. Сколько и какие верующие есть в России // URL: <http://newchristianity.ucoz.ru/news/2009-07-27-34> (Дата обращения: 21.11.2010).
4. Тарусин М. Исследование «Религия и общество»// URL: http://www.religare.ru/2_35081.html (Дата обращения: 21.11.2010).
5. Терентьев Д. Кто такие «настоящие» и «ненастоящие» верующие // URL: http://www.religare.ru/2_22953.html (Дата обращения: 21.11.2010).
6. Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности// URL: http://www.manwb.ru/articles/world_today/tolerance/StatReligio_FilLunk(Дата обращения: 21.11.2010).

Семёнов В.Е.

(Санкт-Петербург, Научно-исследовательский институт комплексных социальных исследований факультета социологии СПбГУ)

ЦЕННОСТНО-МЕНТАЛЬНАЯ И РЕЛИГИОЗНО-АТЕИСТИЧЕСКАЯ ПОЛЯРИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Semenov V.E.

VALUE-MENTALITY AND RELIGIOUS-ATHEISTIC POLARIZATION IN MODERN RUSSION SOCIETY

Abstract: Article analyses value-mentality and religious-atheistic Processes in modern Russian Society in the Context of Law of Polarization (P.Sorokin) and Conception of the Russian Polymentality (V.Semenov) and also of Data of empirical sociological research.

Keywords: economic and spiritual-moral crisis, law of polarization, russion polymentality, basic russion mentalities, new patriots and «westernians», spiritual-ethic development of society.

Нестабильность в современном обществе или, как сейчас модно выражаться, состояние «социальной турбулентности» наблюдается в очень многих странах, включая Россию, причем часто в виде экономического и духовно-нравственного кризиса, о чём постоянно пишут всевозможные эксперты. В январе 2013 года на Всемирном экономическом форуме в Давосе специфически известный финансист Дж. Сорос говорил о России как о стране с разваливающейся экономикой, в которую не следует

инвестировать. В негативном видении состояния и перспектив России его поддержали в своих докладах не только профессор из США, но и два известных российских представителя, один из которых недавний министр финансов. Скорее всего, все они именно так хотят видеть наше будущее – в духе социально-психологического феномена «самоосуществляющегося пророчества». Но истинные граждане и патриоты России на всех уровнях социальной стратификации хотят другого будущего: самостоятельного, справедливого и благополучного государства, духовно-нравственного, образованного и культурного общества, всестороннего развития нашей страны. И зависит это, прежде всего, от самих российских граждан, от их социальных ценностей и целей, веры и воли, труда и творчества. И только потом, а не в первую очередь, – от материальных ценностей и экономики, тем более что природных ресурсов, как известно, в России больше, чем в любой стране мира.

В сложившейся непростой ситуации в нашем обществе всё более наглядно начинает проявляться ценностно-ментальная, религиозно-атеистическая поляризация людей, представителей разных социальных групп.

Закон поляризации в общественной жизни, о котором писал в 1950-е годы великий социолог и социальный психолог Питирим Сорокин, заключается в том, что «когда общество переживает некую фрустрацию, или бедствие, или чрезвычайную ситуацию, то большинство его членов, которые в нормальных условиях не являются ни слишком благочестивыми, ни слишком грешными, проявляют тенденцию к расколу и поляризации. Одни становятся более религиозными, нравственными и благочестивыми, а другие – более атеистичными, циничными, чувственными и преступными. Таким образом, большинство людей, которые в нормальное время обладают посредственными этическими качествами, движутся в направлении противоположных полюсов: одни идут к религиозному и моральному облагораживанию, другие – к деградации»¹.

В моей концепции российской полиментальности² описываются четыре базовых ценностно-ментальных типа личности: православно-российский (безусловно, следует помнить и о других традиционных для России конфессиональных менталитетах), просоциально-коллективистский, либерально-индивидуалистический и криминально-клановый. Художественной метафорой данных личностных типов служат образы Алексея, Дмитрия, Ивана Карамазовых и их сводного брата – отцеубийцы – Павла Смердякова из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Однако, самым массовым является ещё один – мозаично-эклетический псевдоментальный тип личности, как конгломерат из элементов («осколков») основных менталитетов, что особенно характерно для современного информационного (СМИ, реклама, Интернет и др.) общества.

Если в советское время историческая матрица базовых российских менталитетов присутствовала фактически в имплицитном виде (так как легитимным был только коллективистско-социалистический менталитет), то в результате «перестройки», начиная с конца 1980-х годов, она стала проявляться всё чётче и очевидней. А в настоящее время уже происходит поляризация выше приведённых ценностно-ментальных типов личности. Причём, православно-российский тип сближается с просоциально-коллективистским (по сути советско-социалистическим) через их аналогичные составляющие: соборность-общинность и вера в Бога и его заповеди, – с одной стороны, и коллективизм и вера в вождя-пассионария и идеалы социальной спра-

¹ Сорокин П.А. Американская сексуальная революция. М.: Проспект, 2006, с.145.

² Семёнов В.Е. Российская полиментальность и социально-психологическая динамика на перепутье эпох. СПб. Изд-во СПбГУ, 2008.

ведливости – с другой. Вместе с тем, либерально-индивидуалистический (по сути капиталистический) менталитет всё чаще сближается с деленквентно-мафиозным менталитетом в его весьма специфическом виде, за счёт свойственных этим типам личности эгоцентричности, морального релятивизма и денежного фетишизма. Совсем неслучайно в последние два года явно усилилась антиправославная и антисоветская активность либералов, их нападки на Русскую Православную Церковь и православных граждан, на исконные российские традиции, на советскую историю. Достаточно вспомнить выступления и статьи В.Познера, М. Прохорова, Ю.Латыниной, А.Невзорова, редкую по цинизму, оскорбительно-клеветническую передачу на телевизионном канале НТВ о схимонахине матушке Феодосии (13 октября 2012 г.), кощунственные акции “Pussy Riot”, М.Гельмана и прочих шоу-бизнесменов, надругательства над православными поклонными крестами, провокации сообщества ЛГБТ (лесбиянки, геи, бисексуалы, транссексуалы), а также поддержку подобных действий иностранными аморалами вроде «Мадонны», С. Фрая, «Femen», братьев Чепмен и др.

В этой связи весьма показательна «публицистическая» деятельность скандально известного журналиста А.Невзорова, который помимо постоянных появлений в различных телевизионных программах с откровенно хамскими высказываниями в адрес православия и РПЦ выложил в интернете цикл своих монологов «Уроки атеизма». Цинизм и примитивизм этих агиток просто поражает, на нормальных зрелых людей они навряд ли произведут запланированный автором эффект, скорее последует известный в теории пропаганды «эффект бумеранга». А вот на неискушенное «мозаичное» сознание подростков эти «уроки», сопровождаемые демагогией о свободомыслии, своё негативное воздействие оказать могут. О моральном уровне «публициста» свидетельствует один из сюжетов, рассказываемых им. Оказывается в детстве со своим дедушкой, важным чином КГБ, он посещал конспиративные квартиры, где был свидетелем, как по указаниям сотрудников этого учреждения православные священники сообщали о содержании исповедей, интересующих КГБ людей. Поражает глумливость с которой автор живописует этих пожилых батюшек, естественно, не вникая в их обстоятельства и не сомневаясь в адекватности своей детской памяти и понимания. Весьма характерно то, что Невзоров поносит только Русскую Православную Церковь, которая отличается своей законопослушностью и толерантностью. О приверженцах ислама или иудаизма он предпочитает не распространяться вообще. Зато родителям школьников он диктует текст заявления-отказа от курса «Основ православной культуры». Всё это очень похоже на выполнение какого-то хорошо оплачиваемого задания (наш герой не раз публично заявлял о том, что работает только за большие деньги). А ведь в начале 1990-х новоявленный Емельян Ярославский-Губельман совсем по-другому относился к православию, в частности к митрополиту Иоанну (Снычеву), что отражалось в его телевизионных репортажах...

Вместе с тем, активизировались и представители православного и просоветско-коллективистского менталитетов, которые всё чаще дают отпор либеральным нападкам и провокациям, в том числе применяя вполне современные интерактивные методы вроде хеппингов и всевозможных протестных акций («Народный собор», «Русский лад»).

Несмотря на публичную, рекламную активность представителей либерально-индивидуалистического менталитета, свойства православного и коллективистского менталитетов, как показывают наши исследования, проявляются в реальной жизни су-

щественно чаще, чем индивидуалистические и атеистические качества¹. По данным моего исследовательского проекта в апреле 2013 года (репрезентативная выборка для взрослого населения Санкт-Петербурга – 1207 чел. от 18 лет), верующими православными людьми себя назвали 55,5% петербуржцев, всего верующих разных конфессий – 63% (эти цифры ниже, чем по России в целом). Понятно, что это не означает, что всё это воцерковлённые люди, но главное, что они склонны к идентификации с соответствующей культурой и традициями. При этом впервые за более чем десятилетний цикл исследований ценность веры превзошла ценность денег по количеству выборов из семи базовых ценностей. Ценность справедливости в последние годы поднимается до третьей-четвёртой позиции среди этих же ценностей. Вместе с тем, ценности семьи и здоровья более десяти лет не сходят с первых позиций (в 2013 году семью выбрали 78%, здоровье – 62% опрошенных), причём практически одинаковых в процентном выражении у представителей всех ценностно-ментальных типов, даже у либералов, хотя часть из них выступает и за гомосексуальные семьи.

Весь комплекс наших исследований, начиная с 2001 года, свидетельствует о преобладании представителей православного и просоциально-коллективистского менталитетов во всех возрастных группах нашего общества. Это подтверждают и данные исследования 2013 года (таблица).

Таблица. Общество, которое хотят построить петербуржцы (2013 г., в %)

Ценностные типы общества	Возрастные группы			В целом по выборке (n = 1207)
	18-29 лет	30-59 лет	60 лет и старше	
Общество честных людей труда	42,5	41,2	56,8	45,3
Общество веры и любви к ближним	27	35,3	24,8	30,8
Общество потребления и комфорта	19,5	8,8	1,1	9,4
Другое и затруднились ответить	11	14,7	17,3	14,5

Данные таблицы позволяют сделать вывод о том, что в желаемом обществе люди сознательно, а кто-то и неосознанно, хотят воплотить просоциальные (честность, труд) и православные (вера, любовь к ближним) ценности и менее всего - (уже более двадцати лет внушаемые СМИ и рекламой) ценности общества потребления.

Здесь несомненно работают механизмы ценностно-ментальной саморегуляции, самосохранения российского общества. Вместе с тем, очевидно, что мощный многолетний рекламно-информационный прессинг («брейнвошинг») в определенной мере влияет на молодежь, которая собственно и выросла в этой квазирыночной, вульгарно-потребительской атмосфере. Поэтому каждый пятый молодой человек выбирает потребление и комфорт (аналогичные данные были получены нами в 2010 году). Но одновременно с потребительскими ценностями возрождаются исконные российские ценности православия, которые успешно конкурируют с ними. А наиболее востребованными молодежью (как и другими возрастными группами) оказываются ценности просоциального нравственного общества труда.

В этой связи следует вспомнить, что в своей работе о «столкновении цивилизаций» известный американский учёный С. Хантингтон рассуждает о том, что на глу-

¹ Семёнов В.Е. Духовно-нравственные ценности и воспитание как важнейшие условия развития России // Психологический журнал. 2011, №5. С.92 - 96.

бинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. А сам тезис о возможности универсальной цивилизации – это западная идея¹.

Вместе с тем, ещё один известный американский учёный Р. Инглхарт, под руководством которого проводились с 1980-х гг. и продолжают проводиться обширные социологические и социально-психологические исследования ценностей населения в десятках стран мира (World Values Survey), как раз и доказывает, что все страны различных культур идут по одному универсальному пути: от ценностей выживания к ценностям самовыражения (постматериальным, секулярно-рациональным ценностям). Впереди и задают тон страны Запада, причём, прежде всего, протестантские. В конечном счёте, получается, что победу одержит либерализм, а Бог и прочие духовно-нравственные проблемы, оказываются, уже не актуальными, так как либеральное государство хорошо содержит своих граждан, они чувствуют себя вполне защищёнными и поэтому рационально мыслят и могут проживать свою жизнь как они хотят и быть счастливыми². Откровенно говоря, грандиозные исследования Инглхарта представляются не столько научным, сколько утопическим, пиаровским, пропагандистским проектом идей либерализма и глобализма, причём, явно упрощающим до банальности человеческую и общественную жизнь, где на смену религиозным и духовно-нравственным поискам и творчеству приходит довольно-таки примитивный атеистический рационализм. Фактически это ещё одна после советской (о которой мы уже упоминали) попытка упростить полиментальную матрицу общества до одной, теперь уже индивидуалистско-капиталистической, либеральной ментальности.

Однако, в настоящее время в российском обществе идёт ценностная идейная кристаллизация и поляризация. Очевидно, что кроме извечного противостояния законопослушных граждан и криминалитета, существуют проблемы в сфере социального согласия и социально-психологической совместимости и между другими представителями базовых российских менталитетов. В своё время это была идейная борьба между «почвенниками» и «западниками», затем уже физическая борьба, перешедшая в гражданскую войну между «белыми» и «красными». Ныне возникают и более сложные противоречия между условно говоря «белыми» (традиционалистами), «красными» (социалистами) и «голубыми» (либералами) - практически между представителями трёх базовых российских менталитетов. Поляризация проявляется и в конвергенции разнообразных ценностно-ментальных групп к двум макрогруппам, во многом аналогичным традиционной с начала XIX века оппозиции славянофилов (почвенников) и западников. Не случайно, в указанном исследовании 2013 года 74% петербуржцев назвали себя патриотами России, а 21% не отнесли себя к таковым (остальные затруднились ответить). Это и есть примерное соотношение современных «почвенников» и «западников».

Преобладание либералов-«западников» в СМИ после крушения СССР долгое время было подавляющим, но в последние годы эта гегемония стала нарушаться. Несмотря на более чем 20-летний прозападный прессинг СМИ и рекламы, даже среди молодёжи патриотами себя считают 62%, а к таковым не относят себя 33%, вместе с тем, среди людей старше 30 лет соответствующие цифры составляют 77 и 17%. Из этих данных ясно, что прозападная антироссийская пропаганда бесследно не прошла

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. Изд-во АСТ, 2005.

² Inglehart R. Modernization and Postmodernization. Princeton, 1997.

для людей, которые родились после «перестройки» или были ещё дошкольниками. Вместе с тем, поразительно, что за нравственный контроль за содержанием СМИ и рекламы в 2013 году выступают уже 86% петербуржцев (среди молодежи – 70%). И какие-то очень скромные положительные изменения, например, на телевидении, всё-таки происходят: меньше становится западных сериалов (правда, собственные делаются по американским образцам), исчезла с общедоступных каналов зарубежная порнография и программы типа «Секс с Анфисой Чеховой» (но появился вульгарнейший канал «Перец»), введена возрастная маркировка программ и фильмов, наконец, появился канал «Общественное телевидение России» (пока, к сожалению, не слишком креативный и интересный).

В контексте того, что происходит сейчас на Западе в семейной, гендерной, сексуальной сферах, нравственные установки большинства российского населения, истекающие из более чем 1000-летней православной традиции на Руси, пока обнадёживают. Однако, вызывает тревогу усиливающееся в настоящее время проявление бюрократизации и ограничение именно гражданских прав личности и её достоинства в процессе всевозможных прозападных реформ. В частности, это проявляется в безапелляционном авторитарном насаждении американского формализма на предприятиях, в образовании и науке, ведущего к социальному отчуждению и снижению доверия между людьми. Забвение отечественных достижений в сфере науки и техники, культуры и искусства, спорта, успехов в сфере морально-психологического климата в трудовых коллективах как результатов внедрения планов социального развития (концепция и методика которых была разработана в НИИ комплексных социальных исследований Ленинградского университета в 1960-70-е гг.), даёт о себе знать по известному принципу «выплеснутого вместе с водой ребёнка». Как писал ещё в XIX в. Иван Аксаков: «Веруя безусловно в преимущество европейской цивилизации, наши доктринеры-чиновники с жадностью хватаются за разные образчики европейского прогресса... Для них, проповедующих уважение к личности человеческой, народ – *tabula rasa*, на которой вырезай резцом что хочешь! Уроки истории – им решительно ни почем!»¹. И тогда, и сейчас российские чиновники не считают с народом, с гражданами своей страны (между прочим, в главе 1, ст.3 современной Конституции РФ записано: ««единственным источником власти в Российской Федерации является её многонациональный народ»). Оказывается, менталитет современных реформаторов всё тот же и проблемы всё те же – формально-технократический и либерально-прозападный подход игнорирует духовно-психологический фактор, ментальные особенности народа. Такая глобализация является всего лишь «макдональдизацией» общества, по выражению американского социолога Дж. Ритцера². Думается, что русские «теремки» как источники быстрого питания, пожалуй, даже лучше американских «макдоналдсов».

Наш народ в своей основе патриотичен и мудр. Исследование, на которое я уже неоднократно ссылался, в апреле 2013 года зафиксировало тот факт, что петербуржцы восприняли и поняли значение духовно-нравственных факторов. Отвечая в ходе интервью на вопрос: «Что более всего будет способствовать позитивному развитию российского общества?» - они впервые за десятилетия наших исследований на первое место поставили не экономические условия, в данном случае «экономическую модер-

¹ Русские о русских. СПб, 1992, с.50

² Ритцер Дж. Современные социологические теории, 5-е изд. СПб. Питер, 2002, с.105.

низацию»(28%), а «духовно-нравственное воспитание молодежи»(51%), так как осознали, что без качеств веры, трудолюбия, честности, ответственности, справедливости у нового поколения - никакая модернизация невозможна.

Результаты анализа современной ситуации в российском обществе в очередной раз приводят к пониманию ключевой, системообразующей роли духовно-нравственных факторов в реальном развитии страны, необходимости морального оздоровления, духовного преображения общества, соответствующего воспитания молодежи. Более того, автор вслед за Альбертом Швейцером и Питиримом Сорокиным думает, что проект духовно-нравственного оздоровления именно сейчас крайне необходим и всему миру, в том числе и так называемым развитым странам (особенно после информации Эдварда Сноудена). Хотелось бы, чтобы как можно больше власть имущих наконец это осознали.

Синелина Ю.Ю.

(Москва, Институт социально-политических исследований РАН)

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ РОССИЯН¹ (1989-2012)

Аннотация: Статья посвящена анализу динамики религиозности россиян. Основное внимание в работе уделено изучению изменения религиозного сознания и поведения православных и мусульман. Особо рассматривается динамика доверия россиян к Церкви как социальному институту.

Ключевые слова: уровень религиозности, православные, мусульмане, неверующие, доверие к социальным институтам, воцерковление.

Sinolina Yu. Yu.

(Moscow, Institute of Socio-Political Research)

DYNAMICS OF RELIGIOSITY IN RUSSIA (1989-2012)

Abstract: The article deals with the analysis of religiosity in Russia. The work focuses on the study of changing of religious consciousness and behavior of Orthodox Christians and Muslims. A special attention is given to dynamics of credence of Russian people to church as a social institution.

Keywords: religiosity level, Orthodox Christians, Muslims, non-believers, credit to social institutions, churchgoing activity.

Процесс изменения отношения населения к религии в Советском Союзе, начался в конце 60-х - начале 70-х годов XX века и шел в довольно узком кругу интеллигенции, а с середины 80-х годов стал распространяться во всех слоях общества, что было обусловлено, по всей видимости, следующими обстоятельствами:

- крушение официальной атеистической идеологии и разочарование в ней;
- снятие запретов и ограничений, наложенных на верующих;
- формирование в общественном мнении положительного отношения к религии творческой и научной элитой и средствами массовой информации;

¹ Результаты исследования по динамике уровня религиозности представлены в Годовом отчете ИСПИ РАН за 2012 г. в статье Синелиной Ю.Ю. Основные тенденции изменения религиозности // Россия: модернизация системы управления обществом. Социальная и социально-политическая система в России в 2011 г. М.: ИСПИ РАН, 2012, С.309-314; см. также: Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности Россиян (1989-2012), *当代俄罗斯国民宗教性发展状况 (1989-2012) / Russian Studies (Shanghai, China), 2013, № 3. С.3-23.*

- постепенное изменение отношения к церкви со стороны официальных властей, переход к сотрудничеству и поддержке;
- восприятие религии как компенсатора в условиях тяжелой социально-экономической ситуации;
- возвращение к истокам, к вере предков, видение религии как способа самоидентификации;
- интерес к христианству как к основе общеевропейской и российской культур;
- интерес к новому, ранее запрещенному.

Процесс роста религиозности населения России в последние десятилетия, как нам представляется, можно разделить на четыре временных этапа. Первый этап: с 1989г. до середины 90-х (тут данные социологических исследований несколько расходятся - можно назвать 1993 или 1995 годы). Отсчет с 1989 г. предпочтителен, ибо именно с этого года появились относительно достоверные данные о реальном числе верующих и неверующих, начались массовые опросы. Этот этап иногда называют «религиозным бумом». По данным многочисленных социологических опросов можно говорить о практически двукратном увеличении числа верующих в период с 1989 года до середины 90-х годов: с 20-30% верующих в 1988-1989 гг. до 50-60% к 1995 году. Этот процесс сопровождался снижением числа неверующих (атеистов) с 50% до 30%. Значительное увеличение числа верующих произошло в основном за счет увеличения количества респондентов, называющих себя «православными»: с 20% в конце 80-х до 40-50% в 1993-1995 гг. (см.табл. 1, 2). Трудно точно определить год, завершивший первый этап, поскольку одни социологические опросы фиксируют долю православных верующих на уровне около 45% уже в 1992 г., другие называют 1993-1995 гг., но именно по достижении этого уровня (45-50%) темпы роста численности «православных» снизились. Некоторые социологические опросы показывают, что число респондентов, называющих себя «православными», особенно резко выросло с 1991 по 1992 годы. Возможно, это связано с крушением Советского Союза, когда окончательно рухнула советская идеология, объединявшая людей. В этот период потребовалось нечто, способное дать людям новую идентификацию, они должны были себя как-то определить. Поскольку они перестали быть «советскими», они снова стали «русскими», а «русские» – значит «православные».

Таблица 1. Динамика роста удельного веса православных верующих в населении в 1989-2012гг. (в % от числа опрошенных)

Вопрос: **Верите ли Вы в Бога, и если да, то к какому вероисповеданию себя относите?**

Признали себя	1989	1990	1991	1992	1997	2000	2002	2008	2012
Неверующими	53	45	40	28	35	31	31	26	20
Православными	20	25	34	47	54	56	57,6	59	68
Верующими других конфессий	9	13	10	10	7	8	7,4	10	8
Затруднились с ответом	18	17	16	15	3	5	3,9	5	5

Источник: по данным исследования ВЦИОМ и Фонда «Общественное мнение»// В.Ф.Чеснокова «Тесным путем», М., 2005 г., стр.8, данные ФОМ за 2008 г., 2012 г., Сайт ФОМ <http://fom.ru/obshchestvo/10434>

Таким образом, для первого этапа характерно быстрое увеличение доли православных среди опрошенных и снижение числа респондентов, называющих себя неверующими.

Многие социологи считали, что в 1995-1996 гг. уровень религиозности достиг своего максимума, и видели некоторые симптомы к его возможному снижению (Д.Е.Фурман, М.П.Мчедлов). В действительности эти прогнозы не оправдались¹. Начиная примерно с этого времени, уровень религиозности стал расти менее высокими темпами, чем в предшествующий период (по данным некоторых социологических служб, даже на некоторое время приостановился, достигнув 50%), но все же не снизился (см. таблицы 1, 2; графики 1, 2). Поэтому представляется возможным, начиная с середины 90-х годов, выделить второй этап в развитии конфессиональной ситуации в России, который длился примерно до 2004 года. Как и на первом этапе, эти явления определяются в основном процессами, идущими в православной Церкви, поскольку доля респондентов, относящих себя к исламу остается практически неизменной, а суммарный процент респондентов, называющих другие вероисповедания не выходит за рамки 2-3%. По данным социологических исследований ФОМ и Сектора социологии религии ИСПИ РАН, доля респондентов, относящих себя к «православным», увеличилась с 45-50% в 1995-1996гг. до 60-65% к 2004 г.

Таблица 2. Мнение респондентов о том, какую религию они исповедуют (РФ, % от числа опрошенных)

	Неверующий	Православие	Ислам	Другая	Верю в существование сверхъестественной силы, но ни к какой церкви не принадлежу
1993, июнь	34	46	7	2	11
1995, январь	32	48	5	1	14
1995, май	32	46	7	1	13
1995, ноябрь	28	45	7	1	13
1996, май	33	48	7	0	12
1997, январь	30	51	6	1	12
1997, август	33	48	6	2	11
1998, декабрь	24	55	7	1	13
1999, декабрь	31	50	6	2	13
2000, декабрь	27	49	9	2	13
2001, декабрь	27	50	7	1	14
2002, декабрь	22	53	8	5	12
2003, октябрь	23	60	5	2	10
2004, июнь	20	60	6	2	12
2004, ноябрь	23	57	6	6	9
2005, сентябрь	22	59	7	2	9
2006, январь	24	61	5	2	8
2006, июнь	24	56	7	1	11
2007, январь	18	64	6	2	9
2007, июль	19	62	7	1	11
2008, февраль	16	69	4	2	9

¹ Д.Е.Фурман пишет об этом в своей работе «Старые церкви, новые верующие». – СПб.; М.: Летний сад, 2000. С.16, 19.

	Неверующий	Православие	Ислам	Другая	Верю в существование сверхъестественной силы, но ни к какой церкви не принадлежу
2008, июнь	19	65	5	2	9
2008, ноябрь	18	67	6	1	8
2009, июнь	18	64	8	1	8
2009, декабрь	22	59	5	2	13
2010, июнь	19	61	7	2	10
2010, декабрь	21	61	7	2	9

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Итак, второй этап характеризуется снижением темпов роста уровня религиозности, по сравнению с первым этапом.

Второй этап в развитии религиозности в России также характеризуется относительной стабилизацией числа неверующих респондентов. Как уже говорилось выше, на первом этапе произошло достаточно резкое сокращение числа «неверующих». Но затем их число стабилизировалось.

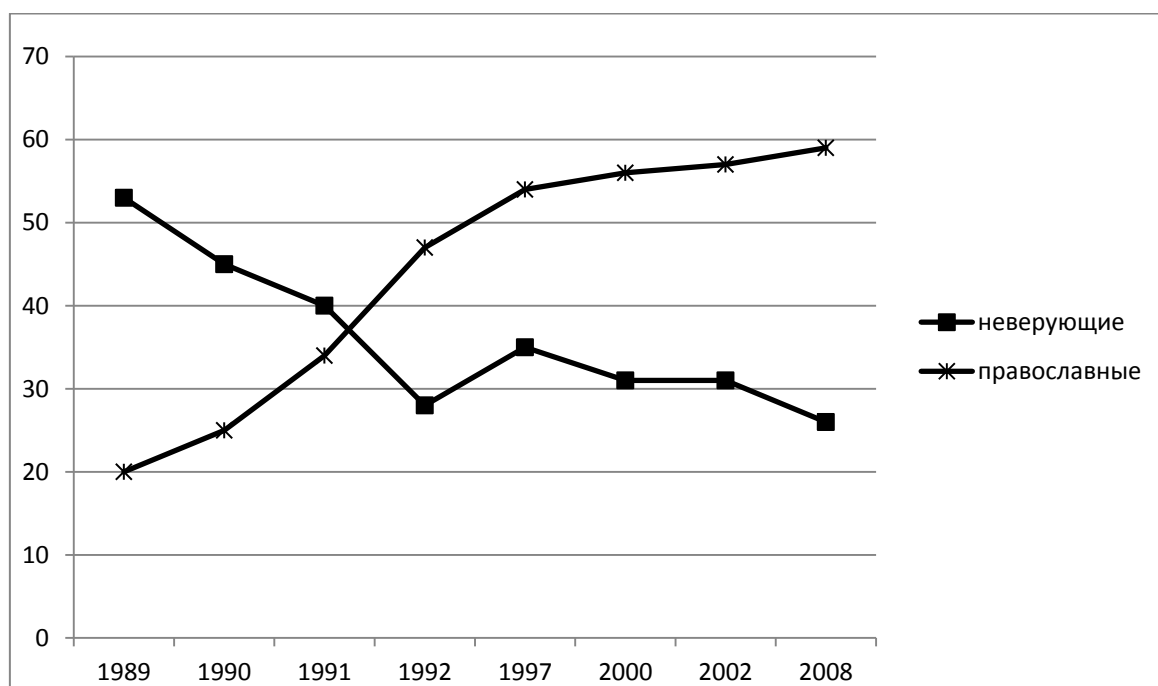


График 1. Динамика доли православных и неверующих респондентов по данным ВЦИОМ и ФОМ 1989-2008 гг. Таблица 1

В середине нулевых годов (2004-2005 гг.) рост уровня религиозности практически прекратился, появились признаки стабилизации доли православных верующих. Мы предлагаем рассматривать этот период как третий этап в динамике уровня религиозности россиян. Надо признать, что мы предполагали, что достигнуты предельные показатели по уровню религиозности и самоидентификации опрошенных как православных. Однако, как показали данные наших исследований 2011 года и данные исследований наших коллег, вскоре дальнейший рост верующих продолжился. С нашей точки зрения, можно определить эту тенденцию как 4-й этап в изменении уровня религиозности населения.

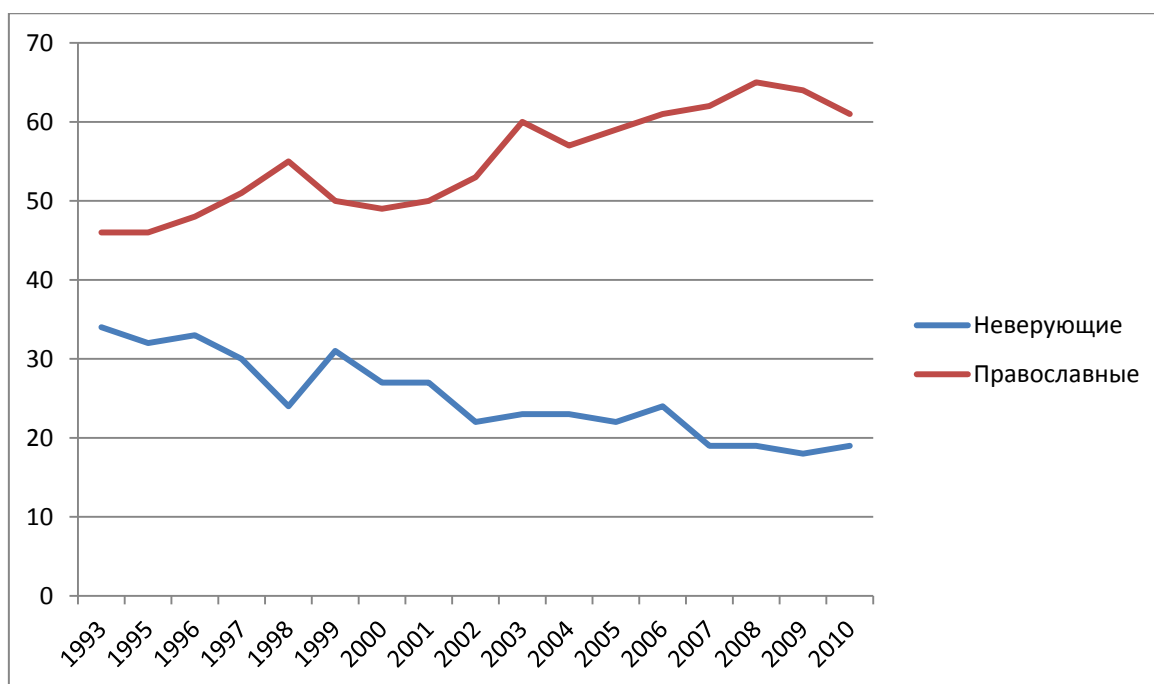


График 2. Динамика доли православных и неверующих респондентов по данным Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН 1993-2010 гг. Таблица 2

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

В течение последних 20 лет менялась и сама РПЦ. Для того чтобы представить себе масштабы количественных изменений, необходимо привести статистические данные о состоянии церковной жизни, сначала, опубликованные в связи с Поместным Собором **1988** года. Тогда в Русской Церкви было 76 епархий и 74 архиерея, 6 893 прихода, 6 674 священника и 723 диакона, 22 монастыря с 1 190 монашествующими, 2 духовные академии и 3 семинарии. Сейчас мы видим принципиально иную ситуацию. По состоянию на конец **2008** года в Русской Православной Церкви – 157 епархий; 203 архиерея, из них 149 правящих и 54 викарных; кроме того, 14 архиереев пребывают на покое. Русская Православная Церковь имеет 29 263 прихода. Общее количество духовенства – 30 670 человек, из них священников – 27 216, диаконов – 3 454 (таблица 3). Количество действующих храмов в столице увеличилось в 22 раза (40/872). До 1990 года был один монастырь, сейчас – 8; существует также 16 монастырских подворий. В черте города действуют 3 семинарии и 2 православных вуза (раньше не было ни одного церковного учебного заведения) [1].

Таблица 3. Статистические данные состояния церковной жизни

	1989	2008
епархии	76	157
архиереи	74	203
приходы	6893	29263
священники	6674	27216
диаконы	723	3454

Второй по числу последователей религией в России является ислам. Доля респондентов, определяющих себя как «мусульмане», на протяжении последних 15 лет оставалось по данным опросов в пределах 4-7%. Остальные конфессии в сумме наби-

рают 2-3%, и число их приверженцев также изменялось мало. В эти 2-3% входят протестанты, католики, буддисты, иудеи. Поскольку самые значительные количественные изменения касаются той части респондентов, которые называют себя православными, именно процессы в этой части общества определяют особенности изменения религиозной ситуации в стране за последние 20 лет, в том числе и выделение 4-х временных этапов. С другой стороны, следует отметить, что некоторые исследователи фиксируют рост числа протестантов и последователей некоторых сект («Свидетели Иеговы») особенно на Дальнем Востоке, но на уровне всероссийского исследования эти процессы не отслеживаются.

В первой половине ноября 2011 года Отделом социологии религии ИСПИ РАН было проведено очередное всероссийское исследование религиозности населения¹. Предварительный анализ этого исследования привел нас к выводу, что тенденция роста уровня религиозности населения России сохраняется, хотя среди социологов религии в последние годы сложилось мнение, что потенциал экстенсивного роста религиозности близок к исчерпанию. Доля верующих респондентов выросла с 59% в 2004 г. до 65% в 2011 году (табл. 4). Доля колеблющихся между верой и неверием респондентов остается неизменной – около 16%. Важной тенденцией изменения уровня религиозности населения является также снижение доли неверующих респондентов – 9% по сравнению с данными 2004 и 2006 гг. (16%). Обращает на себя внимание существенно выросшая доля респондентов, затрудняющихся ответить на вопрос «Верите ли Вы в Бога?». Складывается впечатление, что респонденты все более неохотно идентифицируют себя как неверующих.

Таблица 4. Распределение ответа на вопрос «Верите ли Вы в Бога?» (РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, % от числа опрошенных, N=1600)

	2004	2011
Верю	59	65
колеблюсь между верой и неверием	17	16
не верю	16	9
верю не в Бога, а в другие сверхъестественные силы	4	0
Затрудн. Ответить	4	9

Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Рост уровня религиозности населения подтверждается также данными совместного опроса Центра ситуационных исследований и Отдела социологии религии ИСПИ РАН, проведенного в феврале 2012 (N=3000), в ходе которого были получены даже более высокие показатели уровня религиозности (табл. 5). Интересно, что и в исследовании 2011 г., и в опросе 2012 г. респонденты проигнорировали предложенные варианты ответа веры «не в Бога, а в другие сверхъестественные силы» (2011 г.), в судьбу, высший разум, высшую энергию, целителей (2012 г.). Возможно, в исследовании 2011 г. такая реакция респондентов на вопрос была вызвана тем, что мы просили уточнить во что именно они верят. В опросе 2012 г. были предложены готовые варианты ответов, указанные выше. Можно предположить, что доля респондентов, выбирающих позицию веры в различные сверхъестественные силы, которую в какой-то степени можно отождествить с религиозными течениями New Age, снижается. В мо-

¹ В ходе исследования было опрошено 1600 респондентов в 33 населенных пунктах РФ по репрезентативной выборке по полу, возрасту, типу населенного пункта. Исследование проходило при поддержке гранта РГНФ № 10-03-00185а.

ниторинговых исследованиях Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН доля респондентов «верящих в существование сверхъестественных сил, но не относящих себя к каким-либо конфессиям» в 2010-2011 гг. составила 9%.

Таблица 5. Верите ли Вы в Бога?
(РФ, февраль 2012, % от числа опрошенных, N=3000)

	2012
верю	78
колеблюсь между верой и неверием	13
не верю	6
в высший разум	0
в судьбу	0
в высшую энергию	0
в целителей	0
затрудняюсь ответить	3

Центр Ситуационных исследований и Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Сопоставление результатов исследования 2011 и 2004 годов по конфессиональной принадлежности показывают, что по-прежнему значительное большинство населения исповедует православие (72%), на втором месте – ислам (5%). Относительно высока доля респондентов, определивших себя как старообрядцы (5%), это новое явление, которое требует дополнительного изучения и анализа, поэтому мы пока не считаем возможным делать какие-то серьезные выводы, на основании этих данных. К католицизму и протестантизму себя относят по 1% опрошенных (табл. 6).

Таблица 6. Распределение ответа на вопрос «К какому вероисповеданию Вы себя относите?»
(РФ, октябрь 2004, ноябрь 2011, февраль 2012, % от числа опрошенных)

	2004	2011	2012
православие	76	72	82
старообрядчество	0,5	5	2
католицизм	0,4	1	0
протестантизм	0,1	1	0
ислам	7,0	5	5
иудаизм	0,1	0	0
буддизм	0	0	0
язычество	-	0	0
ни к какому	-	8	6
другое	3,2	0	-
затрудн. ответить	12,7	5	3

Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Можно было бы говорить о стабилизации роста православных респондентов, однако данные опроса, проведенного в феврале 2012 года с выборкой 3000 респондентов, показывают, что рост доли православных респондентов продолжается.

Для сравнения, по данным опроса апреля 2012 г. ВЦИОМ последователями православия себя считают 77% опрошенных, ислама – 6%, неверующими – 7%. <http://wciom.ru/fileadmin/nayka/sovet/fedorov.pdf>

По данным опроса, проведенного в апреле 2012 ФОМ на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим? И если да, то к какому вероисповеданию (конфессии) себя относите?» – 68% опрошенных ответили – к православию, 6% отнесли себя к исламу, счи-

тают себя неверующими – 20%, к другим христианским конфессиям себя относят менее 1% опрошенных. <http://fom.ru/obshchestvo/10434>

Согласно исследованию Института социологии РАН, в Российской Федерации 79% ее жителей причисляют себя к последователям православия, 4% являются последователя ислама, 9% – верят в высшую силу, но ни к какой конфессии не принадлежат, 7% придерживаются атеистических взглядов. Сравнивая с аналогичными индикаторами 2009 года, авторы отмечают снижение на 2% количества внеконфессиональных верующих и на 5% – количества атеистов (с 12% до 7%). Одновременно количество идентифицирующих себя как православных выросло на 7%. [*Аналитический доклад ИС РАН О чем мечтают россияне (размышления социологов)*].

Исследование подтвердило присущий современной религиозной ситуации в России феномен, когда доля респондентов называющих себя православными превышает долю респондентов, определивших себя как верующих. Это означает, что некоторая доля опрошенных соотносит себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, определяя, таким образом, свою культурную самоидентификацию. Среди православных верующими себя считают 73%, колеблются между верой и неверием – 17%, неверующие – 4%. Похожая ситуация складывается и у мусульман. В группе мусульмане 83% верующих, 11% колеблющихся и 4,5% неверующих. Для дальнейшего анализа мы отнесли к группе «православные» респондентов, которые идентифицировали себя как «православные верующие» и «православные колеблющиеся между верой и неверием», исключив из группы «православные» группу «неверующих православных» и групп «затруднившихся ответить» на вопрос о вере в Бога.

Значительная доля респондентов не относит себя к какому-либо вероисповеданию – 8%. Большую часть этой группы составляют неверующие – 68%, колеблющиеся – 7%, верующие – 4%. Таким образом, согласно данным нашего исследования, «верующие вне конфессии» – это пока очень небольшая группа.

Впервые в нашей анкете был поставлен вопрос о важности религии в жизни человека, который достаточно редко ставится в отечественных исследованиях. Считают религию очень важной – 23% всех опрошенных, довольно важной – 38%, не очень важной – 19%, совсем не важной – 11%, затруднились с ответом – 9%. Таким образом, религия оказывается важной для 61% опрошенных россиян (табл. 7). Среди *православных* очень важной религию считают 28%, и 46% довольно важной, совсем не важна религия для 3% респондентов из этой группы.

В исследовании 2011 г. группа мусульмане оказалась весьма малочисленной, поэтому дальнейший анализ этой группы по всем показателем требует определенной осторожности в выводах. Религия очень важна для 32% *мусульман*, довольно важна для 50%, не очень важна для 9%, совсем не важна для 8%.

Таблица 7. Насколько важна религия в Вашей жизни?
(РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Массив	Православные	Мусульмане
Очень важна	23	28	32
Довольно важна	38	46	50
Не очень важна	19	20	9
Совсем не важна	11	3	8
Затрудняюсь ответить	9	3,5	1,5

Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Очень важным показателем религиозной жизни является участие верующего в жизни религиозной общины или прихода. Мы попытались сформулировать вопрос таким образом, чтобы установить связь современных верующих с приходом или религиозной общиной. Результаты исследования показали, что лишь 7% опрошенных активно участвуют в жизни приходов или религиозных общин, 14% иногда участвуют, еще 9% ощущают свою принадлежность к определенному приходу или религиозной общине, но 63% опрошенных никак не участвуют в жизни религиозных организаций (табл. 8). Доля так или иначе участвующих в жизни прихода *православных* составляет 21%, из них постоянно участвуют около 10%. Еще 11% чувствуют свою причастность к жизни определенного прихода. В группе мусульмане участие верующих в жизни религиозных общин оказывается совсем низким, но здесь надо помнить о малочисленности группы и ее слабой репрезентативности.

Таблица 8. Участвуете ли Вы в жизни какой-либо религиозной общины (прихода)? (РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Массив	Православные	Мусульмане
Да, постоянно участвую	8	9	1,5
Да, иногда участвую	14	12	3
Нет, но чувствую принадлежность к религиозной общине (приходу)	9	11	6
Нет	63	64,5	83
Затрудняюсь ответить	5	4	6

Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Важным индикатором отношения общества к религии является уровень доверия к религиозным институтам. Особо хотелось бы остановиться на анализе динамики показателя уровня доверия к Церкви как социальному институту, учитывая острую дискуссию, возникшую в последнее время вокруг церковно-государственных и церковно-общественных отношений.

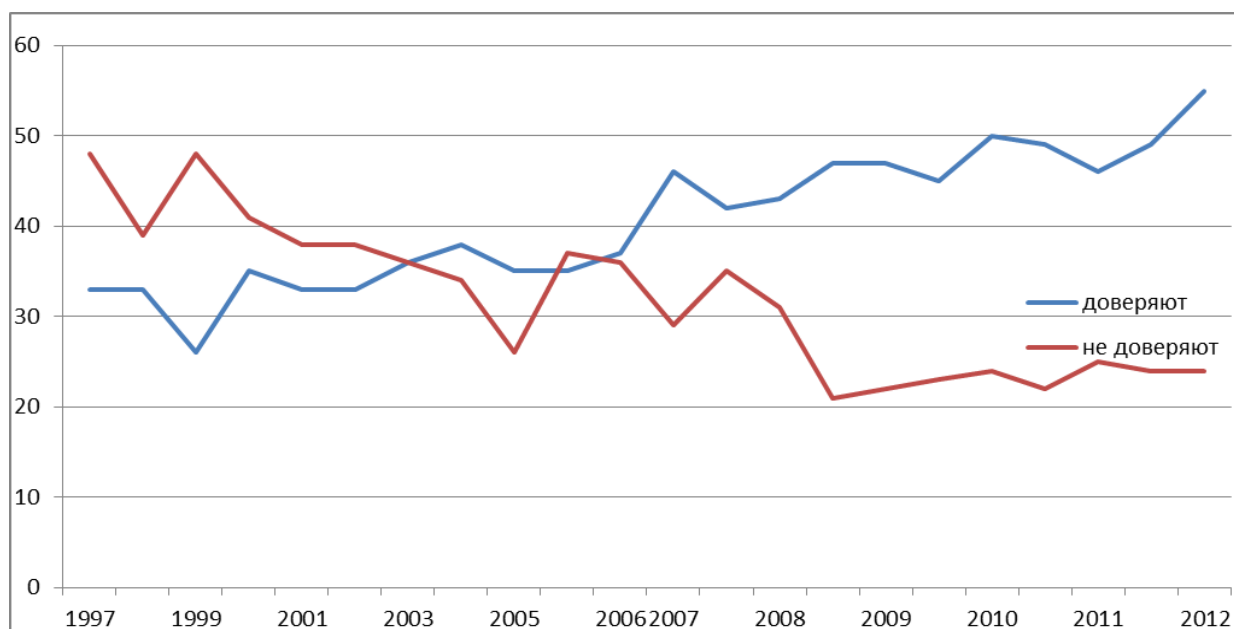


График 3. Уровни доверия и недоверия к Церкви как социальному институту (1997-2012) (РФ, процент от числа опрошенных)

Источник: Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН.

Мониторинг доверия-недоверия социальным институтам, который с 1995 г. проводит Отдел стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, показывает постоянный рост уровня доверия и снижения уровня недоверия к Церкви с 1997 года (график 3). Опрос 2012 г. (апрель) показал самый высокий уровень доверия Церкви за весь период мониторинга – 55%. Более того, после долгого перерыва (с 1999г.) Церковь опередила институт президентства по уровню доверия. Уровень недоверия, согласно результатам мониторинга, остается стабильным. По данным нашего исследования 2011 г., Церкви как социальному институту доверяет 50% опрошенных, не доверяет 39%, затруднились ответить – 12% (см. табл. 9). В 2006 г. – доверяли церкви 51% всех опрошенных, не доверяли – 24%.

По данным опроса ВЦИОМ в апреле 2012 г., в целом одобряют деятельность РПЦ и священнослужителей – 71% опрошенных, не одобряют – 11%, затрудняются ответить – 17%. <http://wciom.ru/fileadmin/nayka/soviet/fedorov.pdf>

По данным опроса ФОМ в мае 2012 г. по массиву в целом Церкви доверяет – 64% опрошенных, отчасти доверяет, отчасти не доверяет – 14%, не доверяет – 8%. <http://fom.ru/obshchestvo/10434>

Церковь в течение последних десяти лет устойчиво занимала второе место по уровню доверия среди всех общественных и государственных институтов. Хотелось бы обратить внимание, что на третьем месте по уровню доверия населения с 2006 года находится Российская академия наук (таблица 9).

Таблица 9. Определите, пожалуйста, свое отношение к действующим в стране общественным структурам и институтам власти (РФ, ноябрь 2011, % от числа опрошенных)

	Доверяю	Не доверяю	Затрудняюсь ответить
Президенту РФ	61	32	7
Церкви	50	39	12
Российской академии наук	47	41	13
Правительству РФ	45	46	9
Армии	43	46	11
Совету Федерации	38	52	10
Государственной Думе	36	55	10
Прокуратуре	34	58	9
Суду	32	57	12
Полиции	31	57	12
Средствам массовой информации	33	55	12
Предпринимательским кругам	28	62	10
Политическим партиям	25	62	13

Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Однако, по данным нашего исследования 2011, доля респондентов, недоверяющих Церкви, существенно выросла – 39% – по сравнению с данными 2006 г. (23%). Вероятно, это можно объяснять тем, что Церковь стала играть более активную роль в жизни общества, стала более заметной, и некоторые действия, предпринимаемые Церковью, а также некоторые представители церковной иерархии оказываются в поле зрения пристального общественного внимания и критики¹.

¹ Следует отметить, что исследование проходило в ноябре 2011 еще до череды информационных скандалов вокруг РПЦ.

С другой стороны, опросы социологических служб не подтверждают роста уровня недоверия к Церкви. Если оценивать последствия скандалов 2011 г. и 2012 г., то судя по данным массовых опросов всех социологических служб и исследований ИСПИ РАН, они не сказались на уровне доверия к Церкви, более того, уровень доверия к Церкви вырос по сравнению с данными предшествующих исследований. Можно предположить, что произошла определенная консолидация православных вокруг Церкви в ответ на негативную информационную кампанию. Значит ли это, что у Церкви нет основания для беспокойства? Безусловно, есть. Отрицательное отношение к деятельности РПЦ в части общества существовало всегда. Достаточно вспомнить 1997 год, когда негативная информация по телевизионным каналам ОРТ, НТВ и в ряде газет заставила Патриарха Алексия II на прошедшем 16 декабря 1997 г. епархиальном собрании, заявить, что «негативное отношение к Русской Православной Церкви, демонстрируемое в настоящее время телевидением и прессой, возможно, предвещает о новом наступлении на Церковь». Временное затишье, с нашей точки зрения, было вызвано «замораживанием» политического процесса в России в течение последних 10 лет. Но недоверие к Церкви сохранялось весь этот период, хотя и снижалось. В силу, как нам представляется, общей активизации российского социума, оживления политического процесса, эта часть общества стала более активной и озвучила свои взгляды по всем проблемам, в том числе церковно-общественных и церковно-государственных отношений. Вероятно, для определенной части общества авторитет Церкви снизился, однако пока этот процесс не фиксируется массовыми опросами.

Важнейший показатель религиозного сознания – вера в бессмертие души: 36% респондентов верят, 32% колеблются между верой и неверием и 25% – не верят в бессмертие души. В 2006 г. доля респондентов, верящих в бессмертие души составляла 48%. Правда, следует заметить, что мы несколько изменили формулировку вопроса, добавив позицию – «колеблюсь между верой и неверием в бессмертие души», что как нам представляется, повлияло на ответы респондентов. Прежде, можно было выбрать только 2 позиции «верю» и «не верю», и респонденты в 2006 г. ответили, что в бессмертие души верят 48%, не верят – 30%, затруднились ответить – 21%. С нашей точки зрения, часть респондентов предпочитала скорее отвечать, что они верят в бессмертие души, чем категорично отвечать, что они не верят¹. На самом же деле их вера в бессмертие души не была твердой. В 2011 г. мы получили более четкую картину, о чем свидетельствует и резко снизившаяся доля затруднившихся ответить – с 21% до 5%.

В бессмертие души верят 40% *православных*, колеблются между верой и неверием – 35%, не верят – 19%. В 2006 г. в бессмертие души верило 55% православных, не верили – 21%, затруднились ответить – 23%.

Рассмотрим более подробно религиозное поведение православных и мусульман. **Социально-демографические характеристики православных и мусульман.** В группе «православные» 39% мужчин и 61% женщин (в 2004 г. - 38% и 62% соответственно), что не очень сильно отличается от среднего распределения по массиву – 43,5% мужчин, 56,5% женщин (согласно последней переписи, 45% на 55%). Можно говорить о том, что за последние 20 лет половая структура православных существенно приблизилась к «нормальному» распределению, близкому к среднему по массиву

¹ Аналогичная ситуация складывалась в опросах религиозности с позиционированием колеблющихся скорее как верующих, чем неверующих, в ситуации отсутствия выбора. Эта проблема подробно рассматривалась в статье Синелиной Ю.Ю. Этапы изменения религиозности населения в России (1989-2006)// Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2009, № 4.

(в 1992 г. мужчины составляли 29% православных респондентов). Возрастная структура православных соответствует среднему распределению по массиву (См. табл.10).

Таблица 10. Структура типологических групп по социально-демографическим характеристикам (% от числа опрошенных в группах)

	Православные	Мусульмане	Неверующие	Все опрошенные
Пол				
Мужчины	39	45	65	43
Женщины	61	55	35	57
Возраст				
18-24	14	15	21	15
25-29	11	11	8	11
30-39	20	18	17	19
40-49	19	24	18	19
50-59	13	12	15	13
Старше 60	24	20	21	22,5
Образование				
Неполное среднее	4	3	4	4
Среднее	17	30	29	20
Ср.специальное	40	38	38	39
Высшее, незаконченное высшее	39	29	28	36

Источник: Сектор социологии религии ИСПИ РАН.

Уровень образования у православных несколько выше, чем в среднем по массиву. Таким образом, социально-демографические характеристики группы «православные» в основном совпадают со средними данными по массиву, за исключением гендерных групп, где доля женщин несколько превышает долю мужчин.

Половозрастная структура группы *мусульмане* в целом близка средним данным по массиву: доля мужчины в группе – 45%, это несколько выше, чем у православных. В группе относительно высока доля возрастной группы – 40-49 – 24%. Доля опрошенных с высшим образованием составляет 29%.

В группе *неверующие* самая высокая доля самой молодой возрастной группы – от 18 до 24 лет – по сравнению с другими мировоззренческими группами. Неверующие единственная группа с преобладанием мужчин. Доля опрошенных с высшим образованием составляет 28%, это самый низкий показатель среди рассматриваемых мировоззренческих групп.

Религиозное поведение православных и мусульман. Перейдем к анализу религиозного поведения православных. Раз в месяц и чаще посещают храм – 10% православных, несколько раз в год, но реже раза в месяц – 33%, раз в год – 23%, очень редко, не каждый год – 20%, никогда не были в храме – 9% (См. табл. 11).

Исповедуются и причащаются раз в месяц и чаще – 2% опрошенных *православных*, несколько раз в год – 10%, раз в год обязательно – 12%, редко – раз в несколько лет – 27%, никогда не исповедовались и не причащались – 40%. Таким образом, исповедуются и причащаются более менее регулярно 24% *православных*.

С Евангелием знакомы 65% опрошенных, правда, из них регулярно читают Евангелие только 7%, не читали Евангелия 35% опрошенных православных.

Молятся церковными молитвами – 23% опрошенных *православных*, в т.ч. читают утреннее и вечернее правило – 2%, молятся церковными молитвами почти каждый день – 6%, 53% молятся своими молитвами, не молятся вообще 23%.

В какой-то степени соблюдают посты 35% православных, не соблюдают постов 59%.

Таблица 11. Структура типологических групп по характеристикам образа жизни (% от числа опрошенных в группах)

	Православные	Все опрошенные		Мусульмане
Посещение храма				
Мечети				
Никогда не был	9	16		11
Реже, чем раз в год	19,5	24		40
Раз в год	23	19		25
Несколько раз в год, но реже, чем раз в месяц	33	25		17
Раз в месяц и чаще	10	8		2
Затруднились	5	9		5
Причащение				
Никогда	40	43		-
Реже, чем раз в год	26,5	26		-
Раз в год	12	10		-
Несколько раз в год	10	8		-
Раз в месяц и чаще	2	1		-
Затруднились	10	12		
Чтение Евангелия				
Чтение Корана				
Никогда не читал	35	39		38
Читал когда-то давно	41	36		27
Читал недавно	12	10		14
Читаю регулярно Евангелие	4	5		17
Регулярно читаю Евангелие и другие положенные тексты	2	2		1,5
Затруднились	6	8		3,0
Молитва				
Не молюсь вообще	23	32		26
Молюсь, чаще своими молитвами	53	41		39
Молюсь преимущественно церковными молитвами	14,5	12	9	совершают утренний и вечерний намазы
Молюсь церковными молитвами почти каждый день	6	8	27	совершают все пять обязательных намазов каждый день
Читаю утреннее и вечернее правило	2	3	3	читают все обязательные и дополнительные намазы
Затруднились		2	3	0
ПОСТЫ				
Не соблюдаю постов		59	60	50
Иногда пощусь, но нерегулярно	28	26	29	иногда постятся, но нерегулярно
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	8	7		
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	3	20	соблюдают обязательный пост в месяц «Рамадан»

Все посты, а также среду и пятницу	2	1	1,5	Соблюдают все обязательные (в месяц «Рамадан») и дополнительные посты (каждый понедельник и четверг)
Затрудились		1	3	0

Источник: Сектор социологии религии ИСПИ РАН.

Таким образом, реальную связь с православной церковью можно обнаружить более чем у 40% *православных* (по посещению храма) и около 23% по показателю «молитва» (молятся церковными молитвами). Более менее регулярно причащаются – 24% *православных*.

Рассмотрим динамику некоторых показателей религиозной жизни православных респондентов с 1992 по 2011 год: посещение храма, исповедь и причастие, молитва, чтение Евангелия (по данным всероссийских исследований ФОМ 1992, 2000, 2002, и всероссийских исследований ИСПИ РАН 2004, 2006, 2011 гг.) (см. табл. 12-16).

Таблица 12. Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно посещаете храм?» (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Практически никогда не был (а)	21	18	23	9	8	9
реже одного раза в год	36	22	15	34,5	27	19,5
один-два раза в год	20	27	29	15	16	23
несколько раз в год, но реже чем один раз в месяц	14	21	23	29	34,5	33
раз в месяц и чаще	8	10	8	10	12	10
затрудняюсь ответить, не помню	2	3	1	3	2	5

Источник: В.Ф.Чеснокова «Тесным путем» М., 2005, стр. 260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Таблица 13. Распределение ответа на вопрос «Как часто Вы обычно причащаетесь?» (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
практически никогда не причащаюсь	57	63	64	54,5	54	40
реже одного раза в год	26	12	13	25	23	26,5
один-два раза в год	10	13	14	9	8	12
несколько раз в год, но реже, чем один раз в месяц	3	6	5	5	7	10
раз в месяц и чаще	1	1	2	2	2	2
Затрудняюсь ответить,	3	5	3	4	5	10

Источник: В.Ф.Чеснокова «Тесным путем» М., 2005, стр.260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Таблица 14. Распределение ответа на вопрос «Какими молитвами Вы молитесь?» (% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Практически не молюсь никогда	52	35	34	22	18	23
Молюсь своими молитвами	32	34	32	49	47	53
Молюсь церковными молитвами	12	28	28	23	27	21
Читаю утреннее и вечернее правило	-	1	3	3,5	4	2
Затрудняюсь ответить	4	2	2	3	3	2

Источник: В.Ф.Чеснокова «Тесным путем» М., 2005, стр.260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Таблица 15. Распределение ответа на вопрос «Читаете ли Вы Евангелие и другие тексты, положенные для чтения?»
(% от числа опрошенных православных)

	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Никогда не читал	47	44	52	39	35	35
Читал когда-то давно	23	29	26	38	37	41
Читал недавно (или перечитывал)	11	19	17	10	13	12
Регулярно читаю только Евангелие	6	5	0	6,5	7	4
Регулярно читаю Евангелие и другие тексты	-	-	2	3	4	2
Затрудняюсь ответить	14	3	1	4	4	6

Источник: В.Ф.Чеснокова «Тесным путем» М., 2005, стр.260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Таблица 16. Распределение ответа на вопрос «Соблюдаете ли Вы церковные посты?»
(% от числа опрошенных православных)

	2000	2002	2004	2006	2011
Не соблюдаю посты	86	81	67	66	59
Иногда пощусь, но не регулярно	-	-	21	20	28
Некоторые посты соблюдаю, другие нет	10	10	5	5,5	8
Стараюсь соблюдать все большие посты	2	2	4	4	2
Все посты плюс среду и пятницу	1	-	2	3	2

Источник: В.Ф.Чеснокова «Тесным путем» М., 2005, стр.260, Отдел социологии религии ИСПИ РАН.

Исследования 2004 и 2006 годов показывали, что из пяти показателей воцерковленного образа жизни православные в большей степени отдавали предпочтение посещению храма и молитве. Данные исследования 2011 года отличаются тем, что доля православных, молящихся церковными молитвами, а также регулярно читающих Евангелие несколько снизилась, доля регулярно посещающих храм осталась практически неизменной. Но с другой стороны, выросла доля православных, которые начали регулярно причащаться. А причастие является очень важным показателем. Самым слабым показателем остается пост, хотя здесь есть существенные изменения. Следует также отметить, что по всем показателям снизилась доля респондентов, которые выбрали «нулевую» позицию – никогда не были в храме, никогда не причащались, никогда не молились, никогда не читали Евангелие, никогда не постились

У **мусульман** храм посещают раз в месяц и чаще – 11% опрошенных (6% – в 2006), несколько раз в год, но реже раза в месяц – 20% (19% – в 2006 г.), 1-2 раза в год – 9% (11% – в 2006 г.), реже раза в год – 33%, в сознательном возрасте не посещал никогда – 23% (26% – в 2006 г.). (см. табл. 11).

Регулярно читают Коран и другие положенные тексты – 1,5% (6% в 2006 г.), регулярно читают только Коран – 17% (11% в 2006 г.), читали недавно или перечитывали – 14% (11% в 2006 г.), читали давно – 27% (23% в 2006 г.), не читали – 38% (47% в 2006 г.).

Читают все обязательные и дополнительные намазы – 3%, совершают все пять обязательных намазов каждый день – 22%, с совершают утренний и вечерний намазы – 9%, иногда, чаще своими молитвами молятся 39%, не молятся – 26%. В 2006 г. ежедневный намаз совершали 7%, 10% молились каноническими мусульманскими молитвами каждый день каждый день, еще 8,5% иногда, 58% молились своими молитвами, 14% – не молились.

Соблюдают все обязательные (в месяц «Рамадан») и дополнительные посты (каждый понедельник и четверг) – 1,5%, соблюдают обязательный пост в месяц «Рамадан» – 20%, иногда постятся, но нерегулярно – 29%, не постятся 50% опрошенных.

Самым сильным показателем религиозности мусульман является молитва – около трети респондентов совершают ежедневно пятикратный намаз. Если сравнивать религиозное поведение мусульман и православных, то православные опережают мусульман по посещению храма, но значительно уступают им по доле регулярно молящихся и по доле респондентов регулярно читающих Священные тексты. Пост мусульмане также соблюдают гораздо прилежней.

При анализе динамики показателей религиозного поведения следует помнить, что в 2006 г. опрашивались только мусульмане Поволжья (Татарстан и Башкортостан), в 2011 г. исследование проходило и на Северном Кавказе. Наиболее очевидная тенденция – это увеличение доли респондентов, которые регулярно молятся и относительно высокая доля респондентов, которые соблюдают пост в Рамадан. Также немного выросла доля опрошенных, регулярно посещающих мечеть.

Для анализа динамики религиозности православных мы воспользовались методикой В.Ф. Чесноковой, направленной на определение уровня воцерковленности респондентов. Воцерковленность – это «жизнь» человека в церкви, что подразумевает знание ее уставов, обрядов, обычаев – повседневного бытия, ощущения себя в этой сфере своим. Это добровольное признание человеком влияния церкви через усвоение установленного в ней *образа жизни и образа мыслей*. Методика Чесноковой позволяет направить научный анализ на изучение поведения, а через поведение – на образ жизни. А образ жизни – явление все-таки более наблюдаемое, чем феномены сознания и ценностные установки. И самое главное – методика фиксирует регулярность, связанного с этими установками поведения [2].

Методика позволяет выделить несколько ключевых переменных, соответствующих православному образу жизни и измерить интенсивность каждой из них посредством шкалы, которая дает представление о том, насколько глубоко вошел данный элемент в жизнь человека, насколько прочно он им усвоен. Находится ли данный элемент на пути к превращению в привычку, в автоматизм, или человек еще только-только овладевает им, или же вообще в его образе жизни данный элемент отсутствует. Всего В.Ф. Чеснокова предлагает пять показателей воцерковленности образа жизни, измеряющихся по пятибалльной шкале: посещение храма; исповедь и причастие; чтение Евангелия; молитва; соблюдение постов. На основании этих показателей она формирует группы по уровню и степени воцерковленности. Например, *посещение храма*: раз в месяц и чаще (самая сильная позиция); несколько раз в год; раза в год; реже, чем раз в год; никогда не был (самая слабая позиция). *Молитва*: читаю утреннее и вечернее правило (самая сильная позиция); молюсь церковными молитвами почти каждый день; молюсь преимущественно церковными молитвами; молюсь чаще своими молитвами; не молюсь вообще (самая слабая позиция).

В соответствии с методикой В.Ф. Чесноковой можно выделить пять групп по уровню воцерковленности: «воцерковленные» (В), «полувоцерковленные» (ПВ), «начинающие» (Н), «невоцерковленные» (НВц), «нулевая группа» (0).

Согласно данным исследования 2011 года, по уровню воцерковленности православные разделились на пять групп: воцерковленные составляют 12% православных, полувоцерковленные – 37%, начинающие – 24%, невоцерковленные – 21%, «нулевая» – 6% . (см. диаграмму) .

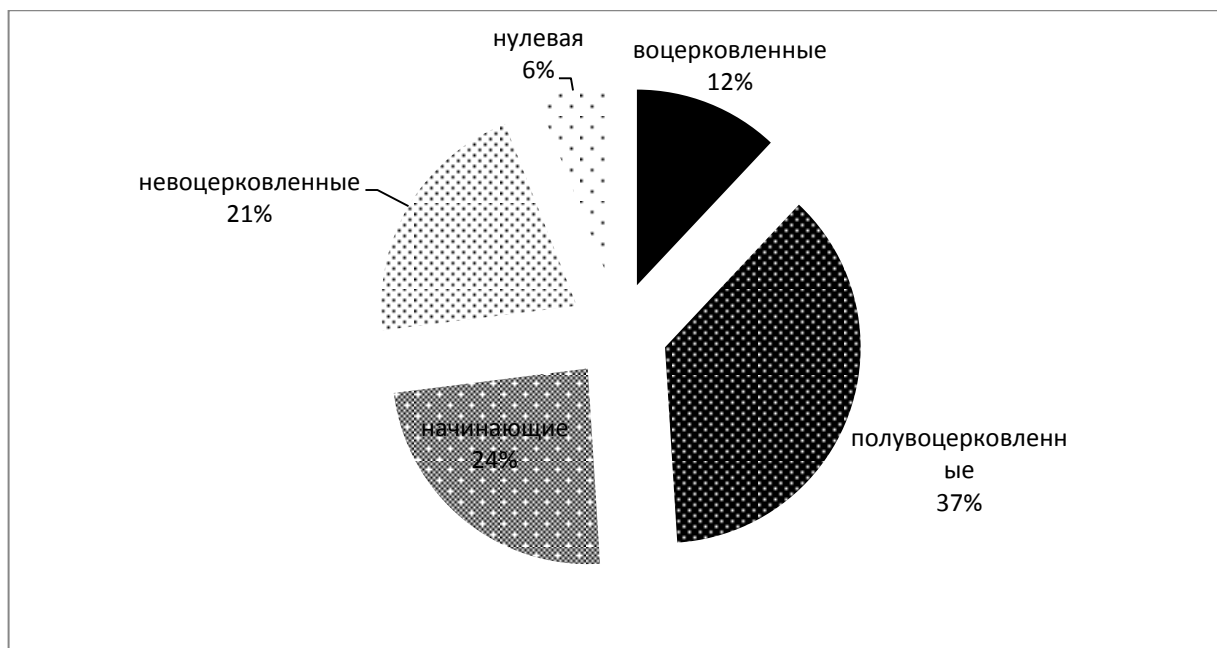


Диаграмма 1. Православные по уровню воцерковленности (удельный вес в массиве православных в %) 2011 год

Типологические группы по уровню воцерковленности.

Группа Воцерковленные (В). В группу «воцерковленные» входит 12% всех православных. Религия очень важна для 53% воцерковленных и довольно важна для 42%. 26% воцерковленных постоянно участвуют в жизни церковного прихода, 22% участвуют иногда, 45% воцерковленных не участвуют в жизни прихода. В бессмертие души верят 56% опрошенных, колеблются между верой и неверием 18%, не верят 24%. 84% ходят в храм раз в месяц и чаще, причащаются раз в месяц и чаще 17%, несколько раз в год – 19%, не реже раза в год – 18%. Таким образом, регулярно причащаются 56% группы «воцерковленные». Хотя нужно отметить, что никогда не причащались 17% воцерковленных. Более-менее регулярно читают Евангелие около 56% группы. Молятся церковными молитвами 48% группы.

«Воцерковленные» православные – это группа с самыми сильными показателями воцерковленности. По социально-демографическим характеристикам она является одной из самых женских, самой пожилой (около половины группы – респонденты старше 50 лет) и самой образованной среди всех типологических групп.

Группа «Полувоцерковленные» (ПВ). В группу «полувоцерковленных» входит 37% опрошенных православных, это самая большая по численности группа из всех типологических групп. Религия очень важна для 31% группы полувоцерковленных и довольно важна для 51% опрошенных. Около 35% так или иначе участвуют в жизни прихода. В группе полувоцерковленные 49% опрошенных верят в бессмертие души, колеблются между верой и неверием 32%, не верят 16%. Несколько раз в год храм посещают 89%, причащаются несколько раз в год 20% и еще 16% раз в год обязательно, никогда не причащались 25% группы «полувоцерковленные». Более-менее регулярно читают Евангелие 26% группы, никогда не читали 25%. Молятся церковными молитвами 27% группы ПВ, из них молятся каждый день 10% опрошенных, своими молитвами молится более половины группы. В той или иной мере постятся 50% группы, 6% стараются держать все большие посты.

Группа «полувоцерковленные» женская, одна из самых образованных. По возрастной структуре она практически совпадает с данными по массиву в целом. Доля

молодых возрастов совпадает со средними данными по массиву. Следует заметить, что в исследовании 2004 г. это была самая женская группа (76% женщин). Исследование 2011 г. показало, что доля мужчин в этой группе выросла до 32%.

Группа «Начинающие» (Н). В этой группе 24% православных – это вторая по величине группа. Религия важна для 17% начинающих и довольно важна для 51% опрошенных. Среди «начинающих» верят в бессмертие души 25%, не верят 19%, колеблются между верой и неверием 50%. Посещают храм примерно раз в год 87% респондентов, исповедуются и причащаются не реже раза в год 16%, редко, раз в несколько лет – 27%, никогда не причащались 50% опрошенных. Читали или перечитывали Евангелие недавно 9%, никогда не читали 34,5%. Иногда молятся церковными молитвами 27%, более половины молятся своими молитвами, 17% не молятся вообще. В какой-то мере соблюдают посты 40% группы начинающих, 60% постов не соблюдают.

«Начинающие» – это группа с практически нормальным гендерным соотношением респондентов, с несколько сниженной долей самой старшей возрастной группы. В этой группе около 43% опрошенных со средним специальным образованием. Если сравнить новые данные по религиозному поведению с исследованием 2004–2006 гг., то следует отметить, что в этой группе больше респондентов стали причащаться и поститься.

Группа «Невоцерковленные» (НВц). В этой группе 21% православных, это третья по численности православная типологическая группа. В бессмертие души верят 30,5% респондентов, колеблются между верой и неверием – 39%, не верят 22%. В группе «невоцерковленные» ходят в храм редко, не каждый год 74%, никогда не были 12%, редко причащаются 38%, никогда не причащались 53% опрошенных. Читали Евангелие когда-то давно – 45% , не читали вообще 46%, иногда молятся своими молитвами 62%, а 36% не молятся вообще; 20% иногда постятся, а 84% не постятся вообще.

Показатели воцерковленности у этой группы очень низкие, поэтому эта группа православных и называется невоцерковленной. В группе «невоцерковленные» преобладают женщины, возрастная структура близка к среднему возрастным распределением. В этой групп относительно снижена доля опрошенных с высшим образованием.

«Нулевая» группа («0»). Это самая маленькая группа среди всех типологических групп в ней всего 6% православных. Она характеризуется тем, что люди, верящие в Бога и называющие себя православными, показывают нулевые показатели по индексу воцерковленности, они никогда не ходили в храм, не причащались, не читали Евангелие, не молились и не постились. Поскольку «нулевая» группа численно мала, то делать какие-то статистически достоверные выводы затруднительно. В «нулевой» группе относительно высока доля самой молодой возрастной подгруппы и самая низкая доля опрошенных с высшим образованием. Верят в бессмертие души 54%, не верят 22%, колеблются 16%.

Таблица 17. Сравнение групп, заданных по уровню воцерковленности¹
(удельный вес в массиве православных в %)

Группы	1992	2000	2002	2004	2006	2011
Воцерковленные	18,7	11,5	12	13	15,5	12
Полувоцерковленные	27	26,5	27,2	31	36	37
Начинающие	20,2	30,5	32,5	19,5	21	24
Невоцерковленные	26,6	24	16,8	33	24	21
Нулевая	7,5	7,8	11,5	4	3,5	6

Анализ динамики наполняемости групп по уровню воцерковленности показыва-

¹ Источник: Чеснокова В.Ф. Тесным путем. М.: 2005. С.260 ; Сектор социологии религии ИСПИ РАН. 2006, 2011 гг.

ет, что никаких принципиальных изменений с 2006 г. не произошло. Доля самой воцерковленной группы практически не изменилась за последние 20 лет.

Неверующие. Неверующие составляют 9% всех опрошенных. Неверующие – это единственная группа среди всех типологических групп с преобладанием мужчин (доля мужчин составляет 65%), у неверующих относительно низкая доля респондентов с высшим образованием. И в группе неверующих относительно высока доля респондентов самой молодой возрастной группы (21%). Интересно, что 35% неверующих относят себя к православию. Таким образом, хотя респонденты и идентифицируют себя как «неверующих», но определенная часть группы участвует в культовой деятельности.

Таким образом, анализ религиозности населения, основанный на данных многолетних опросов Отдела стратегических социальных и социально-политических исследований ИСПИ РАН, Фонда Общественное Мнение, трех всероссийских исследованиях религиозности населения Отдела социологии религии ИСПИ РАН выявляет следующие тенденции:

- Православие – одно из базисных оснований самоидентификации (65% россиян). При этом часть неверующих респондентов и «верящих не в Бога, а в другие сверхъестественные силы» также идентифицируют себя как православных. И если говорить о культурной самоидентификации респондентов, то с православной культурой себя идентифицируют более 70% всех опрошенных.

- Доля верующих респондентов продолжает расти, доля неверующих снижается, а православие остается базовым основанием самоидентификации россиян. Ислам является второй по количеству последователей религией в РФ (5%).

- Религия является важной для большинства россиян.

- Церковь продолжает пользоваться относительно высоким доверием россиян, занимая второе место в предложенном списке государственных и общественных институтов, однако возросший уровень не доверяющих Церкви респондентов свидетельствует о том, что кредит высокого доверия близок к исчерпанию.

- Доля респондентов, которые достаточно активно участвуют в жизни религиозных организаций, составляет около 30%, при этом постоянно участвуют 8% опрошенных.

- Показатели, характеризующие религиозное сознание, остаются невысокими, что говорит о том, что значительная часть респондентов, идентифицирующих себя как верующие, на самом деле плохо представляют себе то, во что они верят, и, видимо, поэтому догматы вероучения мало влияют на их жизненные цели и установки.

- Показатели религиозного поведения православных за последние 7 лет изменились незначительно. Можно констатировать лишь снижение доли респондентов, которые никогда не были в храме, никогда не причащались и не молились. Единственное относительно значимое изменение произошло в численности респондентов, которые причащаются – их стало несколько больше. И поскольку этот показатель религиозной жизни является чрезвычайно важным, можно сказать, что некоторое увеличение воцерковленности православных все-таки происходит.

- На основании анализа показателей религиозного поведения и сознания, а также участия в жизни религиозных организаций, мы считаем, что можно говорить о том, что в России сформировалось «ядро верующего» в религиозном населении с высокими показателями религиозного поведения и участия в религиозной жизни. Это «ЯДРО» составляет около 10-15% населения (из них не менее 10% - православные, остальные мусульмане и представители других конфессий). Вокруг этого ядра сформировалась «периферия» религиозного населения, которая составляет около 30-35%.

Из них более 30% православные, остальные мусульмане и представители других конфессий). Это группа людей у которых показатели религиозного поведения несколько ниже, но их жизнь, тем ни менее, связана с религиозными общинами и приходами, они верят в бессмертие души и считают религию важной частью своей жизни.

•Остальную группу респондентов, определивших себя как православных и мусульман, можно определить как культурных православных и мусульман. Для этих религиозных людей религия – это способ культурной самоидентификации, который мало сказывается на их образе жизни. Скорее религия – это некий символ, а не основа их мировоззрения.

Юдин В.В.

*(Республика Беларусь, Могилев,
Могилевский государственный университет продовольствия)*

РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация: В данной работе использованы материалы опроса по областной выборке (636 респондентов основных демографических групп), проведенного весной 2012 года. Опрос был посвящен религиозности, ценностным ориентациям населения Могилевской области, а так же роли религии в современном обществе.

Ключевые слова: религиозность, православие, культовая деятельность.

Judin V.V.

RELIGIOSITY IN MOGILEV REGION

Abstract: In this study we used a survey by the regional sample (636 respondents the main demographic groups), conducted in the spring of 2012. The survey was devoted to religion, value orientations of the population of the Mogilev region, and the role of religion in modern society.

Keywords: religion, Orthodoxy, cult activities.

В религиозном пространстве Беларуси доминирование остается за православием, что обусловлено историческим развитием страны. Кроме того, традиционными признаются католицизм и протестантизм в его лютеранском вероисповедании, а так же ислам и иудаизм. По состоянию на 1 января 2013 года на территории Могилевской области зарегистрированы и действуют 281 религиозная община 19 вероисповедных конфессий и направлений. Из них: 129 религиозных общин Белорусского Экзархата Русской православной церкви; 23 общины Римско-католической церкви; 7 старообрядческих общин; 1 греко-католическая община; 40 общин Евангельских христиан-баптистов; 41 община христиан веры Евангельской; 2 религиозные общины Новоапостольской церкви; 3 общины христиан Полного Евангелия; 1 община Церкви Христовой; 6 общин Адвентистов Седьмого Дня; 3 общины Свидетелей Иеговы; 15 иудейских общин; 4 евангелическо-лютеранские общины; 1 религиозная община Армянской Апостольской церкви; 1 мусульманская община, 1 пресвитерианская; 1 община бахаи; 1 община Церкви Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны); 1 община Международного общества сознания Кришны. В области также действуют 2 православные епархии, республиканское религиозное объединение «Самостоятельная евангельско-лютеранская церковь в Республике Беларусь»; объединение церквей евангельских христиан-баптистов в г. Могилеве и Могилевской области; областное объединение церквей христиан веры евангельской. Кроме того, действует 4 право-

славных монастыря (Свято-Успенский мужской монастырь в дер. Пустынки Мстиславского района, Свято-Никольский женский монастырь в г. Могилеве, Свято-Вознесенский женский монастырь в дер. Борколабово Быховского района, женский монастырь в честь святых Жен Мироносиц в г. Бобруйске) [2].

На сегодняшний день в общей сложности 73,3% населения Беларуси причисляет себя к православию (среди верующих – 81%) [1, с. 142]. Среди жителей Могилевщины к православному вероисповеданию себя отнесли 88,7% опрошенных в целом, среди верующих – 93,2%, что значительно превышает республиканские показатели.

Среди населения Республики к католическому вероисповеданию относят себя 7 – 10% (их доля среди верующих колеблется в пределах 8 – 15%), протестантами различных деноминаций себя считают до 1% населения [1, с.142]. В Могилевской области и Могилеве католики и представители протестантских церквей не образуют сколько-нибудь значительные конфессиональные группы. В целом, к католикам себя причисляют 1,6% опрошенных, к протестантам 2,3% (Евангельские христиане-баптисты, Христиане веры Евангельской и др.).

Весной 2012 года Могилевский Региональный Институт Социальных и Политических Исследований при Могилевском областном исполнительном комитете проводил исследование религиозности населения области. По областной квотной выборке (пол, возраст, место жительства) было опрошено 636 респондентов при доверительном интервале 4% и точности 96%.

В отношении к религии данные социологических опросов позволяют выделить среди жителей Могилевской области четыре группы. Первая – это верующие и соблюдающие обряды – 16,4%. Вторая – верующие, но не соблюдающие обрядов (63,4%). Эти две группы можем назвать религиозными. Следующая – *неверующие*, но относящиеся к религии положительно (14,5%), и, наконец, *безразличные* к религии (4,9%). Кроме названных групп, среди жителей Могилевской области фиксируется незначительное число граждан, менее 1%, которые относят себя к борцам с любой религией.

Человек становится религиозным или безразличным к религии под воздействием многих факторов. Процесс религиозного поиска может обостряться внешними обстоятельствами, возникающими в жизни современного человека (тяжелая болезнь, смерть близкого, неуверенность в завтрашнем дне). Отметим, что такие сложные моменты часто связаны с семьей. Под воздействием родственников происходит религиозный выбор, в пользу этого утверждения говорит и следующий факт: у 72% опрошенных жителей Могилевщины религиозные воззрения совпадают с соответствующими ориентациями родственников. Такие факторы как общение с миссионером, чтение религиозной литературы способствуют усилению религиозного поиска, так же как и тяжелая болезнь, но не оказывают определяющего воздействия на религиозный выбор.

Сделав свой религиозный выбор, большинство жителей Могилевской области (89,8%) придерживаются его в течение жизни и только 3,3% опрошенных заявили, что у них возникало желание поменять свои религиозные убеждения. Но почему люди продолжают придерживаться своей религиозной веры? И как показывают факты, верность религиозным убеждениям мало связана с обещанием спасения и вечной жизни, которое дает религия. Над этими вопросами либо не задумываются, либо ищут от религии чисто терапевтической помощи в преодолении жизненных проблем и сложностей.

Таблица 1. Почему придерживаетесь веры? *

Причины	Все	Православные	Мужчины	Женщины
Помогает преодолевать жизненные проблемы, сложности	31,9	34,3	25,8	35,6
Соответствует убеждениям	21,9	22,6	21,6	21,9
Нравятся традиции и обряды	12,7	13,4	12,9	12,6
Дает ответы на вопросы о смысле жизни	8,9	8,6	7	10,1
Дает надежду на воскресение	4,1	3,3	5	2,5
Не думали об этом	34,9	37,7	33,8	35,8
Семейная традиция	2	2,3	2	2

* Сумма по столбцам таблицы может быть более 100%, т.к. на вопрос анкеты был не альтернативный. Отклонения менее 1%.

Данные, приведенные в табл. 1, наводят на мысль о том, что от религии современный человек мало чего ожидает. Обратим внимание на позицию, в которой говорить о надежде на воскресение. Даже респонденты, причислившие себя к православному вероисповеданию, свою надежду на «жизнь вечную» в качестве причины сохранения своей приверженности данному вероучению поставили на одно из последних мест. На вопросы о смысле жизни вера, которой придерживаются наши респонденты, не то чтобы не дает ответы – скорее, вопросы так и не были заданы. наших граждан в вере, религии удерживает не обещание воскресения и обретение смысла жизни, а ее эстетическая сторона, «нравятся традиции и обряды». Это, как мы видим, присуще и православным, и в целом жителям Могилевской области вне зависимости от гендерных различий.

Одним из наиболее распространенных видов культовой практики является молитва. В христианской среде считается необходимым помолиться перед сном, перед едой. Особенно важно последнее, поскольку данная практика напоминает о последней совместной трапезе, больше известной как «тайная вечеря».

Таблица 2. Как часто молятся жители Могилевщины

Частота	Все	Православные	Мужчины	Женщины
Несколько раз в день	6,3	6,2	3,7	7,8
Один раз в день	10,7	11,1	7,5	12,6
Один раз в неделю	3,8	3,5	2	4,7
От случая к случаю	41,8	45,9	34,5	46,2
Не молюсь, но молитвы знаю	10,2	11,1	12	9
Не молюсь, не знаю молитвы	20,9	21,9	29,5	15,6
Нет ответа	6,3	–	10,4	3,7

Молитвенная практика прочно вошла в жизнь большинства жителей Могилевской области. Не прибегает к означенному виду культовой деятельности только 30% жителей. Мы можем сказать, что однозначно никаких молитв не знает каждый пятый житель области. Среди православных, как и в целом по области, не молится каждый третий (33%) и каждый пятый не знает ни одной молитвы. Как и следовало ожидать, к молитве чаще прибегают женщины, чем мужчины. Знающих молитвы среди женщин больше, чем среди мужчин, и частоты молитвенной практики у женщин выше. Среди молодежи ежедневная молитвенная практика фиксируется у каждого десятого (10%), но и не прибегает к данному виду культовой деятельности 35% молодых жителей Могилевской области.

Жители Могилевщины не оставляют без своего внимания культовые здания. Практически восемь из десяти заходят на богослужения в храмы. Не менее чем раз в месяц в храм приходит 16,8% жителей нашего региона. Один раз в полгода приходят в храм 30,9% жителей и еще 28,5% идут в храм раз в год и идут по разным мотивам.

Если говорить о мотивах жителей Могилевской области, которыми они руководствуются для участия в обрядах и таинствах, то следует сказать, что религиозные убеждения здесь играют не главную роль. По религиозным убеждениям на богослужение в храм приходит 11% жителей Могилевской области. Идут в храм, потому что в этом есть душевная потребность, 19%, а 17,8% жителей области идут в храм за душевным покоем. Каждый пятый житель Могилевщины приходит в церковь из уважения к принятым религиозным традициям.

Можем сказать, что участие или не участие в обрядовой практике имеет гендерные особенности. Так мужчины показывают большую склонность к игнорированию обрядов и таинств, чем женщины. Практически каждый четвертый представитель мужского пола (25%) не ходит в церковь, не участвуют в совершении обрядов и таинств четверо из десяти мужчин (39,1%). Среди женщин Могилевщины не ходит в церковь только 12,8%, и 35,3% женщин не участвуют в обрядах и таинствах.

Следует отметить, что наши православные земляки не особенно часто посещают храмы: только 17,3% приходит в церковь с рекомендуемой ею частотой (не менее одного раза в месяц). Каждый третий православный житель Могилевской области заходит в храм раз в год, 34% – раз в полгода, а 18,4% православных вообще в храм не приходят. Практически четверо из десяти (39,8%) православных не участвуют в отправлении обрядов и таинств.

Современное белорусское общество уже не может обойтись без религии. Вечерний и утренний звон колоколов, созывающий прихожан в храмы, воспринимается как естественная часть нашей жизни. Сами жители Белоруссии и Могилевского региона утверждают важность религии в их жизни (очень важна – 21,2%, скорее важна – 56,4%) и для жизни общества в целом. А кто будет утверждать обратное, конечно важна. Но вот спросите, знает ли ваш респондент «Символ веры», понимает ли его смысл – на вас с удивлением посмотрят и зададут встречный вопрос: «А что это такое «Символ Веры»?».

Литература

1. Новикова, Л.Г. О специфике религиозного поведения верующих основных христианских конфессий в современной Беларуси / Л.Г. Новикова, Е.А. Белая // Социология. – 2007. – № 4. – С. 140 – 150.

2. Конфессиональная ситуация в Могилевской области [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://region.mogilev.by/ru/page/konfessionalnaya_situatsiya_v_mogilevskoi_oblasti. Дата доступа: 28.03.2013.

Часть 4. Теория и практика религиозно-управленческого взаимодействия

Алейникова С.М.

(Минск, Академия управления при Президенте Республики Беларусь)

РЕЛИГИЯ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОМ УПРАВЛЕНИИ: ИНСТРУМЕНТЫ, МЕТОДЫ, ПРОТИВОРЕЧИЯ

Abstract: The article is devoted to questions of designing of new identity and search of national idea of Russia and Byelorussia, a place and a role in these processes of Russian orthodox church. As a key problem the author puts forward the thesis about discrepancy between the declaration of a level religious - declarative and actual social role Russian orthodox church.

Keywords: national idea, national identity, ideology, religious policy, freedom of conscience.

Русская православная церковь в социально-политическом управлении: поиск «врага», конструирование «друга»

В последние годы в России со стороны властных структур очевидна попытка активизации роли Русской православной церкви (далее – РПЦ) в конструировании, «перекодировании» как прошлого страны, так и формировании ее будущего. Укрепление социального и политико-правового статуса РПЦ как одного из факторов социально-политического управления предполагает формирование новой идентичности и религиозно-политического единомыслия, повышение уровня религиозности россиян, осознание ими процессов «духовного возрождения» [1].

Именно концепт «духовности» («духовного возрождения») на сегодняшний день можно обозначить как один из самых популярных в политической и конфессиональной риторике, и в то же время наиболее «размытый» в семантическом плане. Духовность традиционно противопоставляется процессам вестернизации и релятивизации аксиологических систем, выступая в качестве образа безусловного «друга» и одного из главных ориентиров развития постсоветского общества.

В научной литературе сложились две основных трактовки духовности: светская (секулярная) и религиозная [3, с. 34].

Светская трактовка предполагает социокультурное понимание духовности, и, как правило, связывает ее развитие с нематериальной сферой. Контент-анализ научных статей, предметом рассмотрения которых является концепт духовности, позволяет построить синонимичный ряд, включающий в себя наиболее часто упоминаемые слова-характеристики духовности. К ним относятся «нравственность», «нематериальное», «коллективное», «общественное». Среди характеристик-противопоставлений чаще всего упоминаются «индивидуализм», «разрушение традиций», «дезинтеграция». В то же время указанные противопоставления связываются исключительно с кризисом духовности, но не с кризисом системы образования и падением общего уровня культуры.

В этой связи необходимо также различать категории «духовность общества» и «духовность человека», поскольку первое включает и предполагает обязательное присутствие материального фактора. Источники формирования и инструменты межпоколенной трансляции духовных ценностей являются исключительно материальными.

ми, поскольку связаны с государственным регулированием и деятельностью таких социальных институтов, как образование, наука, культура и т.п. Осуществление деятельности данных социальных институтов невозможно без развитой инфраструктуры (школ, библиотек, музеев и т.п.), бюджетного финансирования и широкого спектра программ государственной поддержки и управления социальной сферы.

К светской трактовке духовности приближена и риторика первых лиц государства, но в ней, как правило, отсутствуют противопоставления. В частности, в выступлениях Президента Российской Федерации В.В. Путина «духовность» чаще всего понимается более широко и ставится в один ряд с управлением в социальной сфере (культуре и образовании), хотя и выделяется в отдельную смысловую категорию: «духовность *и* культура», «духовность *и* образование».

Стереотипное же понимание духовности, наиболее распространенное в обыденном сознании, соответствует достаточно узкой религиозной трактовке. Духовность связывается исключительно с верой в трансцендентное и, как правило, ставится в один синонимичный ряд с религиозностью и как производное от религиозности – нравственностью [6]. Религиозное понимание духовности определяет подход к культуре как к производной от православия или другой «титульной» религии, т.е. так или иначе, является монополизационным. Соответственно единственным легитимным носителем «духовности» и субъектом управления априори подразумеваются РПЦ и православие, берущие на себя роль безусловного «друга».

Общим как в светской, так и религиозной трактовках является, во-первых, мотивационный подход, когда понятие духовности характеризуется социально значимым поведением, побуждаемым не потребностями человека, а его ценностями, т.е. является характеристикой сознания личности, определяющей социальную активность и выступающей одним из механизмов ее саморегуляции [2, с. 20]. Во-вторых, основным синонимом духовности выступает нравственность, хотя и в различном понимании.

Так, если анализировать выступления патриарха Кирилла, в которых присутствует обращение к концепту духовности, то основной характеристикой духовности в понимании главы РПЦ является «нравственность» («нравственное воспитание», «нравственные ценности», «нравственный контроль» и т.п.). В то же время концепт духовности сопровождается формированием образа-противопоставления, образа «врага». Противопоставлением духовности предсказуемо выступают «кризис», «коррупция», «смута», «Европа» и «Интернет», формируя тем самым объективированный образ «врага» – как внешнего («Европа», «кризис»), так и внутреннего («Интернет», «коррупция»).

Как видно, стереотипное понимание духовности изначально строится на ряде противопоставлений:

- 1) *противопоставление нематериального материальному* (духовности прагматизму).
- 2) *противопоставление общего личному* (общих, соборных, коллективных ценностей индивидуализму).

В этой связи можно привести достаточно неожиданные результаты исследований, посвященных выявлению особых «коллективных» ценностей, присущих религиозному человеку и определяющих его социально значимое поведение. Исследование показало, что респонденты, обладающие православным мировоззрением, имеют более выраженный экстрапунитивный тип реакции, т.е. преобладание коллективных ценно-

стей над индивидуальными. Однако в качестве противопоставления «коллективным» ценностям выступил индивидуализм нерелигиозных респондентов, основной реакцией на внешние раздражители которых является апелляция не к высшим силам и властным структурам, а «принятие *собственной* ответственности за события и их последствия» [5]. Возможно, неготовность к собственной ответственности и можно назвать традиционной чертой славянского менталитета, но ее оценка в качестве ценности представляется достаточно сомнительной.

3) *противопоставление прошлого настоящему и будущему* (традиционных ценностей как основы духовности, с одной стороны, вестернизации и глобализации, с другой стороны), т.е. конструирование модели идеального прошлого. Духовность в данном контексте выступает скорее как «способ существования традиции», а не фактора управления [4, с. 117]. Такое противопоставление ставит под сомнение целесообразность и ценность в принципе какого-либо развития, поскольку ориентировано не на развитие и устремление вперед, а возврат и статичное пребывание в состоянии «идеального прошлого». Социальное управление в данном случае предполагает в большей степени механизмы поддержания (удержания) социума на достигнутой стадии развития. Об этом свидетельствует и устойчивые словосочетания «возрождение духовности», «духовное возрождение» (не «развитие»).

Таким образом, изначально выступая в качестве противопоставления, концепт «духовности» трансформируется главным образом в инструмент формирования образа «врага» (Европы, либеральных ценностей и т.д.) и в большей степени может быть охарактеризован как форма современного политического мифотворчества, чем фактора управления как общего социокультурного и ценностного ориентира. Переход его из разряда мифотворчества в социальное управление и социальную реальность зависит в первую очередь от материальных факторов, традиционно противопоставляемых духовности.

РПЦ и социально-политическое управление: инструменты, методы, противоречия

Несмотря на то, что декларативно большинство населения России традиционно соотносят себя с православием, религиозная идентификация, как показывают последние социологические исследования, не соответствует нормам религиозного поведения, а по включенности в церковную жизнь Россия занимает последнее, 15 место среди исследуемых стран (ФРГ, США, Польша, Болгария, Словакия, Швеция и др.) [7, с. 138].

В этой связи неудивительно, что выбор инструментов и методов вписывания РПЦ в процессы социально-политического управления сделан в пользу жёсткого административного ресурса: от подчеркнуто конфессионально ориентированной риторики первых лиц государства до принятия резонансных законодательных инициатив, направленных на ужесточение законодательства в сфере реализации свободы совести, разработки и информационной поддержки громких судебных прецедентов, приведшим в итоге к значительным имиджевым потерям РПЦ и волне конфронтации в российском обществе.

Однако объективная динамика роста преступности, числа аборт, социального сиротства и других негативных явлений общественной жизни свидетельствуют о достаточно четко оформившейся в социально-политическом пространстве проблеме: несоответствии между декларативной и фактической социальной ролью РПЦ как зна-

чимого фактора социального управления и мотивации российского общества (*противоречие декларация-факт*).

Исходя из вышеизложенного, основными причинами обозначенной проблемы в настоящее время являются:

1) Противоречия между заявленными конституционными принципами российского государства (демократия, права человека, светскость государства), и социальной доктриной РПЦ (*противоречие целей*).

2) Разрыв аксиологического фундамента: противоречие между традиционными (социокультурными и религиозными) и конституционными (политико-правовыми, либеральными) ценностями (*противоречие ценностей*).

3) Несоответствие целей и средств их реализации: формирование религиозно-политического единomyслия через:

а) поиск «врага» – как внешнего (либерализм), так и внутреннего (СМИ, советское прошлое, атеизм и др.) (*противоречия цель – средство 1*);

б) конструирование образа «друга» – концепта духовности, характеризующегося рядом внутренних противоречий и противопоставлений, отсутствием единого подхода в его трактовке в политическом, религиозном и научном дискурсе (*противоречия цель – средство 2*).

Устранение указанных системных противоречий через разработку новой концепции социально-политического взаимодействия государства и РПЦ позволит решить следующие задачи:

– качественное изменение имиджевой стратегии и соответственно реальной социальной роли и влияния РПЦ как в российском обществе, так и на постсоветском пространстве;

– нивелирование существующего разрыва между декларативной и фактической ролью РПЦ как значимого фактора социально-политического управления;

– формирование единого и непротиворечивого аксиологического фундамента, характеризующегося единством традиционных (социокультурных и религиозных) и конституционных (политико-правовых, либеральных) ценностей, их фактической ролью и межпоколенной трансляцией в контексте задач по формированию новой идентичности, религиозно-политического единomyслия и других актуальных задач социально-политического управления.

Литература

1. Алейникова, С.М. Конфессиональная риторика как один из факторов политического влияния (аналитический обзор СМИ и интернет-источников) / С.М. Алейникова // Веснік Гродзенскага ун-та імя Янкі Купалы. – 2012. – Серья 1. – № 3 (140). – С.127–133.

2. Леонтьев, Д.А. Духовность, саморегуляция и ценности / Д.А. Леонтьев // Известия Южного федерального университета. Технические науки. – 2005. – Т. 51. – № 7. – С. 16–21.

3. Гостева, И.В. Лингвокультурологическое поле «духовность»: структура и динамика / И.В. Гостева // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – №36. – С. 34–39.

4. Разин, А.А. Духовность: сущность, место в обществе, пути достижения / А.А. Разин // Вестник Удмуртского ун-та. – 2007. – № 3. – С. 171–176.

5. Быкова, А.Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ценностей российской молодежи // Социология власти. – №1. – 2011. – С.107–110.

6. Ибрагимова, З.З. Религиозная духовность и коммуниативные практики / З.З. Ибрагимрва, Р.М. Нигоматуллина // Ученые записки Казанского гос. ун-та. – Т. 150. – Кн. 4. – 2008. – С. 56–62.

7. Балич, Н.Л. Религиозный фактор в социально-политической жизни современной Беларуси / Н.Л. Балич // Вестник Брестского гос. ун-та. – 2013. – Серья 1. – 1. – С. 136–143.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ПРАВОВЫХ ОСНОВ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СФЕРОЙ XIX – XX ВВ. В ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ

Аннотация: Автором проводится исследование некоторых аспектов модернизации правовых основ социального управления и государственного регулирования в Восточной Сибири рубежа XIX–XX вв. На основе анализа региональных процессов структуризации конфессиональных институтов и с учетом этнокультурной специфики региональной формы буддизма делаются выводы о завершении этапа формирования института свободы совести в начале XX в.

Ключевые слова: Социальное управление, государственное регулирование, ламаизм, восточносибирский регион, свобода вероисповедания, свобода совести.

Abstract: The author of the paper carries out research on some aspects of the modernization of the legal bases of social administration and state regulation in Eastern Siberia in the late 19th- early 20th century. Based on the analysis of the regional processes of structurization of confessional institutions and taking into account the ethnocultural specifics of the regional form of Buddhism it is concluded that the formation period of the institution of freedom of conscience had been completed by the beginning of the 20th century.

Keywords: Social administration, state regulation, Lamaism, East Siberian region, freedom of religion, freedom of conscience.

Вопрос о социальном управлении уже по природе своей является ассоциативно системным. И когда он рассматривается с позиций роли и значения религии, то в силу уже наработанных в мировой и отечественной науке социокультурных парадигм и подходов выстраивается достаточно четкий понятийно-категориальный ряд. Он опосредован, во-первых, общими закономерностями социального воздействия, его объективно полисистемными характеристиками и, во-вторых, вытекающими из данных характеристик особенностями собственно системы управления, в рамках которой определяются ее субъекты, объекты и целеполагания.

Исходя из понятия системы и, собственно, системного подхода, обусловленного предметным рядом социального управления (управленческой деятельности и управленческих отношений), определяются ее подсистемные стратификации, в ряду которых культурно-религиозная сфера выступает в качестве родовой основы социально-нормативного регулирования, в том числе и в его последующих конкретных историко-культурных позитивно-правовых формах.

Религиозный фактор социального управления в имперский период российской истории в этом отношении является наиболее показательным. Основным субъектом социального управления объективно являлось государство. При рассмотрении специфики процессов социального управления в их субъект-объектном соотношении выявляется дуальность, при которой государственные функции социального регулирования выполняли религиозные институты. Например, практически все официально признанные субъекты государственно-конфессиональных отношений выполняли регуляцию брачно-семейных отношений и связанных с ними актов гражданского состояния.

Воздействие государства как ключевого актора в общей системе управления на общественные отношения – основной объект социального управления – было опосредовано ролью религиозных институтов. С одной стороны, они выступали в качестве субъектов, а с другой – в качестве объектов общественного управления. В условиях восточносибирского региона этноконфессиональные институты детерминировали специфику внутренней и внешней политики России XVIII – нач. XX вв. Воздействие

государства на объекты социального управления в религиозной сфере общественных отношений было опосредовано также и основной целью имперской политики – унификацией, формированием, сохранением целостности правового, политического и социокультурного пространства. Данное целеполагание объективно определяло характер как государственного регулирования, являющегося базовым в общей системе социального управления, так и специфику взаимосвязей социальной системы, соотношения ценностей, интересов этноконфессиональных и социально-корпоративных общностей и различных органов управления.

Отмечаемый дуализм обусловлен диффузией двух основных методологических макро-блоков. С одной стороны, безусловно, модерные интенции эпохи просвещения, в результате петровских и последующих реформ династии Романовых, выразившиеся в смене моделей государственно-церковных отношений, в трансформации их православно-симфонических характеристик и смены их на протестантский принцип территориализма и государственного этатизма. С другой стороны, авторитаризм политической власти продолжал традиции византийско-азиатских принципов имперского глобализма.

Особенностью сложившейся ситуации было то, что принципы свободы вероисповедания, лежащие в основе новой модели государственно-церковных отношений, определяли иерархиизацию режима социального управления и структуризацию конфессионального спектра. Тем не менее, наличие в общем социокультурном пространстве российской империи самого широкого круга этноконфессиональных направлений ограничивалось лишь интересами общественной и государственной безопасности. Ламаизм определялся в качестве иноверного вероисповедания, находящегося под неусыпным государственным контролем. В отношении его реализуется принцип свободы вероисповедания в понимании его как беспрепятственного отправления культа без возможности широкой пропаганды собственного учения. Данная понятийная дифференциация категории свободы совести сохраняется в имперский период российской истории вплоть до реформ в нач. XX в.

Свобода вероисповедания в значении свободы совершения служб в отношении всех признанных государством конфессиональных институтов было достаточно серьезным достижением имперской России даже по сравнению с большинством стран Европы. Что касается свободы вероисповедания в контексте свободы совести как основного института личных прав, то она жестко ограничивалась всем строем позитивно-правового регулирования. Законодательство достаточно подробно регламентировало вопросы, связанные с правом выбора религиозного учения и миссионерской деятельности практически всех конфессиональных образований (не исключая Российскую православную церковь, чьи права также были тщательно прописаны).

Так, в «Своде учреждений уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных», в стт. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 11 оговариваются условия перехода из одного исповедания в другое: с преимущественным правом перехода из инославных и иностранных исповеданий в православие, с запрещением обратной ротации. Что касается свободы миссионерской деятельности, то, согласно ст. 4, «в пределах государства одна Господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных Христианских исповеданий и иноверцев к принятию ее учения о вере. Духовные же и светские лица прочих Христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии»¹.

¹ Свод учреждений уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных ст. 4. // Свод Законов Российской империи. – Т. XI. – Ч. 1. – СПб, 1896.

Результатом колонизации восточносибирского региона уже к XVIII в. стало включение в конфессиональный спектр империи северной ветви буддизма (ламаизма). Вплоть до середины XIX в. его развитие, структуризация и функционирование не подвергались системному позитивно-правовому регулированию. Особенностью нормативно-правового регулирования процессов структуризации ламаизма в Восточной Сибири было то, что, в отличие от иных конфессиональных включений в религиозное пространство страны, буддизм в Восточной Сибири не имел единого правового акта, регулирующего процессы его формирования, входящего в общую систему законодательства. В отличие, например, от ламаитов-калмыков, в ст. 1675 Книги седьмой «Свода учреждений уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных» указывается, что «Правила о Ламайском духовенстве Восточной Сибири определяются особыми постановлениями»¹.

Издаваемые в целях регуляции формирования буддистских институтов Восточной Сибири акты носили казуальный характер и не представляли в своей совокупности эффективную и достаточно разработанную систему управления. Казуальность нормативных актов была определена с самого начала процессов регуляции: основной круг проблем, связанных с «ламским» вопросом, был обозначен еще в нач. XVIII в. (при установлении границы с Китаем – 1727 г.) графом Саввой Лукичом Рагузинским в «Инструкции пограничным дозорщикам» (1728 г.). В течение XVIII и XIX вв. управление социальными процессами в сфере ламаизма определялось причинами преимущественно геополитического характера – распространенностью ламаизма в сопредельной с Забайкальем Монголии, находящейся до начала XX в. под протекторатом китайской империи.

Правящая в Китае маньчжурская династия Цин использовала ламаизм в контексте двух ключевых аспектов своей внутренней и внешней политики. Во-первых, ламаизм пользовался поддержкой чуждой для ханьцев цинской администрации, находившей в нем идеологическую опору в противостоянии с традиционными комплексами даосизма и конфуцианства. Во-вторых, ламаизм использовался как инструмент влияния на тибето-монгольский мир. В условиях имперской глобализации в вассальном от Китая Тибете, а затем и в Монголии сложилась иерархическая структура ламаизма, и к моменту появления его в Забайкалье он уже имел многовековые традиции социальной регуляции родоплеменных отношений автохтонных народностей Тибета и Монголии.

При рассмотрении специфики государственного регулирования этноконфессиональной сферы общественных отношений в восточносибирском регионе необходимо учитывать и то, что между православием и ламаизмом имеется существенная разница в способах и формах ассимиляции мировоззренческих автохтонных доминант. Православие требовало коренной ломки всей мировоззренческой системы шаманизма, лежащей в основе социально-нормативного регулирования, связанного с раннерелигиозным комплексом табуирования и родовой морали. Специфика социального управления в регионе связана с миссионерской методологией ламаизма, в основе которой лежала разработанная система инкорпорации родоплеменных шаманистских комплексов (преимущественно связанных с культурами предков и священных территорий)²

¹ Свод учреждений уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных. Кн. 7. Об управлении духовных дел ламаитов и язычников, ст. 1675 // Свод Законов Российской империи. – Т. XI. – Ч. 1. – СПб, 1896.

² Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX вв. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г.Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. – Новосибирск: Наука, 1983. – 233 с. – С. 119-154.; Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – 320 с. – С. 186-218.

в культово-обрядовую систему ламаизма. Его проникновение в Забайкалье по временным рамкам (начало XVII в.) фактически совпало с приходом в регион первых русских колонистов, исповедующих православие. Таким образом, объектом миссионерских усилий православного и ламаистского духовенства стали мировоззренческие комплексы восточносибирских этносов, исповедующих и практикующих родоплеменные культы в системы шаманизма.

Именно в рамках мифорелигиозного сознания и культово-обрядовой практики шаманизма сформировались социально-нормативные механизмы регулирования внутри- и межродового общения, вошедшие в общую систему социального регулирования ламаизма. В этом заключаются и причины его стремительного (в исторической ретроспективе) укоренения среди коренного населения Байкальского региона в течение XVII – XIX вв. На обыденном уровне религиозного сознания у рядового верующего не происходило коренной ломки традиций, сформированных на стадии ранних форм религии и шаманизма как их итога и квинтэссенции. Данное обстоятельство явилось основным при понимании не только механизмов укоренения региональных институтов ламаизма, но и динамики формирования позитивно-правовой страты, структурирования административного управления автохтонным населением края в XVIII-XIX вв., а также видов государственного регулирования этих процессов в рамках этноконфессиональной политики России имперского периода.

В связи с данной особенностью миссиологической методологии тибетского буддизма практически весь имперский период социальное управление бурятскими родами Забайкалья осуществлялось в том числе и посредством его институтов. Родовой принцип административного управления напрямую был связан с приходской стратификацией бурятских и эвенкийских родов. Контроль, осуществляемый посредством государственного регулирования, предполагал позитивно-правовое, индивидуальное и народное регулирование. Данные формы охватывали различные сферы жизнедеятельности ламаистских общин, включавших в себя практически весь семейно-родовой цикл социального воспроизводства – от рождения до смерти.

Таким образом, в XVIII-XIX вв. Россия столкнулась с механизмами социального управления сложившимися как в рамках социофункциональной специфики шаманизма, так и с их трансформацией в результате инкорпорации социально-нормативных регуляторов шаманизма в общую систему ламаистской культово-обрядовой и миссионерской практики.

Необходимо учитывать также и то, что эти механизмы активно использовались (и используются) имперской администрацией Китая во внутренней и внешней политике. В общей системе геополитического контроля над социокультурным пространством Северной Азии (Забайкалье, Монголия и Тибет) – ламаизм выполнял интеграционно-унификационную функцию. Для российской имперской администрации степень ламаизации или христианизации населения диктовала различные алгоритмы правоприменения и административной практики во всем восточносибирском регионе.

По данным Указа Удинской провинциальной канцелярии от 1783 г., в штате пяти левобережных дацанов числилось 75 лам, очевидно, из тех 150 лам, прибывших в Забайкалье в 1712 г. и утвержденных в качестве «комплектных лам» Указом 1741 г. По материалам комиссии Куломзина в 1744 г., в Забайкалье было 617 лам. В 1822 г. числилось 2502, а в 1831 г. – уже 4637 лам. По данным хоринской летописи Вандана Юмсунова, в 1846 г. в Бурятии было 34 дацана, в них 144 сумэ, количество лам подсчитано по этническим группам и по ведомствам – 3173 ламы. Эти цифры свидетельствуют о степени распространения буддизма среди бурятского народа к середине XIX в.¹

¹ Цыбенков Б. Д. Распространение буддизма среди хори-бурят. – Улан-Удэ: БГУ, 2001. – С. 20–21.

Бесконтрольное увеличение числа дацанов и лам на территории Забайкалья, появление мощного буддийского центра, успешное миссионерское конкурирование ламаизма с православной церковью, распространение буддизма в соседних с Забайкальем регионах – вызвали в дальнейшем меры по ужесточению контроля над духовными делами ламаистов. Сибирская административная реформа М. М. Сперанского 1822 г. положила начало новому периоду вероисповедной политики России в Восточной Сибири. Крупная перестройка управления Сибирью началась в 1822 г. с принятия ряда законодательных актов: «Учреждения для управления Сибирских губерний», «Устав об управлении инородцев», «Устав о ссыльных», «Положения и правила о земских повинностях», «Положения и правила о вольном переселении казенных крестьян в Сибирь». При этом генерал-губернаторы сохраняли широчайшие полномочия, касающиеся всех сторон жизни Сибири, в том числе и практики вероисповедной политики. Геополитический фактор центральноазиатского внутреннего и внешнего политического курса России обусловил поэтапное развитие вероисповедной политики России в Центральной Азии.

В 1853 г. было «Высочайше» утверждено базовое «Положение о ламайском духовенстве Восточной Сибири». Необходимо отметить, что оно, не войдя в Свод Законов Российской империи, тем не менее, являлось основным нормативно-правовым актом, определявшим предмет, цели, способы и направления воздействия государства на характер процессов социального управления в Восточной Сибири посредством ламаистских институтов.

К ключевым позициям контроля и регуляции, отраженным в данном нормативно-правовом акте, необходимо отнести:

- Иерархическую регламентацию взаимодействия имперской администрации с институтами ламаизма.
- Контроль над численным составом и введение в этих целях штатного расписания и централизацию управления всеми существующими дацанами посредством введения института Хамбо-лам.
- Ограничение количества официально признанных дацанов и должностей.
- Жесткий контроль над хозяйственной и финансовой деятельностью ламаистского духовенства.

Данные сферы этноконфессиональных отношений в условиях Восточной Сибири имперского периода предполагали различие субъектов, средств, степени централизации и сфер распространения государственного регулирования.

В начале XX в. наметились тенденции понятийной дифференциации свободы вероисповедания и свободы совести как права на индивидуальный выбор религиозной принадлежности. В манифесте от 26 февраля 1903 г., в частности, отмечалась решимость высочайшей власти способствовать свободе отправления богослужений для подданных, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям при неизменном для властей благоговейном почитании Первенствующей и господствующей православной Церкви¹. Последующие акты свидетельствовали об усилении тенденций модернизации правовой идеологии. В качестве примера отметим «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка Декабря 12. Именной высочайший

¹ Полное собрание законов российской империи. – Собрание 3-е. – Т. XXIII, отделение I. – СПб, 1905; О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях. Российские и международные правовые документы (в извлечениях) / Сост. Ю.П. Зуев и В.П. Крушеницкий. – Москва, 1996.

указ данный Сенату»¹, Указ об укреплении начал веротерпимости, в котором юридически возможным признавалось право перехода из православия в другую христианскую конфессию, а также возбранялось называть буддистов язычниками и идолопоклонниками, и, наконец, Высочайший Манифест от 17 октября 1905 г., в котором правительство возлагало на себя обязанность даровать основы гражданской свободы «на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний, союзов»².

Но вплоть до событий Февральской революции и издания Временным правительством постановления «О свободе совести» 1917 г. вся правоприменительная практика отражала декларативный характер данного блока нормативно-правовых актов. Тем не менее, в этот период правительство инициировало проработку на местах ряд правотворческих инициатив в рамках улучшения социального управления и регулирования. Кроме положения старообрядцев, это касалось изменений параграфов «Положения о ламайском духовенстве в Восточной Сибири» 1853 г. В 1909 г. состоялось совещание при Иркутском генерал-губернаторе по поводу внесения изменений в «Положение» 1853 г. Основные имеющие новизну вопросы, предлагаемые в новом проекте Положения³, изложены в 17 и 45 статьях. Статьей 17 регулировалось конфессиональное образование при монастырях-дацанах (включая свободу проживания, изучение тибетского языка, принятия религиозных обетов учениками-мирянами). Данные вопросы касались основного пункта регуляции Положением 1853 г. вопроса о штатных и внештатных ламах. Ст. 45 нового проекта затрагивала один из самых острых моментов миссионерской деятельности ламаизма – разрешения свободной печати книг (запрет на которую был связан отчасти и с введением в бурятских дацанах практик тантрического буддизма во второй пол. XIX в.).

Таким образом, эти два основных аспекта несли в себе решение проблемы легализации миссионерской работы лам в рамках развития содержательной составляющей понятия свободы совести (в понимании как свободы проведения богослужений) – основного маркера понятия свободы вероисповедания до начала завершающего этапа модернизации этого института в Российской империи нач. XX в. Модернизация нормативно-правового обеспечения социального управления в области этноконфессиональных отношений стала одним из отправных пунктов в последующем усилении роли ламаизма в качестве консолидационной доминанты бурятского этноса в первой четверти XX в. Данный фактор являлся одним из ключевых и в наметившихся к началу XX в. процессах этнополитизации⁴.

Модернизация правовых основ социального управления в Восточной Сибири XIX-XX вв. по ряду параметров имеет характер методологического прецедента и на современном этапе. Соотношение подсистем социального управления в условиях Во-

¹ Полное собрание законов Российской империи. – Собрание 3-е. – Т. XXIV, отделение I. – СПб, 1907; О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях. Российские и международные правовые документы (в извлечениях) / Сост. Ю.П. Зуев и В.П. Крушеницкий. – Москва, 1996.

² Полное собрание законов Российской империи. – Собрание 3-е. – Т. XXV, отделение 2. – СПб, 1908; О свободе совести, вероисповеданий и религиозных объединениях. Российские и международные правовые документы (в извлечениях) / Сост. Ю.П. Зуев и В.П. Крушеницкий. – Москва, 1996.

³ Протокол заседания по вопросу об изменении Положения по управлению вероисповедными делами бурят-ламаитов, состоявшегося в Иркутске 25 сентября 1909г. <http://imbarchive.ru/index.php?id=71&topic=10>

⁴ Так, на съездах представителей забайкальских бурят 1906 г. ставились вопросы о необходимости наличия представителей от лам в Государственном совете, а также о праве участия в выборе члена Государственной думы настоятелей дацанов. См.: Варнавский П.К., Дырхеева Г.А., Скрынникова Т.Д. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (конец XIX – первая треть XX веков). // <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=100>

сточной Сибири XIX –XX вв. характерно тем, что собственно конфессионально-институциональный комплекс ламаизма как социальная подсистема являлся одновременно субъектом и объектом социального управления. В границах целеполаганий имперской глобальности именно ламаизм выполнял ключевую роль в процессах имперской унификации общинно-родового строя автохтонного пласта региональной социокультурной системы. Выработанные на данном историческом этапе методы социального управления, формы, способы и средства государственного регулирования (как ключевого фактора воздействия на характер этноконфессиональных процессов) являются методологическим прецедентом на современном этапе модернизации политико-правовой системы России. К его базовым детерминантам необходимо отнести и геополитический фактор имперской унификации региональных форм буддизма, их влияние на методологию внутренней и внешней вероисповедной политики как формы контроля над культурно-религиозным пространством стран азиатско-тихоокеанского региона.

*Готовкина М.С.
(Москва, РГСУ)*

ЗНАЧЕНИЕ ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ В СИСТЕМЕ ПАЛЛИАТИВНОЙ ПОМОЩИ

Аннотация: В статье затронуты актуальные на сегодняшний день вопросы организации паллиативной помощи в России. Особенно подчеркивается важное значение духовной составляющей этого направления социально-медицинской помощи. Так же затронут вопрос о проблемах развития православных сестричеств милосердия, специализирующихся на оказании этой помощи.

Ключевые слова: паллиативная помощь, сестры милосердия, духовная помощь.

*Gotovkina M.S.
(Moscow, RSSU)*

THE IMPORTANCE OF SPIRITUAL COMPONENT IN THE SYSTEM OF PALLIATIVE CARE

Abstract: the article touches upon The main questions of the organization of palliative care in Russia. Especially emphasizes the importance of the spiritual component of this direction of social and medical assistance. Also raised the question about problems of development of Orthodox sisterhoods of mercy, specializing in providing this assistance.

Keywords: palliative care, sisters of mercy, spiritual help.

В последние десятилетия в России, возрос интерес общественности к проблемам умирающих людей и их близких. Специальный раздел медицины, который занимается решением этих проблем, называется паллиативной помощью. По определению ВОЗ, паллиативная помощь – это направление медицинской и социальной деятельности, целью которого является улучшение качества жизни неизлечимых больных и их семей посредством предупреждения и облегчения их страданий, благодаря раннему выявлению, тщательной оценке и купированию боли и других симптомов: физических, психологических и духовных¹.

¹ Паллиативная помощь. Убедительные факты. Всемирная организация здравоохранения, 2005 г. - 31 с.

В паллиативной помощи имеет важное значение оказание духовной помощи и поддержки, что было отмечено рядом зарубежных исследователей. Это основательница современного хосписного движения С. Сандерс, врач-психиатр Э. Кюбер-Росс, исследование которой явилось отправной точкой для развития современной философии и этики работы с умирающими людьми. В последнем издании Рекомендаций Евросоюза по организации паллиативной помощи (2009) в штатном расписании стационарного отделения паллиативной помощи содержатся ставки штатного священника и координатора по организации духовной работы¹. Таким образом, очевидно, что оказание духовной помощи неизлечимым пациентам является общепризнанной мировой практикой. О необходимости этой составляющей паллиативной помощи свидетельствует так же ряд отечественных исследований. Например, академик РАМН Г.А. Новиков в пособии по оказанию паллиативной помощи онкологическим больным указывает на тесную взаимосвязь между болевой симптоматикой и нерешенными духовными проблемами пациента².

Около 20 лет назад в нашей стране появились первые православные сестры милосердия. Сегодня это движение активно развивается. Одним из направлений их деятельности является паллиативная помощь, которая включает в себя и духовную поддержку. По данным Ассоциации сестричеств милосердия, сегодня в нашей стране действует около 205 сестричеств и групп милосердия³. О социальной востребованности среднего медицинского персонала, оказывающего не только медицинскую помощь, но и помощь духовной направленности, говорит и тот факт, что на базе государственных медицинских колледжей стали появляться специальные группы сестер милосердия. Набор студентов в такие группы ведется в Нижегородском, Белгородском, Орловском, Саратовском и других медицинских средних учебных заведениях нашей страны⁴. Но, к сожалению, наличие спроса на этот вид социальной помощи не снимает существующее на сегодняшний день множество преград к развитию движения сестер милосердия. Одной из самых существенных из них является отсутствие финансирования. Организации сестер милосердия, как правило, функционируют за счет частных пожертвований или средств церковного прихода, но этого совсем не достаточно для развития. Особенно если учесть, что многие категории граждан (бездомные, одинокие пенсионеры) просто не в состоянии оплатить свое лечение.

Таким образом, становится очевидным, что современное общество остро нуждается в специалистах в области паллиативной помощи, особенно её духовной составляющей. Организация и развитие движения сестер милосердия способно обеспечить существующую потребность, но для этого необходимо преодолеть ряд существенных трудностей.

¹ White Paper on standards and norms for hospice and palliative care in Europe 2009 URL:<http://www.eapcnet.eu/LinkClick>. (дата обращения: 23.12.2012).

² Паллиативная помощь онкологическим больным. Учебное пособие под редакцией профессора Г.А.Новикова URL:<http://www.europadonna.by/index> (дата обращения: 23.12.2012).

³Официальный сайт Ассоциации сестричеств Русской православной церкви URL:http://www.mmom.ru/ru/sisters/Sisters_list/ (дата обращения: 26.01.2012).

⁴База данных по социальному служению Русской православной церкви URL:http://www.miloserdie.ru/social/?service_type_id=29 (дата обращения: 26.01.2012).

Елишев С.О.

(Москва, Социологический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова)

ИСЛАМСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ МОЛОДЁЖНОЙ ПОЛИТИКИ В РФ

Аннотация: Институционализация конфессиональной общественной молодёжной политики организаций ислама является одним из важных теоретико-методологических и практических аспектов полноценного процесса становления и развития молодёжной политики в Российской Федерации. В данной статье автором рассматриваются особенности осуществления молодёжной политики организациями ислама в постсоветский период.

Ключевые слова: конфессиональная общественная молодёжная политика, молодёжная политика исламских организаций, процесс институционализации молодёжной политики организаций ислама.

Elishev S.O.

(Moscow, Sociological Faculty of Moscow State University of M.V. Lomonosov)

THE ISLAMIC ORGANIZATIONS IN IMPLEMENTATION OF YOUTH POLICY IN THE RUSSIAN FEDERATION

Abstract: The institutionalization of the confessional public youth policy of the Islamic organizations is one of the important theoretical, methodological and practical aspects in the thorough process of formation and development of youth policy in the Russian Federation. In this article the author reveals particularities of implementation of youth policy carried by Islamic organizations during the Post-Soviet period.

Keywords: confessional public youth policy, youth policy of the Islamic organizations, process of an institutionalization of youth policy of the organizations of Islam.

Молодёжная политика исламских организаций является в настоящее время одной из активно институционализирующихся и эффективно функционирующих моделей конфессиональной общественной молодёжной политики в Российской Федерации. Говоря о конфессиональной общественной молодёжной политике, мы, прежде всего, подразумеваем молодёжную общественную политику традиционных для России религиозных конфессий (организаций, объединений): православия, ислама, буддизма и иудаизма, но также и других конфессиональных религиозных объединений и организаций. Конфессиональная общественная молодёжная политика представляет собой одну из четырёх моделей общественной молодёжной политики, наряду с тремя традиционно выделяемыми её моделями и проявлениями: общественной молодёжной политикой политических партий, общественных объединений (организаций), крупных хозяйственных организаций (корпораций).

Процесс активной институционализации молодёжной политики исламских организаций в РФ, как и молодёжной политики других традиционных религиозных конфессий России начался не так давно, а именно в 90-х годах XX века, после ослабления и последующего уничтожения тоталитарного режима. В советский же период молодёжная политика целиком и полностью находилось в монопольном ведении государства, а традиционные для России религиозные конфессии к этой деятельности попросту не допускались.

Обращаясь к исследованию особенностей осуществления молодёжной политики исламскими организациями в РФ, следует отметить, что ислам, являясь второй по

численности традиционной религиозной конфессией в России, не имеет в РФ в настоящее время единого духовного центра. Спецификой ислама как религии является то, что он не предполагает обязательность четкой духовной иерархии, характерной для ряда христианских церквей, а также наличия единого духовно-административного центра в масштабах государства.

Исторически на территории России сформировались два крупных и этнокультурно неоднородных центра-ареала распространения ислама: регион Урало-Поволжья (охватывающий все группы татар и башкир) и северокавказский (объединяющий народности Дагестана, чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, кабардинцев, адыгов, черкесов и абазинцев.). Хотя, «По версии председателя Совета муфтиев России главного имама Московской Соборной мечети Равиля Гайнутдина, мусульман России можно подразделять даже на три группы в зависимости от региона проживания. Первая – отдалённые от центра Сибирь, Дальний Восток, вторая – центральные районы (Поволжье, Урал, Москва и т.д.), третья – Северный Кавказ»¹.

Организационно мусульманская умма (сообщество верующих) России так и не была оформлена в рамках одной централизованной структуры. Упомянутые центры-ареалы распространения ислама в РФ разбиты на целый ряд региональных структур (муфтиятов), занимающих по отношению друг к другу независимую и обособленную позицию. Попытки координации действий этих сообществ и входящих в них региональных структур (муфтиятов) привели к появлению двух крупных централизованных всероссийских религиозных организаций мусульман: Центрального Духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) (созданного в 1992 году, Председатель – Верховный муфтий России Талгат Таджуддин) и Совета муфтиев России (СМР) (созданного в 1996 году, Председатель Совета – Муфтий Шейх Равиль Гайнутдин, председатель президиума Духовного управления мусульман Европейской части России).

Между Центральным Духовным управлением мусульман России и европейских стран СНГ и Советом муфтиев России все последние годы наблюдалась борьба за главенство над проживающей в России мусульманской общиной. К этой борьбе помимо этих двух структур вскоре присоединились ещё две крупные централизованные мусульманские организации, включившие в свой состав Духовные управления мусульман и муфтияты не вошедшие в ЦДУМ и СМР: созданный в 1998 году Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМ СК) (в настоящее время, председатель КЦМ СК – муфтий Исмаил Бердиев, председатель ДУМ Карачаево-Черкесской Республики и Ставропольского края), а также зародившаяся в декабре 2010 года Российская Ассоциация Исламского Соглашения (РАИС) (Всероссийский Муфтият) (председатель РАИС – муфтий ДУМ Ставропольского края Мухаммад Рахимов).

Чем завершится конкурентная борьба этих структур пока сказать сложно, но отсутствие единого центра идёт, конечно же, не на пользу общему развитию исламской конфессиональной общественной молодёжной политики в РФ. Хотя она и в настоящее время в данных условиях активно осуществляется и функционирует, обходясь без единого доктринально-концептуального и общепринятого понимания сущности, целей, задач, направлений деятельности молодёжной политики, характерного для молодёжной политики Русской Православной Церкви (отображённого в Концепции молодёжного служения РПЦ), а также централизованной многоуровневой системы органов по делам молодёжи (Синодальный, епархиальные, благочиннические, приходские отделы). Об успешной деятельности исламских организаций в этом направлении

¹ Малашенко А.В. Ислам для России. М., 2007. С. 12.

свидетельствуют не только деятельность самих этих структур, различных исламских СМИ, образовательных учреждений, количество зарегистрированных исламских общественных молодёжных организаций, но и их активная деятельность, работа с молодёжью.

Следует отметить, что в настоящее время в РФ созданы самые благоприятные условия для развития молодёжной политики мусульманских организаций и наблюдается своеобразный «религиозный ренессанс» – процесс «реисламизации», возрождения мусульманской религиозной жизни, восстановления позиций и роли ислама в жизни современного российского общества. Произошедшие с советских времён изменения хорошо и наглядно заметны даже «невооружённым взглядом» по изменившемуся возрастному составу прихожан мечетей, среди которых видно много молодых лиц. В условиях всё продолжающихся социокультурных трансформаций, сотрясающих современное российское общество, а также активного насаждения СМИ стандартов общества потребления, забота о молодёжи является первоочередной задачей, стоящей перед исламскими организациями России.

Итак, неудивительно, что молодёжная политика является приоритетным направлением деятельности всех исламских организаций в РФ (ЦДУМ, СМР, КЦМ СК, РАИС). При её осуществлении исламские организации активно взаимодействуют с общественными и государственными институтами, стремясь создать многоуровневую и эффективно функционирующую систему образования, воспитания подрастающего поколения. В неё входят следующие структурные элементы: системы дошкольного, начального, среднего, среднего профессионального, внешкольного образования, система высшего образования, послевузовского образования, система организации и осуществления досуговой деятельности. Дети и молодёжь имеют возможность приобщиться к традиционным ценностям ислама, получить как полноценное религиозное, так и светское или смешанное образование на всех уровнях.

Система включает в себя:

- 1) начавшиеся недавно появляться мусульманские детские сады (например, мусульманский детский сад «Умма» в Москве, детский сад «Иман» в Санкт-Петербурге) и клубы (например, Детский клуб «Росток» в Казани);
- 2) мусульманские детские оздоровительные лагеря;
- 3) начальное образование: начальные, воскресные, вечерние школы (мактабы, мектебы), а также курсы при мечетях и местных религиозных организациях;
- 4) среднее образование: средние (дневные и вечерние), средние профессиональные школы (медресе) и колледжи;
- 5) высшее образование (как религиозного, светского, так и смешанного (сочетающего различные компоненты) типа): исламские университеты, институты и высшие медресе (дневной, вечерней, заочной форм обучения; бакалавриат);
- 6) послевузовское образование: научно-исследовательские проекты;
- 7) мусульманские женские клубы и организации (например, Союз мусульманок России, женский мусульманский клуб «Джамиля»);
- 8) молодёжные общественные организации (например, Союз студенческих землячеств г. Москвы), а также молодёжные халяль (сферы досуга) клубы и организации.

Одной из самых важных проблем молодёжной политики организаций ислама в РФ является «кадровый голод»: отсутствие необходимого количества квалифицированных специалистов для осуществления образовательной и воспитательной работы среди молодёжи: как среди духовенства, так и среди преподавательского состава, членов мусульманских общин, структур и организаций. В советский период в СССР функционировали только одно медресе «Мири Араб» в Бухаре, а также открытый в

1971 году Ташкентский Исламский институт им. имама Аль Бухари, которые, занимаясь лишь подготовкой мусульманского духовенства, конечно же, были не в состоянии в должной мере обеспечить даже подготовку необходимого количества кадров духовенства, не говоря уже о мусульманских богословах, учёных и преподавателях.

В последние годы существования СССР и в постсоветский период на территории РФ стали образовываться начальные, средние и высшие мусульманские учебные заведения, призванные решить данную проблему. В 1988 году при Московской Соборной мечети было открыто медресе «Исмаилия»; в 1989 году – медресе им. имама Ризаутдина Фахретдина в Уфе; в 1990 году – Закабанское медресе в Казани; в 1994 году Нижегородское исламское медресе «Махинур», а также Московский высший духовный исламский колледж; в 1995 году – медресе «Мухаммадия» в Казани и многие другие медресе в Альметьевске, Бугуруслане, Дагестане, Нижнекамске, Саратове, Нижнем Новгороде, Тюмени, Чечне и других городах и регионах.

Сформировалась и целая сеть исламских высших учебных заведений. К наиболее известным и значимым среди них относятся:

1. Российский исламский университет при Центральном духовном управлении мусульман (г. Уфа), основанный в 1989 году с филиалами в Астрахани, Оренбурге, в Самарской, Пензенской и Ульяновской областях.

2. Российский исламский университет (г. Казань), созданный в 1998 году.

3. Московский исламский университет, учреждённый ДУМЕР в 1999 году.

4. Северокавказский университетский центр исламского образования и науки (Махачкала), образованный как ассоциативная структура из 4-х крупных исламских северокавказских вузов распоряжением председателя ДУМа Дагестана А. Абдуллаева в 2007 году. В состав Университетского центра входят: открытый в 1999 году Северо-Кавказский исламский университет имени шейха Мухаммадарифа (г. Махачкала); созданный в 2004 году Институт теологии и международных отношений имени Маммадибира ар-Рочи (до 2008 года – Институт теологии и религиоведения имени Маммадибира ар-Рочи) (г. Махачкала); основанный в 2007 году Ингушский Исламский Университет» (г. Малгобек Республики Ингушетия); созданный в 1991 году Курчалоевский Исламский Институт имени Ахмат-Хаджи Кадырова (с. Курчалой Чеченской Республики).

В одном только Дагестане было создано более десяти мусульманских университетов и институтов. В 1993 году в городе Черкесск Карачаево-Черкесской Республики был образован Карачаево-Черкесский институт теологии и религиоведения имени имама Абу Ханифа. В Кабардино-Балкарии в г. Нальчик в 1994 году был основан Северокавказский исламский университет им. Абу Ханифы (до 2007 года Кабардино-Балкарский Исламский университет имени имама Абу Ханифы). В 2009 году в городе Грозном открылся Российский исламский университет им. Кунта-Хаджи.

Тем не менее, вопрос с подготовкой кадров для осуществления образовательной, воспитательной и молодёжной работы стоит всё так же остро, как и в начале 90-х годов XX века, но уже по другой причине: «за невозможностью получить исламские знания молодые российские мусульмане массово уезжали в 1990-е годы обучаться за рубеж, откуда возвращались носителями идей и традиций, не характерных для российских мусульман, а иногда и эмиссарами деструктивных течений»¹. Следует отметить, что проникновение в РФ через возвращающихся с учебы из-за границы духовных лиц и молодёжи «инога», не традиционного для России ислама, создаёт большие

¹ См.: Хайретдинов Д. Основные тенденции развития мусульманских образовательных учреждений России//Информационно-Аналитический портал Ислам.RF.RU 13.12.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamrf.ru/news/analytics/amal/25427/>.

трудности в процессе социализации современной российской мусульманской молодёжи.

Появление в РФ экстремистских и террористических организаций, использующих мусульманскую молодёжь в деструктивных целях для дестабилизации обстановки в российском обществе и государстве, делает крайне актуальным вопрос о создании эффективно функционирующей отечественной системы мусульманского образования. Но при её становлении автоматически и неизбежно возникают вопросы о соотношении светского и религиозного в учебных планах и учебном процессе, а также о системе послевузовского образования (отсутствие мусульманских магистратур и аспирантур). Поэтому одной из первоочередных задач по подготовке квалифицированных кадров и становлению исламской послевузовской системы образования в РФ является необходимость создания отечественных мусульманских магистратур и аспирантур, одновременно с признанием Высшей аттестационной комиссией (ВАК) специальности «теология» и неизбежным появлением в РФ кандидатов и докторов теологических наук.

Очень остро стоит вопрос и об обеспечении образовательного процесса необходимой учебно-методической литературой. Р.М. Мухаметшин чётко определяет суть данной проблемы: «С учебниками довольно сложно. Русскоязычных учебников по основам ислама для вузов очень мало. Практически нет учебников по светским дисциплинам с исламской специализацией. Учебники по общественным дисциплинам все европоцентричны. Найти учебник по политологии, социологии, даже по философии, где представлен исламский компонент, очень сложно. По современным учебникам по политологии обучать наших студентов противопоказано. Поскольку Ислам и мусульманские государства в них упоминаются только для характеристики тоталитарных режимов и теократической системы. В 80% учебников по философии арабомусульманская философия вовсе не упоминается. Поэтому эти учебники надо писать самим или переводить. Этим мы занимаемся. В рамках Федеральной Программы по углубленному изучению ислама (с 2007 года) мы с преподавателями казанских вузов подготовили более 80 учебников, пособий, хрестоматий. Их содержательный и методический уровень ниже среднего. Но самое главное, они есть и подготовлены нашими преподавателями. Это первый шаг в подготовке полноценных учебников. Есть и учебники, которые уже используются на федеральном уровне: по акыйде, семейному и наследственному праву и т.д.»¹.

Среди основных направлений осуществления молодёжной политики исламскими организациями, помимо образовательной деятельности, можно выделить:

- осуществление просветительской, информационно-издательской и миссионерской деятельности;
- содействие возрождению и популяризации среди мусульманских народов РФ традиционных духовных, культурных, семейных ценностей ислама;
- осуществление и развитие различных культурных, волонтерских и благотворительных мероприятий, проектов и программ;
- реализация полноценных программ, направленных на освоение мусульманской молодёжью культурной, религиозной и национальной традиции;
- патриотическое и гражданское воспитание молодёжи;
- развитие творческих и интеллектуальных способностей молодёжи;
- занятие физической культурой, спортом, туризмом;

¹ Парадигма исламского образования в России. Размышления ректора РИУ(Казань) – Р.М. Мухаметшина. Сайт islamnews от 16.07.2012. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-135396.html>.

- организация системы досуговой деятельности;
- оказание помощи в организации и функционировании исламских молодёжных организаций;
- социальная поддержка мусульманской молодёжи: духовное окормление, материальная помощь и помощь в трудоустройстве;
- профилактика и борьба с девиантным поведением и социальными пороками общества.

Основной целью этих направлений деятельности молодёжной политики является эффективная социализация мусульманской молодёжи, воспитание полноценной и всесторонне развитой личности и гражданина, приобщение молодёжи к социальному служению организаций ислама.

Приобщение молодёжи к исламским традициям должно осуществляться с малых лет, через семью, школу, через активное участие их в деятельности исламских религиозных общин, участие в богослужениях, а также организации и проведении религиозных (как например, Ид уль-Фитр (Рамадан Байрам – праздник разговения) и Ид уль-Адха (Курбан Байрам – праздник жертвоприношения)) и национальных (например, Сабантуй) праздников. Большую роль в этом процессе играет соответствующая система инфраструктуры и организации халяль досуга: система библиотек, театральные, музыкальные, танцевальные, художественные студии и коллективы, молодёжные клубы, дискотеки и игротеки, выставки, концерты, интеллектуальные игры и спортивные мероприятия, туристические туры и паломнические поездки, лектории, совместные просмотры фильмов, встречи с интересными людьми, работа кафе, ресторанов, продуктовых и не продуктовых магазинов, служб знакомств.

Большое значение придается деятельности исламских молодёжных организаций и объединений. В рамках ЦДУМ, СМР, КЦМ СК, РАИС и входящих в них муфтиятов создаются молодёжные отделы, координирующие и поддерживающие деятельность исламских молодёжных организаций. Значительное внимание уделяется подготовке молодёжных лидеров, самостоятельно организующих молодежную работу на местах в рамках религиозных общин при мечетях, местных молодёжных и студенческих организациях.

Мусульманская молодёжь активно заявляет о себе, своей жизненной позиции, принимая участие в различных международных, всероссийских, региональных, местных акциях, форумах и мероприятиях, взаимодействуя со светскими и другими профессиональными молодёжными организациями РФ. Это происходило, например, на форумах «Машук», «Домбай», «Селигер», «Международной модели Организации Исламского Сотрудничества», а также в рамках Молодежного форума Организации Исламская Конференция, при осуществлении проекта «Молодая умма России», при проведении массовых уличных мероприятий (проведение в Москве совместно с православной молодёжью 20 апреля 2010 года многотысячного митинга «Ислам – против терроризма»). Состоявшийся 18 декабря 2012 года телемост «Ислам и Православие: общность этнокультурных ценностей» между г. Москвой и г. Грозным, в котором участвовали студенты и преподаватели Московского Исламского Университета, Российского Православного Университета св. Иоанна Богослова, Российского исламского университета им. Кунта-Хаджи (г. Грозный), также является подтверждением данного факта.

Однако создать единую всероссийскую молодёжную мусульманскую организацию, в силу организационной разобщённости и децентрализации российской мусульманской уммы, до настоящего времени пока так и не удалось, хотя попытки в этом направлении предпринимались.

Подводя итог краткому обзору особенностей осуществления молодёжной политики исламских организаций в РФ, следует отметить, что в настоящее время конфессиональная общественная молодёжная политика организаций ислама в РФ, как и большинства традиционных религиозных конфессий России, находится в стадии активной институционализации. Процесс и особенности её становления сопряжены с организационной разобщённостью мусульманской уммы в РФ, отсутствием единого центра, доктринально-концептуального и общепринятого понимания сущности, целей, задач, направлений деятельности молодёжной политики, а также единой централизованной многоуровневой системы органов по делам молодёжи. К этому добавляются периодически возникающие проблемы с материально-техническим и ресурсным обеспечением, наличием или отсутствием денежных средств для полноценного осуществления молодёжной политики; отсутствие необходимого и надлежащим образом подготовленного количества кадров для осуществления образовательной, воспитательной деятельности и организации молодёжной работы; отсутствие в РФ развитой системы мусульманского религиозного послевузовского образования (магистратуры и аспирантуры).

Тем не менее, при осуществлении молодёжной политики исламскими организациями в РФ уже были достигнуты определённые промежуточные успехи и результаты, а также произошло осознание руководством исламских организаций в РФ необходимости совершенствовать свои устремления и усилия в данной сфере. Данное обстоятельство позволяет сделать вывод о большом потенциале конфессиональной общественной молодёжной политики организаций ислама в РФ, который может быть эффективно реализован в процессе последующего взаимодействия этих организаций друг с другом, с государством, с другими традиционными для России религиозными конфессиями и общественными структурами.

Кривенко Н.А.

(Белгород, НИУ «БелГУ»)

Кривенко О.А.

(Белгород, БелГСХА им. В.Я. Горина)

СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация: В данной статье рассматривается взаимодействие между церковью и государством в современной России. Возможность диалога религии и науки.

Ключевые слова: религия, культура, церковь, государство, наука, антропология, общество, взаимодействие, современность.

Krivenko N.A.

(Belgorod, NRU «BSU»)

Krivenko O.A.

(Belgorod, Belgorod State Agricultural Academy named after V. Gorin)

SOCIAL INTERACTION ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF CHURCH AND STATE IN MODERN RUSSIA

Abstract: This article examines the interaction between the church and the state in contemporary Russia. The possibility of a dialogue of religion and science has socio-anthropological basis.

Key words: religion, culture, church, state, science, anthropology, society, interaction, contemporary.

В конце XX столетия проблемы нравственности, культуры, моральные коллизии, возникающие при использовании новых технологий преобразования окружающей среды и самой жизни человека, стали обращать на себя значимое внимание, переходя в ряд всемирных глобальных проблем беспрецедентного характера для всех акторов, вовлечённых в их обсуждение. В этой связи на рубеже 1990-х – 2000-х гг. в социальной политике государства и в сфере науки наметились действительные предпосылки для формирования качественно новых представлений о познании, его субъекте, предмете, методе, теории. Когда обращение к человеку, его сущности, назначению бытия, стало обсуждаться в более широкой перспективе, несводимой только к обсуждению перспектив развития научного исследования, но признанию необходимости согласования со сферой морального решения, образом жизни, социальной практикой. Возвращение к религиозному знанию, христианской антропологии, стало восприниматься значительным количеством русских ученых, философов как должный социокультурный переход или период¹, который способен разрешить проблему кризиса поиска Истины и смысла существования самого человека.

Взаимоотношения государства и церкви на современном этапе развития страны определяются согласно Конституции Российской Федерации, Гражданскому кодексу Российской Федерации, Федеральному закону от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях». На основании 13 и 14 статей Конституции Российская Федерация провозглашается светским государством, основными принципами которого являются: отделение религиозных объединений от государства и равенство их перед законом. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Тем не менее, религиозным объединениям разрешено принимать участие в социально-культурной жизни общества в соответствии с законом², учитывая то, что история и культура России неразрывно на протяжении столетий была связана с православной верой. Возрождение старых традиций, христианской нравственности, ценностных ориентиров личности правительство страны связывает с возрождением Русской Православной Церкви (далее – РПЦ). Определив согласно Конституции РФ место РПЦ в правовом поле, государство становится, таким образом, равноправным контрагентом Церкви в исполнении правовых норм, подтверждающих правоспособность Церкви и церковно-государственные взаимоотношения.

Социально-антропологическими областями сотрудничества Церкви и государства, согласно «Основам социальной концепции РПЦ», которые приняты в 2000 г., стали: забота о сохранении общественной нравственности, института семьи, материнства и детства; содействие миротворчеству на международном, межэтническом и гражданском уровнях; развитие совместных социальных программ, благотворительности; работа по сохранению окружающей среды; противодействие функционированию псевдорелигиозных структур. Соработничество Церкви и государства представляется возможным и в ряде других сфер, в частности в сфере образования и здравоохранения, при условии того, что оно направлено на решение задач, соответствующих вышеперечисленным областям церковно-государственного взаимодействия¹.

¹ Губарева О.В. Модели репрезентации действительности в условиях социокультурного перехода // Русская философия: истоки и современность. Материалы Всероссийской научной школы для молодых учёных. – Белгород: ИПЦ «ПОЛИТЕРРА», 2009. – С.46-47.

² Конституция Российской Федерации: Научно-практический комментарий / Комментарий. М.Б. Смоленский. – Ростов н/Д: МарТ, 2001. – С. 35-36.

¹ Церковь и государство / Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.– М.: Образцовая Московская типография.– С.28-29.

С 1992 г. Министерство образования Российской Федерации приняло решение о возможности преподавания теологии в российских университетах¹. В том же году был заключён договор о сотрудничестве Министерства образования и РПЦ, согласно которому министерство приняло решение содействовать введению предмета «Основы православной культуры» (далее – ОПК) в учебную программу светских школ². С 1 сентября 2006 г. в рамках регионального компонента образования (т.е. по решению законодательного органа каждого конкретного субъекта федерации, без общей для всех регионов программы и учебников) предмет ОПК был включён в перечень преподаваемых предметов в 15 регионах России³. В 2012 г. Минобрнауки включило учебный предмет ОПК в школьную программу федерального образовательного компонента в рамках курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России» во всех регионах страны⁴.

Вопросы научной этики, как и вопрос о нравственном образовании, актуализировались в начале 90-х, с принятием в 1993 г. Закона Российской Федерации «Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан». С этого же времени в стране появляются и первые биоэтические комитеты. Первым был учрежден Национальный комитет по биоэтике Российской академии наук (1993 г.), затем – комитет при президиуме РАМН, при Российской медицинской ассоциации (1995 г.), при Ассоциации врачей и при Министерстве здравоохранения РФ⁵. С осознанием всей сложности и неоднозначности биоэтических проблем, а так же их обсуждением в сфере медицины, философии и религии, учёные (В.Ф. Кондратьев, В. Жохов, Н.А. Сушко, И.В. Силуянова, Т.В. Грачева, Ф. Филиппов, С. Филимонов и др.) приходят к признанию необходимости привлечения священства к работе медицинских комитетов, созданию Церковно-общественного совета по биомедицинской этике при Московской Патриархии и Общества православных врачей России⁶.

В ходе проведения XX Международных Рождественских чтений в Синодальном Отделе по церковной благотворительности и социальному служению 24 января 2012 г. был принят Кодекс профессиональной этики православного врача России. В общих положениях данного документа указывается, что, во-первых, православный врач – это врач православного исповедания, который осознает христианский смысл болезней и здоровья человека и важность своего призвания, направленного на сохранение жизни. Во-вторых, в своей работе православный врач руководствуется Священным Писанием, принятыми на Архиерейских Соборах Русской Православной Церкви документами: «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», «Основы уче-

¹ Пузанов В.Д. Теологическое образование в России (история и современность) // Сибирская православная газета.– № 7.– 2003 г.– Режим доступа: <http://www.ihtus.ru/72003/obr2.shtml>

² Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Москва, 13-16 авг. 2000 г.: Сб. докл. и док.– СПб., 2000.– С. 227.

³ Основы православия // NEWSru.com, 30.08.2006. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/religy/30aug2006/opk.html#1>

⁴ Николаева Е.И., Петрова Е.Н. Я в мире людей. Основы духовно-нравственной культуры народов России /ЗАНКОВ.RU – официальный сайт государственной системы развивающего обучения Л.В. Занкова.– Режим доступа.– <http://www.zankov.ru/news/editors/article=3211>

⁵ Сушко Н.А. Этические комитеты в России // Церковно-общественный совет по медицинской этике. М.: Русская Православная Церковь Московский Патриархат, 2007.– С.4-5.– Режим доступа: http://bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=21

⁶ Сулуянова И.В. Ф. Филиппов), Об участии священнослужителей Русской Православной Церкви в работе этических комитетов // Церковно-общественный совет по медицинской этике. М.: Русская Православная Церковь Московский Патриархат, 2007.– С.5.– Режим доступа: http://bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=20

ния Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» и традиционными для врачебного христианского сообщества моральными нормами¹.

Взятый за основу устав Московского Общества был пересмотрен и принят врачами города Санкт-Петербурга. 17 мая 2000 г. Научно-просветительское Общество Православных Врачей Санкт-Петербурга им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого) было зарегистрировано как Общественная организация. Причинами создания ОПВ в Санкт-Петербурге стали: разобщенность православных врачей по различным лечебным учреждениям города, не позволяющая вести какую-либо совместную деятельность, а также отсутствие профессиональной врачебной организации в противовес засилью магии и оккультизма, приобретших системный организованный характер в виде институтов, академий колдовства и магии, университетов экстрасенсорики и биоэнергетики².

Признавая то, что государство, как правило, имеет своей основной задачей устраивать жизнь народа на началах правды и добра, заботясь как о материальном, так и о духовном благосостоянии общества, а РПЦ частью своей спасительной миссии видит всестороннее попечение о человеке, служение ближнему, интересы верховной власти и паствы РПЦ совпадают. Новый социокультурный период в отечественной истории, имеющий антропологическое основание, свидетельствует, таким образом, о возрождении религиозности и нравственности русского народа, усматривая широкую интеграцию РПЦ с историей и культурой страны.

Мчедлова М.М.

(Москва, РУДН, Институт социологии РАН)

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ КАК ЭЛЕМЕНТЫ МЯГКОЙ СИЛЫ

Аннотация: В статье рассматривается роль и возможности религии и церкви как факторов «мягкой силы». Акцент делается на новых формах проявления религиозного фактора в условиях видоизменения традиционных параметров социально-политического континуума.

Ключевые слова: религия, церковь, мягкая сила, международные отношения, солидарность.

Конец «знакомого мира» вызвал кризис устоявшихся теоретических парадигм, традиционно-действенных политических практик, доминирующих идеологических дискурсов и проектов, во многом вписывавших в классический сценарий Модерна. Переосмысление проблемы универсальности, ставящее под сомнение принцип всеобщей соизмеримости культур, философий и религий³, политическая акцентированность различий имплицировали выход на первый план тех ценностно-смысловых структур, которые представляются наиболее устойчивыми, выдержавшими проверку в течение не одного столетия. Социокультурные и ценностные основания приобретают особое значение в идентификационных поисках современного мира, видоизменяя традиционные политические смыслы и стратегии, инициируя пересмотр стратегий Просвещения и поиск новых критериев социального и политического прогресса.

¹ Кодекс профессиональной этики // Церковно-общественный совет по медицинской этике. М.: Русская Православная Церковь Московский Патриархат, 2012. – Режим доступа. – <http://bioethics.orthodoxy.ru>

² Алексеев В. А. Общество православных врачей Санкт-Петербурга им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого). – СПб., 2012. – С.1. // Научно-практический медицинский журнал - Росмедпортал.ком. Режим доступа: http://www.rosmedportal.com/index.php?option=com_content&view=article&id=583

³См.: Глобализация и мультикультурализм. – М.: РУДН., 2005. СС.204-205

Поэтому гуманитарное знание вступает в интеллектуальное и политически-имплицитное противоречие с доминировавшей идеологией, во многом определяемой монологичными линейными параметрами, опираясь на ценность культурного, социального и политического разнообразия, выдвигая на политическую и рефлексивную авансцену референции идентичности, а также фиксирует инверсию политики и неполитических сфер общества как основного тренда современных трансформаций.

Трансформации современности коснулись непосредственным образом мировой политической системы, следствием чего стало появление в международной повестке дня новых проблем: изменение соотношения «глобальное/локальное», привычных иерархий власти, места государства в системе международных отношений, процессы транснационализации мировой политики. Перестройка всей «классической» системы международных отношений, реинтерпретация ее в новом глобальном контексте, изменение оснований внешнеполитической идентичности в современном мире представляется одной из призм, преломляющих сущность современных трансформаций. Неслучайным представляется в этой связи актуализация цивилизационного подхода, позволяющего теоретикам современности говорить о цивилизациях как субъектах исторического и политического процесса, а также поиски особенностей манифестаций Больших традиций в современных политических трендах. «Одной из ключевых задач современности для каждого государства является создание конкурентной идентичности, способной сделать образ страны привлекательным, уникальным, конкурентоспособным, высокоэффективным»¹. Проблемы национальной и культурной духовной идентичности не могут быть корректно в полном объеме поставлены вне обсуждения той роли, которую выполняет религия в самоопределении региональных, национальных и этнических единств, а также в становлении и развитии личностного мира, включающего определенную иерархию базовых ценностей и определенные горизонты персональной свободы и ответственности.

Во многом данное положение переключается с понятием геополитического капитала культуры (культурно-цивилизационных особенностей, ценностей и норм, научно-технического, инновационного, образовательного потенциала) как инструмента современной международной политики, развития сетевых наднациональных структур, реализации политики диалога культур, как на национальном, так и на международном уровнях. Современные государства вынуждены «искать новые, более эффективные средства воздействия на мировую политику: успех страны на мировой арене теперь зависит не столько от применения «жесткой силы» (*hard power*), сколько от умения сочетать «мягкую силу» (*soft power*) и «жесткую силу», превращая их взаимодействие в «умную силу» (*smart power*)»². Как известно, «мягкая сила» подразумевает способность добиваться желаемого на основе добровольного участия союзников. Эта сила, в основе которой лежат культура и ценности, символическое пространство и информация, идентификационные основания³. В онтологической проекции данный вопрос можно рассмотреть через призму соотношения универсализма и партикуляризма, во многом являющимся ключевым при определении политических нарративов и стратегий: гражданского общества, модернизации, глобализации, диалога

¹ Василенко И. Имиджевая стратегия России в контексте мирового опыта // Власть, 2013. - №7. - С.24.

² Там же. С.24.

³ Nye, J. The paradox of American power: why the world's only superpower can't go it alone. London: Oxford University Press, 2002. ; The Battle for Hearts and Minds: Using Soft Power to Underline Terrorist Frameworks / Lennon A. (ed.). - Cambridge: MIT Press, 2003.

цивилизаций, а также моделей миропорядка с определением центров социальной и политической силы.

В данном ракурсе ключевым является вопрос: возможно ли распространение мягкой силы вне ценностного контекста? Акцентация и упор в современных политических процессах на цивилизационные параметры идентичностей позволяют выстраивать стратегию продвижения политических интересов основываясь на культурном потенциале, задействуя социокультурные особенности общества в различных формах. Не случайно происходит концептуальное смещение акцентов в данной парадигме – от «мягкой силы» к «аттрактивности», что во многом повышает значимость символических и ценностных аспектов, включая как универсальные, так и культурно-самобытные ценности.

Однако, по мнению, Д.Ная, «Ошибка Москвы и Пекина в том, что они думают, будто главный инструмент «мягкой силы» – это правительство»¹. Рычагами реализации создания «аттрактив-форса» наряду с институтом государства также выступают институты гражданского общества, частные акторы публичной политики, зачастую имеющие большую эффективность в условиях современного информационного сетевого общества, а также размывания политических институтов. В данном контексте встает вопрос о роли и использовании различных институтов как каналов различного вида коммуникации, снимающих оппозицию «глобальное-локальное». Одним из подсобных аттракторов становится религия, особенно в той своей ипостаси, которая становится основанием культурных традиций (неслучайно количество приверженцев конкретных конфессий в большинстве стран гораздо больше, чем верующих в Бога), и Церковь как институт, концентрирующий культурную специфику общества.

Причины этого понятны - религия как глубинный фактор, более долговременный, чем политические и идеологические пристрастия, определяет наиболее устойчивые формы и основания социального устройства, его цивилизационную специфику, ментальные структуры. Не случайно характерной чертой религиозности россиян, постоянно фиксируемой исследованиями ИС РАН, является восприятие религии в двух проекциях – как личный персональный мистический опыт, как Вера, с одной стороны, и как культурно-цивилизационная идентичность – с другой². Причем последний аспект становится определяющим и для отдельной личности, и для различных общностей вплоть до цивилизационных, и проявляется в различных гранях: как форма солидарности на фоне элиминации традиционных политических и гражданских ее форм, как измерение политического процесса, как «мягкая сила» в политике и как ресурс для повышения активности различных религиозных организаций. Институционализированные религиозные организации, главной задачей которых является пастырское служение, не только не отдаляются от институтов власти, но и играют все более значительную роль в политическом процессе как субъекты политического целеполагания. Современность изменяет традиционные характеристики религиозной референции, сама религия, как многие иные феномены, в новых формах приниживает

¹ Nye J. What China and Russia don't get about soft power http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/04/29/what_china_and_russia_don_t_get_about_soft_power

² См.: Российская идентичность в социологическом измерении. Аналитический доклад: подготовлен в сотрудничестве с Фондом Ф. Эберга в РФ // Институт социологии РАН. – М.: 2007. // Официальный сайт ИС РАН [Эл. ресурс] // http://www.isras.ru/analytical_report_ident.html; Российская повседневность в условиях кризиса / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой – М.: 2009; Готово ли российское общество к модернизации / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. - М.: «Весь мир», 2010; Двадцать лет реформ глазами россиян: опыт многолетних социологических замеров / Под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, В.В. Петухова. – М.: Весь Мир, 2011; О чем мечтают россияне: идеал или реальность/ Ред. М.К.Горшков, Р.Крумм, Н.Е.Тихонова. – М.: Весь мир, 2013.

социально-политическую реальность. Ее динамика разворачивается поверх традиционных политических, культурных и цивилизационных границ¹, а «религия включается в «глобальный порядок» не столько как некий институт, анклав, община, сколько как некий «жанр коллективной или индивидуальной идентичности»².

Вариативность теоретических интерпретаций наблюдаемых изменений и противоречивость политических практик является признанием трансформации роли религии в современном социально-политическом процессе: от алармистских подходов и предостережений об опасности клерикализации до абсолютизации требования учета религиозных различий не только в частной, но и в политической, гражданской, правовой сферах. Усиление роли религии на национальном уровне также является маркером новых конфигураций социальности. Это проявляется в увеличении количества религиозных движений, отстаивающих, зачастую помимо сугубо религиозных, и социально-политические интересы; в участии лидеров религиозного мнения в мероприятиях светского характера и попытках решения многих социальных вопросов; в возрастании роли и пропаганде религиозного воспитания и образования. Как следствие, религия, приобретающая все больший вес в публичном пространстве, становится «интерпретирующим сообществом» и начинает играть значимую роль в формировании общественного мнения и народной воли. Последнее связано с тем, что религия институционализируется не только как традиционный институт социально-культурной сферы, но и на уровне международных межправительственных организаций, как полноправный актор международной глобальной политики, как современный действующий надгосударственный участник международных отношений. Последнее обстоятельство позволяет Церкви выступать в качестве субъекта и средства «мягкой силы» в политике, во многом определяя политические практики. Так, представительство Московского патриархата в Страсбурге осуществляет политическую деятельность на площадке Совета Европы, во многом способствуя продвижению интересов России и способствуя консолидации «Русского мира». По мнению игумена Филиппа (Рябых), «Русская Православная Церковь, как институт гражданского общества, тоже имеет право на такое участие. Если бы в Страсбурге решались только политические вопросы, Церкви действительно бы было нечего здесь делать. Но все чаще и чаще на заседаниях затрагиваются проблемы, которые касаются жизни религиозных объединений, вопросы о ценностях и неотъемлемых правах, общих для огромного числа людей. Странно это звучит, но многим кажется, что пришло время «пересмотра» всех ранее незыблемых устоев»³.

Эффективность использования религиозного фактора в политических стратегиях, центрирующихся на ценностных основаниях, связаны с поливариативностью проявления религиозного фактора в современном мире. Это позволяет использовать всю совокупность, присущих религии и Церкви, инструментов – от Вероучения до политических стратегий межрелигиозного диалога и эстетики. Так, Предстоятели и представители Поместных Православных Церквей, собравшиеся в Москве на торжества в честь 1025-летия Крещения Руси, приняли совместное заявление, главной темой которого является положение христиан на Ближнем Востоке. На состоявшейся 25 июля

¹ Messner, F., Bastian, J.-P. Minorités religieuses dans l'espace européen: approches sociologiques et juridiques. – Paris: Presses Universitaires de France, 2007. 332 p.

² Robertson, R., Chirico, J. « Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration » // Sociological Analysis. – 1985. - vol. 46(3). - p. 219-242.

³ Совет от Бога. Что делает Русская Православная Церковь в Совете Европы 30.01.2013//Официальный сайт представительства Русской православной Церкви в Страсбурге . URL: <http://www.strasbourg-geor.org/?topicid=1024>

встрече в Кремле текст настоящего заявления был передан Святейшим Патриархом Кириллом от лица присутствовавших Президенту Российской Федерации В.В. Путину¹. Следует подчеркнуть, что произошла эволюция понимания межрелигиозного диалога: от формы общения церковей к более широкому контексту взаимодействия различных акторов, прежде всего, по социальным и политическим вопросам, не всегда имеющим прямые религиозные референции. Четкая политическая ангажированность межрелигиозного диалога обуславливается проникновением в политику новых религиозных смыслов и приобретением статуса определяющих религиозными интенциями.

Религиозные организации остро осознают проблему общественной солидарности, во многом провозглашая ее целью своей активности и используя для геополитических стратегий. Это находит отражение, в том числе, в заявлениях религиозных лидеров. «Церковь призвана работать поверх границ, в том числе и политических границ, поверх исторических симпатий и антипатий, поверх всего того, что разделяет людей. Потому что Церковь – это уникальная общность. Она объединяет тех, кто имеет веру в сердце. И вот эта солидарность людей внутри Церкви – она же является закваской солидарности всего общества»². В эпоху глобализации и кризиса государственных институтов церковь как структура, состоящая из отдельных ячеек с сильным гражданским активом, которая способна ставить проблемы и участвовать в их решении, формулировать стратегии, исходя из осознанных и долговременных интересов, оказывается наиболее действенной и востребованной³. В таких условиях эффективнее оказываются религиозные институты и традиции «с присущей им способностью убедительно артикулировать моральные импульсы и солидаристские интуиции»⁴.

В российском обществе обостренность и нерешенность проблемы социальной справедливости и связанная с ним проблема гуманизма привели к тому, что едва ли не единственным социальным институтом, который артикулирует данную проблему, является Церковь и иные религиозные организации, что проявляется и в позиции верующих. Одновременно, наблюдаемая сегодня эффективность деятельности Церкви в качестве «мягкой силы» напрямую связано с высоким уровнем доверия. В условиях эрозии традиционных форм политических и гражданских солидарностей, религиозные институты демонстрируют высокую степень устойчивости и способность к мобилизации. Ощущаемое каждым на уровне индивида и ощущаемое всеми на уровне обществ основное онтологическое противоречие современности между моралью, правом, свободой и справедливостью, требует формулирования его разрешения и оказывается, что именно Церковь является тем социальным институтом, которая берет на себя смелость говорить о гуманизме, о нравственности, о человечности, о красоте, о справедливости. Ценностная проекция включения религиозного параметра в политический процесс на фоне понижения роли гражданско-политических форм солидарностей приводит к акцентации солидаристского потенциала религии: «общество, сплоченное идеалом солидарности, способно стать альтернативой хаосу и распаду»¹.

¹ Заявление Глав и представителей Поместных Православных Церквей, собравшихся по случаю празднования 1025-летия Крещения Руси. 25.07.2013// Официальный сайт отдела Внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/2013/07/25/news89183/>

² Интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу «Вести» 29 июля 2009 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/707472.html>

³ Кувалдин С. Первый Рим.// «Эксперт», №1 (735), 2010-2011. С. 87.

⁴ Хабермас Ю. Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое. // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma#1>

¹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVI Всемирного русского народного собора. 01.10.2012 //Официальный сайт Московского патриархата/ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2502163.html>

В условиях, отсутствия поддержки россиянам практически всех социально-политических институтов, коррумпированности системы, предельно низкого уровня межличностного доверия, отказа государства выполнять социальные функции возникает мощный запрос на социальную справедливость: не случайно, главная мечта россиян – мечта о справедливости. Интересна проекция с исторической памятью: на вопрос о том, с какими деятелями русской истории ассоциируются народные чаяния¹, мечты народа, ответы распределились следующим образом: треть россиян поставила на первое место Петра 1, а вот второе место (14%) среди многих выдающихся деятелей прошлого и настоящего наши соотечественники поделили между святыми подвижниками (Сергий Радонежский, Серафим Саровский, Матрона Московская и др.) и нашими современниками, прежде всего В.В.Путиным². Это подтверждает, что в общественном сознании стремление к нравственным идеалам, человеколюбию и одновременно служение обществу сливается в представлениях и оценках святых подвижниках³. Причем выбраны они были не только верующей частью населения, но и неверующей. Это подтверждает, что обществу и конкретным индивидам для преодоления состояния ценностной аномии, для сохранения своей самости необходима помощь и опора, наиболее стабильную из которых сегодня может предложить Церковь. В свою очередь влияние Церкви в «превращенных» видах распространяется и на неверующую часть общества, причем не только как морально-нравственный авторитет, но и посредством социального служения.

Четко артикулировать запрос общества на справедливость и гуманизм, на человеческое достоинство, солидарность позволяет себе только Церковь, во многом предлагая решение основного онтологического противоречия современности между моралью, правом, свободой и справедливостью. С этим связана аттрактивность Церкви как для верующих, так и для неверующих, обеспечивающая Церкви огромный уровень доверия: за последние 20 лет уровень доверия к Церкви постоянно рос, а в последние 2 года вырос сразу на 15% и достиг рекордного значения в 70%. Причем, в противовес к циркулирующим «клише», доверяют Церкви как верующие, так и неверующие, как христиане, так и люди, являющиеся последователями иных вероисповедных традиций, молодые и пожилые, мужчины и женщины, образованные и не очень, что свидетельствует о диффузии влияния Церкви в светский сегмент общества, а также о выполнении функции стабилизации социальной системы.

Отдельно следует указать на потенциал религиозных организаций в реализации стратегий «мягкой силы», особенно в условиях повышения религиозного фактора в политической плоскости и **обеспечении национальной безопасности**, сквозь призму совместной деятельности по развитию межкультурного, межкультурного и межрелигиозного диалога, проблемы сохранения и укрепления Русского мира, про-

¹ См. Аналитический доклад ИС РАН «О чём мечтают россияне (размышления социологов) 2012 г., подготовленного в сотрудничестве с Представительством Фонда имени Фридриха Эберта в Российской Федерации// http://www.isras.ru/analytical_report_o_chem_mechtayut_rossiyane.html

² Следует отметить, что 26% россиян считает, что в качестве символа и выразителя народной мечты не может рассматриваться ни один из деятелей прошлого и настоящего. Однако, нас интересовала персонифицированная проекция истории.

³ При этом православные придают больше значения деятельности святых подвижников (19%), чем атеисты (4%), вообще являющиеся более скептическими по отношению к деятельности выдающихся личностей в российской истории. У россиян, регулярно посещающих церковь, оценка значимости святых подвижников даже выше, чем деятельность Петра 1 (32% и 31% соответственно), что демонстрирует как большая степень религиозности увеличивает оценку отечественной истории сквозь духовно-религиозную призму. С этим связано и восприятие российской истории как мессианской – 53% православных считают это правильным, тогда как в других мировоззренческих группах с этим согласны всего 40%// См.: там же.

движения русского языка и русской культуры в странах дальнего зарубежья, выстраиванию солидаристской общности верующих, миротворческой и каритативной деятельности, снижению социальной напряженности. В данном ряду находится и политика, проводимая Русской православной Церковью, направленная на поддержание единства цивилизационной принадлежности и одновременно выполнения функций «мягкой политической силы», способной гражданскими, культурными, вероучительными объединительными моментами выполнять политические функции обеспечения национальных интересов и обеспечения консолидации носителей российской цивилизационной идентичности¹. На постоянной основе ведется работа с органами власти, дипломатическими представительствами, политическими партиями и институтами гражданского общества стран дальнего зарубежья, в частности, с целью сохранения традиционных духовных и культурных ценностей и обеспечения полноценного присутствия религиозного измерения в общественно-политической жизни международного сообщества и отдельных стран. Для более эффективного взаимодействия Церкви и государства в решении этих и других вопросов была создана специальная рабочая группа по взаимодействию Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел Российской Федерации. Кроме того, зачастую контакты Московского Патриархата с традиционными религиозными общинами отдельной страны являются единственным связующим звеном между ней и Россией.

Целесообразным было бы сравнение с технологиями «мягкой силы», применяемыми в Европейском Союзе. Европейские структуры, осуществляющие мягкое влияние в мире, безусловно, гораздо лучше оформлены с институциональной точки зрения. Помимо национальных акторов мягкой силы (Британский совет, Французский институт, институты Гете, Сервантеса и Данте) работают и общеевропейские структуры, в том числе входящие непосредственно в Еврокомиссию или в Совет Европы. Совет Европы – это своеобразный космополитический дискурс и политическая практика, утверждающие универсальность таких ценностных оснований современной социально-политической системы, как демократия, права человека, построение гражданской политической культуры, трансформирующие национальное пространство и расширяющие его до глокального континуума. К этому добавляется еще и то, что идея распространения мягкой силы ЕС, в том числе и политики Восточного партнерства, глубоко внедрена в сознание его жителей, и даже кризис не становится препятствием для распространения влияния на развивающиеся страны. Конкурировать не так просто не только в силу малой развитости институтов мягкой силы, несопоставимого объема финансирования, но и в не столь выраженных ценностях, лежащих в основании мягкой силы, и меньшей привлекательности с точки зрения уровня жизни. И именно политика, проводимая Русской православной церковью, деятельность святейшего Патриарха, визиты в страны, входящие в орбиту российской цивилизационной идентичности, стратегии межрелигиозного диалога на различных уровнях, позво-

¹ В Страсбурге действует представительство Русской Православной Церкви. Помимо этого Секретариат по делам дальнего зарубежья отдела внешних церковных связей Русской Православной Церкви обеспечивает взаимоотношения Московского Патриархата с межгосударственными институтами, международными неправительственными организациями, а также с органами власти, общественными и межрелигиозными объединениями, нехристианскими религиозными общинами зарубежных стран, ведет работу с соотечественниками, проживающими вне пределов канонической территории Московского Патриархата. В частности, силами Секретариата по делам дальнего зарубежья осуществляется взаимодействие Русской Православной Церкви с международными организациями системы Организации Объединенных наций (ООН), Советом Европы, Организацией по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), другими региональными международными организациями, а также с Европейским Союзом.

ляют предлагать адекватный ответ, способный сдержать политику Восточного партнерства и предложить ценностную альтернативу.

Процессы глобализации, модернизации и демократизации социума, идеологическим основанием которых являются универсальные секулярные принципы, актуализировали религиозную референцию как один из важнейших элементов социально-политической идентичности и как неотъемлемый механизм «мягкой силы» в глобальном мире.

Реутов Н.Н.

*(Белгород, начальник управления по развитию персонала
и кадровой работе НИУ «БелГУ»)*

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВА И РЕЛИГИИ

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы взаимодействия государства и религии в современных условиях, государственного регулирования правового положения религиозных организаций, а также процессы вовлечения религиозных институтов в политику.

The summary: In clause the questions of interaction of the state and religion in modern conditions, state regulation of a legal rule of religious organizations, and also processes of involving of religious institutes in politics are considered.

На протяжении всей истории человечества религия постоянно являлась сильнодействующим фактором социально-политического развития общества. Большая часть человечества и в настоящее время остается религиозной и религиозное мировоззрение для нее является господствующим. На языке религии верующие осознают и формулируют для себя социальные процессы и идеалы. Оценивая политические события, вырабатывая отношение к правящему режиму, сотни миллионов людей руководствуются установками исповедуемой религии.

Постепенное усложнение человеческих взаимоотношений – демографической, территориальной, религиозной дифференциации населения – выявило потребность в необходимости мирного регулирования противоречивых интересов людей. Способным связать экономические, идеологические, культурные, религиозные и др. сферы общества оказалось государство.

На современном этапе общественно-политического развития человечества участие религиозного фактора в политике государств не уменьшилось. Религия зачастую рассматривается как метод идеологической борьбы. Еще одним аспектом подчиненности религии государственной политике служит наличие религиозных аргументаций тех или иных политических решений.

Отделение религии от государства и государства от религии спровоцировало оформление религии как самостоятельного субъекта политики. Государство получило возможность регулирования правового положения религиозных организаций и, как следствие, исключительную возможность «воздействия на религию разнообразными видами государственного поощрения, командования (распоряжениями, декретами и т.п.) и принуждения (включая применение насилия)»¹.

¹ Нуруллаев, А.А. О соотношении политики и религии // А.А. Нуруллаев // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2000. – № 2 – С. 60-68.

Влияние государства на религию превращают последнюю в апологета политической идеологии. Нельзя, конечно, замалчивать и позитивное влияние государства – регулятора политической системы общества – на религиозные общины. Размытые формулировки Конституции Российской Федерации на конституционном уровне закрепили процветание большого количества антиобщественных сект. Вывод напрашивается сам собой: «подлинная демократия требует четкого механизма сдержек и противовесов, эффективного правоприменительного аппарата»¹, – т.е. ограничений, накладываемых конституцией или законом на церковные организации для охраны прав и свобод личности.

В условиях социально-политической нестабильности, обострения различного рода общественных противоречий роль религии в социуме возрастает в значительной мере в силу того, что противоборствующие политические группы стремятся с максимальной пользой для себя использовать возможности конфессий. Такая практика способствует обострению межконфессиональных и межэтнических противоречий, что еще более активизирует процесс вовлечения религиозных институтов в политику.

Цель становления конструктивных взаимоотношений между государством и религией – укрепление духовных основ общества. Государство и религия обладают двумя важными общими функциями. Их объединяет стремление к общественному порядку и стабильности общественной системы – интегративная функция; с помощью регулятивной функции нивелируются противоречия между отдельными людьми и определенными слоями населения. Некоторые ученые придают религии политическую функцию, исходя из того, что она имеет огромное социально-политическое влияние на жизнь общества. Реализация перечисленных функций происходит на платформе морально-правовых стимулов: социальное принуждение у политики; нравственное осуждение у религии.

Взаимодействие религии и государства происходит по четырем основным парадигмам²:

1) единство, нераздельность религии и государства (государственная власть является центром религии, например, императору Священной Римской империи поклонялись как богу);

2) подчинение религией государства (церковные учреждения подчиняли себе государства, например, Папа Римский в эпоху средневековья считался наместником Бога на земле и имел привилегию создавать королевства);

3) подчинение государством религии (или, как это случилось в нач. XVIII в. в Российской империи, церковь превращается в один из государственных институтов; или, как это случилось 20 января 1918 г. (Декрет Совнаркома СССР о свободе совести, церковных и религиозных обществах отделение церкви от государства, а школы от церкви), государственные структуры под маской «автономности» полностью подчинили себе церковь, лишив ее статуса юридического лица и права владения собственностью);

4) автономность религии и государства по отношению друг к другу (отделение церкви от государства, а государства от церкви).

Согласно Конституции Российской Федерации, она является светским государством, в котором ни одна религия не может устанавливаться в качестве государственной или общеобязательной. Православие и, в частности, Русская Православная Цер-

¹ Вишняков, В.Г. Сравнительный анализ Конституций государств-участников СНГ / В.Г.Вишняков. – М.: «Издательский дом «Городец», 2006. С. 120.

² Нуруллаев, А.А. О соотношении политики и религии // А.А. Нуруллаев // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2000. – № 2. С. 60-68.

ковь Московского Патриархата, отделены от государства и уравниены в правах с другими религиями и религиозными организациями. Тем не менее, по своему фактическому авторитету и влиянию как в обществе, так и в государстве религии и конфессии существенно разнятся¹.

Реальные позиции религиозной культуры православного христианства (и, косвенно, его основного носителя в лице РПЦ МП) в России определяются его статусом как одной из старейших традиционных религий, длительное время составлявших основу российской государственности и остающейся одной из главных (если не главной) основ классической и народной культурных традиций. Эти позиции достаточно показательно отражены в Преамбуле к действующему закону Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях»: «Федеральное Собрание Российской Федерации... признавая особую роль Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России... принимает настоящий Федеральный закон».

Ситуация светско-религиозного взаимодействия в различных регионах России имеет свою специфику, обусловленную национально-конфессиональным составом населения, сложившимися традициями и др.

В Белгородской области принят ряд нормативно-правовых актов, регулирующих сферу правоотношений органов исполнительной власти субъекта РФ и религиозных объединений:

– Закон Белгородской области «О миссионерской деятельности на территории Белгородской области» от 19.03.2001 N 132 (ред. от 04.12.2007) (принят областной Думой 01.03.2001);

– Закон Белгородской области «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) Белгородской области» от 13.11.2003 N 97 (ред. от 30.03.2006) (принят областной Думой 30.10.2003);

– Закон Белгородской области «Об административных правонарушениях на территории Белгородской области» Закон Белгородской области «Об административных правонарушениях на территории Белгородской области» от 04.07.2002 N 35 (ред. от 14.01.2008) (принят областной Думой 27.06.2002);

– Закон Белгородской области «О государственной поддержке молодежных и детских общественных объединений в Белгородской области» от 07.07.1997 N 123 (принят областной Думой 16.06.1997);

– Закон Белгородской области «О налоге на имущество организаций» от 27.11. 2003 года N 104 (в ред. законов Белгородской области от 12.07.2004 N 135, от 04.03.2005 N 174, от 03.03.2006 N 20, от 04.12.2007 N 172) (принят областной Думой 27.11. 2003 г.) и др.

Кроме этого, в рамках социального партнерства государства и религиозных организаций между администрацией Белгородской области и Белгородской и Старооскольской епархией РПЦ МП заключен ряд соглашений:

– Соглашение о сотрудничестве между Белгородской и Старооскольской епархией и управлением здравоохранения Администрации Белгородской области от 08.02.2002 г.;

¹ Лебедев, С.Д. Светско-религиозное взаимодействие в современной России как диалог культур (социально-когнитивный аспект) / С.Д.Лебедев [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://socionav.narod.ru/monograf/monogr.htm>.

- Соглашение о сотрудничестве между Белгородской и Старооскольской епархией и Белгородским государственным институтом культуры;
- Соглашение о сотрудничестве между Белгородской и Старооскольской епархией и администрацией г. Белгорода по вопросу организации льготного содержания детей в Православном детском саду «Рождественский» г. Белгорода Белгородской и Старооскольской епархии;
- Соглашение о сотрудничестве между Белгородской и Старооскольской епархией и администрацией Красненского района Белгородской области о духовно-нравственном воспитании воспитанников учреждения социального обслуживания «Социальный приют для детей и подростков» во имя святой блаженной Ксении Петербургской с. Горки, Красненского района Белгородской области 15.10.2004 г.;
- Соглашение о сотрудничестве между Управлением Федеральной службы Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков по Белгородской области и Белгородской и Старооскольской епархией Русской Православной Церкви.

Существует также ряд светских СМИ, освещающих религиозные вопросы:

- Телекомпания «Мир Белогорья» – телепрограмма «Просветитель»;
- ГТРК «Белгород» – телепередача «Путь, истина и жизнь»;
- ГТРК «Белгород» – радиопередача «Православный вестник»;
- ТРК «Белый Город» – радиопередача «Мир Вам»;
- 3 программа проводного радиовещания – радиопередача «Святое Белогорье»;
- Газета «Белгородская Правда» – страница «Религия и мы»;
- Газета «Белгородские Известия» – православная страница и др.

В Белгородской области в течение ряда лет создается целостная система работы по духовно-нравственному воспитанию детей и молодежи. Активно совершенствуется и развивается сеть духовно-просветительских центров, которые объединили ресурсные и кадровые возможности школ, библиотек, домов культуры, храмов для воспитания и образования не только детей, но и всего населения.

Таким образом, регулируя общественную жизнь, государство формирует законные рамки для функционирования религии: правовое положение религиозных организаций, права граждан на свободу совести, религиозную терпимость и уважение между конфессиональными общностями.

Рогозянский А.Б.

(С-Петербург – Костромская обл., ИА «Русская народная линия»)

МЕДИАКРАТИЯ В ЦЕРКВИ

Аннотация: Автор проводит сравнение информационной ситуации в светском обществе и внутри Церкви, выявляет отличия и сходство, рассматривает изменения в механизмах формирования катехизического и доктринального авторитета за период последних 20 лет в контексте понятия о медиакратии.

Ключевые слова: информационное общество, масс-медиа, рейтинги, медиакратия, секуляризация.

Rogozynsky A. B.

MEDIACRACY IN CHORCH

Abstract: Author compares information situation in secular society and in confessional mass-media of Russian Orthodox Church during 20 years, their difference and similarity, reviews changes in understanding of doctrinal authority in connection with concept of “mediacracy”.

Keywords: information society, mass media, ratings, mediacracy, Russian Orthodox Church, secularization.

Медиакратия (от англ. «медиа» – средства массовой информации, греч. «кратос» – «власть», «сила») – это возрастание значения СМИ до уровня, на котором ими контролируется общественная коммуникация, а влияние на общество оказывается тотальным. Средства массовой информации принято называть «четвёртой властью». Данное определение не исчерпывает полного понятия медиакратии. Для пропаганды и продвижения интересов газеты и телевидение используются давно. Особые возможности возникают в условиях так называемого информационного общества, когда в отсутствие непосредственных жизненных впечатлений человек воспринимает жизнь такой, какой её отображают СМИ.

Сложные феномены социального универсума: политика, финансы, дипломатия, управление – с трудом поддаются обывательскому объяснению. Вокруг журналистского сообщества складывается экспертное сообщество, и таким образом медиа завоёвывают исключительные права на истолкование окружающей действительности, выражение социальной мифологии. В возможностях СМИ – легитимировать либо делегитимировать то или иное явление и действующее лицо. С овладением технологиями манипуляции общественным мнением, вкусами, страхами и ожиданиями массовой аудитории это приводит к ситуации, известной под метафорическим названием «хвоста, виляющего собакой». Тело социальных процессов оказывается поставлено в зависимость от своей части и продолжения. Социальное развитие переходит в социальный контроль, политика – в симулятивную постполитику. Медиакратия в широком понимании – ситуация, при которой общество «посажено на иглу» медиа, с возможностью СМИ не столько отображать социальную реальность, сколько проектировать и программировать её.

В развитии церковных медиа действовал ряд характерных особенностей. Для начала отметим, что официальные церковные СМИ не входят в число наиболее заметных и крупных проектов, ограничиваясь публикацией хроники, обнародованием документов, заявлений и выступлений официальных лиц. С начала 1990-х годов инициатива в издательском деле, новостях, периодике, вещании была передана частным книгоиздательским и журналистским структурам либо отдельным приходам и монастырям. Деятельность СМИ финансировалась из частных источников, а редакции пополнялись за счёт активных мирян. Это были часто непрофессионалы, энтузиасты, находившие религиозный долг в служении христианского просвещения.

На сегодняшний день структуры Русской Православной Церкви в медиaprостранстве представлены (наиболее заметные примеры) интернет-порталом Православие.ру¹, неофициальным источником московского Сретенского монастыря с настоятелем игуменом Тихоном (Шевкуновым), спаркой официальной газеты и официального журнала Церковный вестник² – Журнал Московской Патриархии¹, ответственный секретарь С. Чапнин, интернет-порталом «Православие и современность»² Саратовской митрополии, возглавляемым митрополитом Лонгином (Корчагиным), порталом Московских духовных школ «Богослов.ру»³, кабельным телеканалом «Со-

¹ URL: <http://pravoslavie.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

² URL: <http://e-vestnik.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

¹ URL: <http://www.jmp.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

² URL: <http://eparhia-saratov.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

³ URL: <http://bogoslov.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

юз»¹ Екатеринбургской митрополии. Некоторое время назад заметную роль играло агентство Интерфакс-религии², дочерний проект Отдела внешних церковных связей.

Среди низовых общецерковных информационных проектов необходимо упомянуть интернет-порталы «Православие и мир»³, «Русская народная линия»⁴, «Нескучный сад»⁵, «Религия и СМИ»⁶, радио и интернет-портал «Радонеж»⁷ Е. Никифорова – ветерана и зачинателя движения церковной журналистики. В Санкт-Петербурге на протяжении более 20 лет идёт выпуск газеты «Православный Санкт-Петербург»⁸, которая ошибочно принимается некоторыми за епархиальное издание, но в действительности является частной газетой и личным подвигом её главного редактора А.Ракова. Журнал «Фома»⁹, , даже с учётом нынешнего официального статуса В.Легойды можно считать одной из инициатив церковной общественности. Также стоит упомянуть работу телеканала «Спас» и сайта Татьянинского прихода при МГУ «Татьянин день»¹⁰.

«Частно-общественный сектор» превалирует, совокупно составляя примерно две трети¹¹ информационного ресурса церковных медиа. В книгоиздательстве данный перевес ещё более яркий – 70-80 % тиражей книг и другой полиграфии церковно-православного содержания за последние 20 лет и более, по собственной оценке автора, выпущено в порядке низовой инициативы. Цензура, особенно по отношению к интернет-информации, затруднена. Всё это сближает обстановку в церковных медиа с либерализованным порядком оборота информации в светском обществе, и, на первый взгляд, должно способствовать переносу на церковное поле аналогичных механизмов информационного сообщества и медиакратии.

Ряд факторов предопределяет, однако, отличие церковных СМИ от светских. Устройство и жизнь Церкви не похожи на модель общества на принципах плюрализма и демократии. Церковь сохраняет единство дискурса, в ней, несмотря на отдельные противоречия, действует общая консолидированная, универсалистская установка. Пространство партийности, публичной политики в Церкви сокращено. Церковная жизнь в целом обходится без разделений и борьбы в управлении, по причине чего и церковные СМИ остаются свободны от лоббирования и позиционных войн, характерных, в частности, для череды общественно-политических выборных кампаний. Меньше значения придаётся собственным интересам медиа как действующих в парадигме христианского просветительства и руководствующихся представлениями о служении Божиего слова, общем деле и единых задачах для Церкви. Церковные медиа меньше подвержены коррупции и двойному стандарту этики. Объективность, свободный характер, заявляемые светскими СМИ в качестве принципов деятельности, на деле имеют итогом скрытые цензуры и индоктринацию. Индоктринация в Церкви – процесс, заявляемый прямо и открыто и означающий ознакомление с основами вероучения.

¹ URL: <http://tv-soyuz.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

² URL: <http://interfax-religion.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

³ URL: <http://www.pravmir.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁴ URL: <http://ruskline.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁵ URL: <http://nsad.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁶ URL: <http://religare.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁷ URL: <http://radonezh.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁸ URL: <http://pravpiter.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁹ URL: <http://foma.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

¹⁰ URL: <http://taday.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

¹¹ Согласно счётчикам посещаемости и цитирования Rambler.ru и Mail.ru.

В христианском понимании профессиональная деятельность есть долг, самоотдача, самоумаление перед Истиной Христовой, а журналист и редактор обязаны точней передавать аудитории разумное, доброе, вечное из опыта Церкви. Внутренние дисциплина, самоцензура, осторожность и бережность в обращении с духовным словом, опасение навредить – качества, составляющие цеховой кодекс. Работая над радиопередачей, выпуском газеты, телесюжетом, православный верующий не делает чего-то своего, но сознаёт себя со-работником, исполнителем общей миссии Церкви. Таковы основания общецерковного этоса, который иногда ставят под сомнение и отождествляют то с субкультурой и корпоративностью, то с проявлениями некоей наивности и идеализма. Присутствие и действие его, однако же, несомненны. И по сей день церковные СМИ не потеряли высокого настроения и целостности; редакции продолжают считать своей главной целью православное свидетельство и аттестуют себя стоящими на общецерковной, а не на частной или групповой позиции. Тонкая и совсем не организационная грань отделяет их от квазичерковных проектов: «Портал-Кредо.ру»¹, «Третий Рим»², «Радио София»³, от светских изданий с блоками, посвящёнными Церкви: «НГ-Религии»⁴, «Русский репортёр»⁵, «Русская жизнь» (проект закрыт), «Большой город» (проект закрыт), «Завтра»⁶. Несколько авторских пассажей в материале бывает достаточно, чтобы отличить церковный дискурс от дискурса стороннего наблюдателя.

Особенностью церковной информации является её нарративный характер. В то время как в светском обществе информация воспринимается в факультативном, мало обязывающем ключе, православный по-прежнему готов искать в «информационном контенте» назидательную ценность, ответ на вопрос, как жить. СМИ оказываются как бы маяками и путеводителями; на них в значительной степени проецируется учительско-руководственная роль Церкви, традиционный авторитет. Можно говорить о феномене «медийного окормления».

Развитие церковных медиа в постсоветский период двигалось стихийно, решения принимались по наитию. Первое десятилетие прошло в напряжённой работе, чрезвычайно востребованной. Могут быть разные мнения о качестве данной работы, но объём сделанного очень значителен: зародились и прошли становление главные формы медийного представительства, сфера церковной информации в целом смогла сохранить единство, упорядоченность, соответствию духу и образу Православия. При отсутствии внешнего регулирования и координации, слабости профессиональных навыков православные медиа продемонстрировали значительную работоспособность и самоорганизацию. На сегодняшний день расширение деятельности церковных СМИ сдерживается факторами скорей общеполитического и финансового, чем внутрицерковного свойства.

С течением времени философия православных медиа меняется. Повестка смещается к рассмотрению многочисленных казусов, которыми сопровождается жизнь христианина в мире. Церковь оказывается охвачена «революцией личного». В дискурсе искренности, доступности необходимым считается выражать, прежде всего, личную позицию, отстаивать правоту собственных взглядов. Новая установка рассматривает

¹ URL: <http://portal-credo.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

² URL: <http://3rm.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

³ URL: <http://radiosofia.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁴ URL: http://www.ng.ru/ng_religii/ (дата обращения: 19.07.2013).

⁵ URL: <http://rusrep.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

⁶ URL: <http://zavtra.ru/> (дата обращения: 19.07.2013).

«мою газету» или «мой сайт» личным достижением и личной возможностью сказать те или иные вещи *urbi et orbi*, наиболее громко.

Медиа – идеальная площадка для самореализации, и в короткие сроки церковные СМИ являют торжество казуальности, раскрасившись палитрой разноречивых, конкурирующих мнений. При консерватизме управления Русской Православной Церкви аналогичные общественным тенденции к модернизации церковной жизни и церковной демократии направляются в русло медийной и сетевой полемики. Открывается период активной деконструкции церковного образа. Православная доктрина, наставления, историография, принципы устройства церковной жизни интересуют не в своём основном содержании и целостности, но в отдельных проблемных сторонах и противоречиях.

Полемика, борьба, состязательность, критика ускоряют переход к ситуации так называемого информационного общества. От лица СМИ непрерывно генерируется вал «контента», и потребление его становится обычной практикой для растущего числа верующих. Образ нормативного православного – самоуглублённого христианина, проводящего жизнь в молитве и труде и интересующегося, в основном, богословием и аскетикой, сменяются на передового, хорошо осведомлённого и мыслящего адекватно тому, что пишется и обсуждается в сетях. Возникает знакомый нам по светским СМИ феномен обратной зависимости, когда жизнь и внутреннее самоощущение христианина следует за логикой развития ситуации в зеркале медиа. Так возникает почва для возрастания медиакратических, манипулятивных тенденций.

На первом этапе это попросту стремление к большей влиятельности. Подобно тому, как на светском рынке полемическая конкуренция побуждает рассматривать всякое СМИ – газету, радио или интернет-сайт – в качестве организационного задела (ресурса) и инструмента для продвижения определённой точки зрения, церковные СМИ также постепенно вынуждены определяться, чьим ресурсом они являются и чьим не являются. Между ними обозначаются линии разделения групповых интересов. Первоначально это ситуативные и символические, а затем всё более углубляющиеся демаркационные линии, альянсы и мезальянсы. При внешней свободе и неангажированности вводится внутреннее модерирование, обеспечивающее негласно преимущество избранного редакцией направления.

Новшества в управлении СМИ – тренды на независимость, объективность и также на собственное брендингирование и продвижение. Исходя из слабой регуляции сферы церковной информации, сторонних источников финансирования, редакциями берётся курс на реализацию, по существу, типовой модели светского «независимого СМИ» – автономного СМИ, отъединённого от официоза, отрицательно относящегося к унификации информации, освещающего исключительно редакционную позицию. Таким образом, разделение некогда единой сферы становится свершившимся фактом. Общецерковный «информационный франчайзинг» распадается в ряд акционерных обществ и индивидуальных предпринимателей.

Оборотной стороной выделения «независимых СМИ» становится восстание лоялизма, нарочитого и подчёркнутого, не готового признавать ошибки и ставящего целью оправдывать действия церковного управления даже при неудобно складывающихся обстоятельствах. В логике информационных войн огневые средства лоялистов готовы в любой момент выдвигаться на «критикоопасные» направления, чтобы встречным шквальным огнём подавлять батареи противника. Подобное усердствование часто выглядит натянуто. Рыцари Патриархии становятся притчей во языцех, примерами антипропаганды и псевдопиара. Справедливости ради, заявления офици-

альных церковных лиц не всегда делаются с должной мерой ответственности. Это отрицательным образом влияет на состояние общецерковного этоса. Видя уклонения от традиционного пастырского образа, паства встаёт перед необходимостью самоопределяться.

Светские принципы плюрализма и свободы слова, тем не менее, не получают полной рецепции на церковном поле. Как паллиатив, редакциями выдвигается принцип полифонии или «максимально широкого отображения разных позиций». Согласно этому принципу, разные акценты при общем церковном характере освещения всё-таки допускаются. Читатель получает более объёмное представление о событии или вопросе от рассмотрения мнений двух и более комментаторов. Чем шире и весомей выборка опрашиваемых, тем более приближенной к истине можно считать информационную картину. На практике читатель вынужден иметь дело с мозаикой; перекрёстный допрос влечёт за собой ряд отрицательных следствий, иллюстрируя относительность позиций и необязательность общих правил. Истина в христианском понимании связана с благом, она имеет мало общего с дотошным выяснением внешних деталей и обстоятельств. Кроме того, объективность нельзя получить, суммировав субъективности. В ряде примеров публикации скандального и фронтёрского содержания заняли место на страницах православных СМИ под предлогом того, что в дополнение к ним следовали контрастные оценки.

Условная «полифония» для христианина с большой вероятностью представляет шаг назад – к постоянному любопытствованию и собиранию своего «я» из многочисленных отражений в зеркалах частных позиций и мнений. Церковь в истории уже преодолевала тупик мировоззренческой раздробленности. Античная эпоха отличалась наличием большого числа философских позиций и мнений, но это её несколько не укрепляло, а дробило и обессиливало. Отличительной особенностью христианства становится радикальное упрощение мировоззрения, критика эмпирического разума, введение более простых, нерелексивных понятий о выборе, свободе воли, благочестии и нравственности. Тем более, некоторым вещам среди христиан, по словам апостола Павла, не должно даже именоваться по причине их чрезвычайной токсичности, маркости. Об этом говорят: «ложка дёгтя портит бочку мёда» и «от греха – подальше». Редакционная политика некоторых СМИ являет, к сожалению, отрицание этого правила. Порции дёгтя отравляют общее положительное содержание. Достаточно упомянуть, что оправдание в церковных СМИ получали такие крайние явления, как эвтаназия¹, гомосексуализм, разводы супругов², нарушение священнических и монашеских обетов. Ряд публикаций проникнут неверием в Церковь, в действие Промысла Божия и написан авторами, очевидно, в тяжёлых душевных состояниях. Авторам и редакциям нужно помнить, что они дадут строгий ответ перед Богом за примеры сеяния соблазна.

Нравственно неоднозначны попытки применить к православным медиа рейтинговые механизмы и принципы. Рейтинги с худшей стороны зарекомендовали себя в практике национальных СМИ, явившись фактором их системной деградации. Апеллируя к массовости как к показателю ценности и значения, рейтингование автоматически действует на понижение. Цели привлечения внимания, завоевания популярности побужда-

¹ Коскелло А. Смерть по собственному желанию // Вода живая. Санкт-Петербургский церковный вестник. 2006. №6. С.14-15. URL: <http://old.aquaviva.tmweb.ru/archive/2007/6/126.html> (дата обращения: 19.07.2013).

² Гальперина А. О православных манипуляциях, или о манипуляции православием // Православие и мир. URL: <http://www.pravmir.ru/o-pravoslavnyx-manipulyaciyax-ili-o-manipulyacii-pravoslaviem/> (дата обращения: 19.07.2013).

ют редакции намеренно огрублять контент, следовать за так называемыми актуальными, в действительности же, возбуждающими наиболее острые эмоции темами, постоянно повышать накал, провоцировать. В ответ аудитория привыкает довольствоваться примитивной подачей, что ещё более подхлестывает журналистов и ведущих в их стремлении произвести внешний эффект. Образ дурной бесконечности...

Рейтингованию в светских СМИ придаётся значение, поскольку от него зависит величина поступлений от рекламы. В деятельности православных СМИ коммерциализация проявлена слабо, рекламное предложение ограничено. Рейтинги играют роль слепого заимствования, это фетиши, предназначение которых – косвенным образом удостоверять правоту идей данного издания. От состязающихся полемических мнений сфера церковной информации мало-помалу перетекает к состязанию брендов, пиару собственного предложения и марки. «Раскрутка» своего СМИ и понижение акций оппонентов начинает представляться в некотором роде самоценной задачей.

Стремление видеть свой проект развивающимся, востребованным, наращивать аудиторию, в принципе, неплохо. Не стоит забывать, однако, что духовное легко профанируется. Христианин-журналист и христианин-редактор более вопрошают и вслушиваются, нежели утверждают и настаивают на своём. Опыт христианства учитывает проблематичность использования механизмов массовости. Что же касается опыта светских масс-медиа, на который часто ссылаются как на эталон и ориентир, таковой противоречив и неоднозначен. Индустрия СМИ, даром, что являет определённую эффективность в контроле масс, богата и уважаема, несёт на себе критическую ответственность за деградацию общественной культуры, разобщение, унижение человеческого достоинства и агрессию. Линейное калькирование принципов работы светских медиа в сферу церковной информации, несомненно, означало бы нанесение огромного ущерба Церкви.

Медиакратия перерождает СМИ. От обеспечения собственного влияния она постепенно переходит к задачам формирования церковно-общественного мнения. Редакции крупных СМИ получают характер неофициальных клубов, штабов соответствующих групп. В православных медиа развёртывается хитроумная шахматная партия, штабы и клубы оспаривают, воюют, делают дальние ставки. Политика некоторых редакций претендует на исключительность – выражение как бы универсального и единственно правильного жизненного подхода, объяснения действительности, определение стиля мышления. Иными словами, одной из функций, которую СМИ принимают на себя, является идеократическая.

Учитывая зависимость церковного сообщества от внешне-общественной конъюнктуры, ожидаемо и закономерно, что большинство «православных идеологий» окрашиваются в политизированные тона. Границы их пролегают там, где начинаются и оканчиваются секулярные общественно-политические течения: либеральное, правоконсервативное, имперское, левое, националистическое – некоторые из которых комбинируются, подчас причудливо и неожиданно. Принятие любого из «политических православий», также как обывательского эмпиризма, гламура, означает для Церкви почти бесконтрольную инфильтрацию концепций, содержащих в себе философские посылки деизма и агностицизма, ослабление иммунитета к мирскому, встраивание в сторонние схемы, секуляризацию, социализацию, прагматизацию, конформизм и, вследствие этого, неспособность благовествовать жизнь вечную и Царство не от мира сего.

Чтобы яснее представить возможности медиакратии, заметим, что техническая база, степень овладения образностью и психологией позволяет с достаточной степе-

нюю достоверности изобразить любую «актуальную» версию Православия: от белоленточного до сталинистского. Всё, что сегодня для этого требуется – рупор в виде рейтингового СМИ и коллектив в два десятка сотрудников и авторов, часть из которых будут священнослужители. Простор для выражения частных амбиций, спекулятивных фантазий и экспериментов... Глядя правде в глаза, церковное сообщество на протяжении уже длительного времени стоит под информационным прессингом нескольких политизированных центров, мечется и разрывается в поле их возрастающей гравитации. Положение, которое трудно назвать приемлемым и нормальным.

Попытку завоевания дискурса приёмами и средствами медиакратии можно было наблюдать, в частности, в период думской и президентской выборных кампаний декабря 2011 – марта 2012 гг. Силами нескольких столичных священнослужителей и публицистов на площадке православного интернет-ресурса создавалась «накачка» правозащитного, антикоррупционного, либерального «богословия освобождения», аналоги которому трудно подобрать (разве что в деятельности революционного антимонархического духовенства перед 1917-м¹ или «оранжевом» священстве на украинском Майдане в 2004-м)². На волне эйфории политических перемен, оседлав восходящий социал-реформаторский тренд, неформальные лидеры и идеологи либерального поворота получали бы преимущества. В Церкви открывалась широкая реформаторская перспектива – требований покаяния и отстранения лиц из управления, смены повестки на демократическую. Всплеск оппозиционных настроений оказался кратковременным, однако зависимость исповедания от внешней конъюнктуры, идеологий и манипуляций от медиа сохраняется.

Преодоление этой зависимости – непростая задача. Решение лежит в плоскости изменения информационной стратегии и, прежде всего, деполитизации. До тех пор, пока православные дискутируют внешнее, они будут примыкать к более сильным экономико-политическим парадигмам, разделяться и конфликтовать. Вместо этого важно выделить и поставить во главу то постоянное, субстанциональное в Церкви, что не зависит от перемен периодов и общественных формаций. Перед Русской Православной Церковью также стоит множество не теоретических задач укрепления и строительства: от увеличения числа священнических поставлений и созидания монастырской жизни до помощи отдалённым приходам, православным родителям, пожилым людям, устройства сирот в приёмные семьи, работы в системе церковного образования, разъяснения основ православного вероучения. Данные задачи могут и должны решаться при освещении и поддержке церковных СМИ.

Родионов А. А.

(Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова.)

СОЦИАЛЬНАЯ СТАБИЛЬНОСТЬ РОССИИ КАК РЕЗУЛЬТАТ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Аннотация: О проблемах социальной стабильности в России люди задумывались в течение многих веков. Со времен Владимира Мономаха, который говорил о важности нрав-

¹ См., например, Рогозный П.Г. Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб, 2009.

² См., например, Друзь И. Троцкизм как явление истории // Русская народная линия. URL: http://ruskline.ru/analitika/2009/01/31/trockizm_kak_yavlenie_istorii (дата обращения: 19.07.2013).

ственного поведения людей, наделенных властью, до наших дней, вопрос социальной стабильности не теряет своей актуальности. В наше время россияне, по-прежнему, ждут стабильности и говорят о ней.

О влиянии религиозного фактора на социальную стабильность, в России говорили еще в XII веке. Со временем значение этого фактора возрастало все больше. Сегодня мы живем в стране, объединившей в себе народы, исповедующие различные религии и являющиеся представителями различных конфессий.

В последнее время роль религиозного фактора приобретает все большую значимость. Религиозность, как внутренний фактор, невозможна без своего внешнего проявления, которое, в свою очередь, выражается и в позиции человека по отношению к представителям других религий и конфессий. В данной ситуации религиозные учения могут стать как фактором, способствующим социальной стабильности страны, так и фактором, разрушающим эту стабильность.

Сложившаяся в России ситуация религиозной свободы, которой так долго добивались все представленные религиозные организации, образовала чрезвычайно насыщенное и разнородное конфессиональное пространство, о котором шла речь выше. Эта религиозная свобода ставит каждого россиянина, имеющего религиозные потребности, особенно из числа впервые обращающихся к вере, в ситуацию непростого выбора, а религиозные организации – в ситуацию жесткой конкуренции за привлечение этих людей к себе.

Многоконфессиональным отношениям в России в новых условиях необходим новый импульс, при котором каждый народ, каждая культура, религия, должны иметь возможность проявить свою самобытность, свой потенциал в гармоничном единстве со всем российским обществом.

Современная обстановка в стране требует от лидеров всех конфессий совместной работы по просвещению российского общества, от мнимых угроз и недоверия друг к другу. Эффективность межрелигиозного диалога во многом зависит от взвешенного деликатного тона устных и печатных выступлений религиозных деятелей (так же, как публицистов и политиков), от степени и формы сотрудничества или соперничества самих религиозных деятелей различных конфессий, от понимания важности многостороннего сотрудничества сообществ с различными религиозными идентичностями, культурными кодами, которое достигается реальным и массовым, а не верхушечным, лишь широко декларируемым, диалогом.

Круглые столы, конференции, диспуты, совместные благотворительные акции должны послужить хорошим примером доброго отношения друг к другу для всех людей, независимо от религии и конфессии. Только в такой ситуации возможно поддержание социальной стабильности современного российского общества.

Ключевые слова: социальная стабильность, религия, религиозность, конфессии, межконфессиональная коммуникация, Россия, свобода вероисповедания.

Rodionov A.A.

(Moscow, MSU by Lomonosov)

SOCIAL PEACE OF RUSSIA AS A RESULT OF INTERFAITH COMMUNICATION

Abstract: The problem of social stability in Russia was actual during the centuries. Since Vladimir Monomakh's regiment this problem has been very important. Today the Russians are still waiting stability and talking about it.

The topic of the religious factor in social stability in Russia was actual in the XII century. The value of this problem is increased more and more. Today we live in the country, combining the peoples of different religions.

The role of the religious factor is becoming increasingly important. Religiosity as an internal factor is not possible without its external manifestation, which, in turn, is expressed in the position

of man in relation to other religions and faiths. In this situation, the religious teachings can be a contributing factor to the social stability of the country, and a factor that destroys this stability.

In recent decades, the number of faiths and denominations has increased substantially, and this upward trend in the confessional diversity is maintained. In turn, this led to a significant change in religious structure of the population of most of the Russian Federation and, as a result, the deployment there of non-traditional areas such as confessions and religions.

The current situation in Russia created a large confessional space, which was discussed above. This religious freedom puts every Russian has religious needs, especially among the first to turn to the faith, in a situation of difficult choices, and religious organizations - a situation tough competition to attract these people to themselves.

Multi-confessional relations in Russia in the new environment requires a new impetus, in which every people, every culture, religion, should have the opportunity to prove their identity, their potential in a harmonious unity with the whole of Russian society.

Modern situation in the country requires the leaders of all faiths to work together to educate the Russian society of imaginary threats and distrust each other. The effectiveness of inter-religious dialogue is largely dependent on the weighted delicate tones oral and written statements of religious leaders (as well as journalists and politicians), the degree and forms of cooperation or competition as religious leaders of various denominations, from the understanding of the importance of multilateral cooperation of communities with different religious identities, cultural codes, which is achieved real and massive, but not apical, a widely declared, dialogue.

Conferences and discussions create a good example of good relationship to each other for all people, regardless of religion or denomination. Only in such a situation can be maintained social stability of the modern Russian society.

Keywords: Social stability, religion, religiosity, religious denomination, Interfaith communication, the Russian Federation, religious freedom.

О проблемах социальной стабильности в России люди задумывались в течение многих веков. Со времен Владимира Мономаха, который говорил о важности нравственного поведения людей, наделенных властью¹, до наших дней вопрос социальной стабильности не теряет своей актуальности. В наше время россияне, по-прежнему, ждут стабильности и говорят о ней.

О социальной стабильности задумывались и высказывались представители разных сфер деятельности: политические деятели, философы, психологи, социологи, политологи. Среди специалистов XX и XXI веков мы можем назвать: М. Г. Анохина, А. Г. Асмолова, А. В. Барышеву, Н. А. Волгина, Г.Г. Дилигенского, Т.И. Заславскую, А. А. Леонтьева, Б.Ф. Ломова, Г. В. Осипова, А.С. Панарина, Е.М. Примакова, В.Д. Роика, А.В. Юревича, В.А. Ядова и др.

Термин «стабильность» (лат. *stabilis* - устойчивый, постоянный) пришел в социологию из технических наук, где он имеет четкие и различные определения в зависимости от сферы, в которой он применяется. В социологии понятие стабильности также имеет свой конкретный смысл. Социальная стабильность – это такая устойчивость социальных структур, процессов и отношений, которая при всех изменениях сохраняет их качественную определенность и целостность как таковых¹. Некоторые исследователи определяют социальную стабильность, как состояние общества, характеризующееся наличием необходимых условий и факторов, обеспечивающих сохранение обществом своей идентичности, гражданского мира и согласия на основе достижения баланса интересов различных социальных субъектов и политических сил,

¹Поучение Владимира Мономаха / Пер. с древнерус. // Литература Древней Руси: Хрестоматия / Сост. Л. А. Дмитриев. М.: Высшая школа, 1990. С. 112–121.

¹ Социология. Основы общей теории. Отв. ред. Осипов Г.В., Москвичев Л.Н. – М.: Норма, 2003.

своевременного легитимного разрешения возникающих проблем и противоречий в социальной и политической сфере с помощью предусмотренных законом механизмов и средств¹.

Стабильное общество – это общество, развивающееся и в то же время, сохраняющее свою устойчивость, общество, в котором налажен процесс и механизм изменений, сохраняющий его стабильность, исключая такую борьбу социальных сил, которая ведет к расшатыванию самих устоев общества².

По мнению специалистов, социальная стабильность должна осуществляться на трех уровнях: внутри социальных систем, в процессе взаимодействия систем между собой и на уровне всего общества, стабильность которого складывается из стабильности на предыдущих уровнях. Часто социальная стабильность ассоциируется с неизменностью социальных систем и структур. Придерживающиеся такого мнения люди считают, что любые изменения ведут только к ухудшению. Но стоит заметить, что отсутствие социальных изменений скорее можно назвать застоєм, нежели стабильностью. Состояние отсутствия перемен неминуемо приводит к нарастанию конфликтности и, в итоге, к нестабильности. Таким образом, социальная стабильность общества достигается не за счет отсутствия перемен, но за счет их умелого осуществления.

Интересы общества как субъекта стабильности в социальном пространстве включают в себя упрочение демократии, достижение и поддержание общественного согласия, повышение творческой и созидательной активности населения, реализацию его духовного потенциала³.

На социальную стабильность общественных институтов могут влиять внешние и внутренние факторы: первые влияют на социальные институты извне, вторые отражают состояние внутри самого социального института. Большинство исследователей сходятся во мнении о том, что важнейшую роль в формировании и поддержании социальной стабильности играет государственный аппарат. Правовая база, а также внутренняя и внешняя политика, которую выстраивают государственные деятели, оказывают непосредственное влияние на состояние общества и его институтов. Вместе с тем, важную роль играют и социально-культурные факторы, такие как общественные традиции, уровень образования и религиозные установки населения. В стабильно развивающемся обществе отношения человек–религия, власть–религия – это давно устоявшиеся отношения, подкрепленные на законодательном уровне соответствующими законами, защищающие как права верующих, так и невоцерковленных граждан.

О влиянии религиозного фактора на социальную стабильность, в России говорили еще в XII веке⁴. Со временем значение этого фактора возрастало все больше. Сегодня мы живем в стране, объединившей в себе народы, исповедующие различные религии и являющиеся представителями различных конфессий. В последнее время роль религиозного фактора приобретает все большую значимость. Религиозность, как внутренний фактор, невозможна без своего внешнего проявления, которое, в свою очередь, выражается и в позиции человека по отношению к представителям других религий и конфессий. В данной ситуации религиозные учения могут стать фактором,

¹ Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / Под ред. В. С. Стёпина. – М.: Мысль, 2001.

² Социология. Основы общей теории. Отв. ред. Осипов Г.В., Москвичев Л.Н. М.: Норма, 2003

³ Донцов А., Перельгина Е. Социальная стабильность: от психологии до политики. http://www.modernlib.ru/books/aleksandr_doncov/socialnaya_stabilnost_ot_psihologii_do_politiki/read/

⁴ Абдуллаева Л.А. Социальная стабильность и некоторые проекты её достижения в истории России. Фундаментальные исследования. №12. М.: Академия Естествознания. 2006.

как способствующим социальной стабильности страны, так и разрушающим её. Социальная нестабильность может стать результатом межрелигиозных, межконфессиональных противоречий. На данный момент в России инициатива взаимодействия конфессий осуществляется снизу, на энтузиазме отдельных групп и личностей. Фундаментальная политика сближения конфессий со стороны государства и в самих религиозных организациях отсутствует¹.

Говоря о необходимости построения диалога, между представителями различных конфессий, важно понимать, что в данном контексте диалог понимается как форма контакта на равных с попыткой слушать и слышать собеседника, со стремлением понять его и взаимодействовать с ним. Целью межконфессионального диалога должно быть преодоление конфронтации, формирование толерантных взаимоотношений между конфессиональными общностями, обеспечение мирного сосуществования представителей различных конфессий, а в идеале – организация доброго сотрудничества по различным вопросам, волнующим общество, среди которых один из важнейших – формирование социальной стабильности в современной России².

Долгое совместное проживание в рамках единого государства сформировало у многоконфессионального населения чувства сопричастности к судьбе России через общие представления, предпочтения, ориентации. И во многом будущее России, ее государственная целостность и единство зависят от того, как будут складываться отношения между различными конфессиональными группами и в центре, и в регионах.

В XX веке коренной перелом в развитии российского общества произошел в кон. 80-х – нач. 90-х гг. Именно в это время резко возрос интерес к религии среди россиян. Изменились в общественном сознании оценки исторической и современной роли религии и религиозных организаций, в первую очередь Русской Православной Церкви (далее – РПЦ). Возрос престиж религиозных организаций и индекс доверия к ним в глазах общественного мнения. Эти изменения отношений общества к религии и церкви находили свое выражение в обращении к религии, в принятии веры значительными массами населения. Сегодня мы можем констатировать, что при опросах многие положительно отвечают на вопрос о доверии к церкви (религиозным организациям), высоко оценивают роль религии в духовно-нравственной сфере, в развитии российской государственности и культуры, в процессе консолидации российского общества. Эту категорию населения характеризует растущая толерантность в отношении религии.

В последние десятилетия, число конфессий и деноминаций существенно выросло, и эта тенденция к росту конфессионального разнообразия сохраняется. В свою очередь, это повлекло за собой существенное изменение конфессиональной структуры населения большинства субъектов Российской Федерации и, как следствие, развертывание там деятельности нетрадиционных для этих регионов конфессий и религиозных направлений. Сложившаяся в России ситуация религиозной свободы, которой так долго добивались все представленные религиозные организации, образовала чрезвычайно насыщенное и разнородное конфессиональное пространство, о котором шла речь выше. Эта свобода ставит каждого россиянина, имеющего религиозные потребности, особенно из числа впервые обращающихся к вере, в ситуацию непростого

¹ Сагитов С.Т. Толерантность, этнос и культура мира // К культуре мира – через диалог религий, диалог цивилизаций: Материалы Междунар. науч. конф.: В 2 т. Т. 2. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2000. С. 75-80.

² Нуруллаев А.А. Межрелигиозный диалог и воспитание в духе культуры мира и ненасилия // К культуре мира – через диалог религий, диалог цивилизаций: Материалы Междунар. науч. конф.: В 2 т. Т. 2. – Омск: Изд-во ОмГТУ, 2000. С. 23-27.

выбора, а религиозные организации – в ситуацию жесткой конкуренции за привлечение этих людей к себе.

Между тем надо помнить, что основные векторы религиозно-конфессиональных отношений располагаются между РПЦ и другими религиозными объединениями. Именно РПЦ определяла и определяет характер, диапазон и интенсивность этих отношений. Открытость РПЦ к всестороннему взаимодействию с представителями других конфессий стала бы хорошим началом укрепления и развития межконфессионального диалога на территории России. Следует указать также на необходимость большей активности и самих религиозных организаций в защите своих законных интересов, в разрешении разного рода конфликтных ситуаций с использованием соответствующих правовых механизмов. При этом общественные и религиозные институты должны тесно взаимодействовать, особенно в области просвещения и социальной работы.

Позиция государства в вопросе развития межконфессиональных отношений, подчас имеет ключевое значение. Часто, например, в процессе обсуждения проблем формирования общенациональной идеи, способной объединить все российское общество, говорится, преимущественно, только об одной религии или даже конфессии, и остается без внимания тот факт, что Россия – многонациональная, многорелигиозная и тем более многоконфессиональная страна. В качестве особого аспекта в комплексе нормативно-правовых мер обеспечения конструктивного межконфессионального диалога можно отметить выстраивание оптимальной системы государственно-конфессиональных отношений (далее – ГКО), учитывающей современные реалии поликонфессиональности российского общества, не допуская нарушения прав религиозных меньшинств и любой религиозной дискриминации. ГКО – это общественно значимая сфера внутренней политики и законодательства, от которой во многом зависят и состояние межнациональных отношений, и психологический климат, и общественно-политическая ситуация в стране.

Необходимо отметить, что при всех доктринальных расхождениях религиозных организаций, различиях национально-культурных традиций и даже национально-политических устремлений верующих в России у них существуют фундаментальные предпосылки к взаимопониманию и взаимодействию – это принадлежность к общему Отечеству, единство духовно-нравственных ценностей и сознание ответственности за стабильность в стране. Присущая различным религиям и конфессиям общность основных этических ценностей благоприятствует взаимопониманию их приверженцев, обеспечивает предпосылки к взаимодействию и сотрудничеству в социально-гуманитарной сфере.

Вспомним словам патриарха Кирилла, произнесенные им, когда он был еще митрополитом Смоленским и Калининградским: «Но не будем забывать и о том, что базовые религиозно-этические принципы традиционных для России вероисповеданий неизменно ориентировали своих последователей на взаимодействие с людьми других конфессий и убеждений в духе мира и согласия. Таким образом, в России естественным образом сложилась совершенно определенная система межрелигиозных отношений, ставящая во главу угла добрососедские отношения... Ибо мы можем многому научиться и многие проблемы решить, если сумеем использовать этот замечательный и эффективный потенциал межрелигиозного взаимодействия и сотрудничества, доставшийся нам от предков»¹.

¹ Митрополит Кирилл: «Опыт взаимодействия традиционных религий – великое культурно-цивилизационное достояние многонациональной России». Выступление председателя ОВЦС на первом заседании Объединенной

В свою очередь, представители российского протестантизма в «Основах социальной концепции Российского объединенного союза христиан веры евангельской» отметили следующие направления социальной деятельности: участие в воспитании детей в детских домах и интернатах; опека над немощными людьми; нравственная поддержка заключенных; оказание психологической, духовной и материальной помощи людям, входящим в группы риска (наркоманы, бездомные, беспризорные дети). Приоритет отдан организации различных видов социальных учреждений – детских приютов, реабилитационных центров, бесплатных столовых, воскресных школ, а также учреждений, оказывающих гуманитарную помощь¹. Таким образом, мы видим, что для религиозных организаций существует обширное поле взаимодействия в различных сферах социальной и духовной жизни современного общества.

Интересны слова, сказанные патриархом Кириллом в его вступительной речи на открытии Межрелигиозной конференции «Взаимодействие религиозных общин России в области ВИЧ/СПИДа», 18-19 ноября 2008 г. в Москве. Патриарх Кирилл сказал: «Мне кажется, очень важен сам факт нашей сегодняшней встречи – встречи представителей различных религий и конфессий России.

Во-первых, он свидетельствует о развитии наших исторически добрых отношений, об укреплении взаимопонимания и солидарности, о том, что наше сотрудничество охватывает самые разные области. Я думаю, что, работая в этих областях, мы могли бы совершенствовать наше взаимодействие, несмотря на различия, имеющиеся в наших вероучениях и в нашем отношении к проблемам современности.

Во-вторых, мы должны стремиться быть примером для общества. Верующие разных религий, хотя они и различаются в вероучениях и духовных практиках, способны многое предпринимать вместе – как люди веры, как люди традиции, как люди ответственного нравственного действия. Само наличие наших совместных усилий является важным знаком того, что в России успешно реализуются общественный мир и согласие.

В-третьих, наша встреча ясно свидетельствует, что религиозные общины России, всегда бывшие хранителями нравственных устоев, ценностей и традиций, сегодня – как и прежде – готовы служить обществу, открыты к активному социальному партнерству с государством и различными общественными силами»².

Таким образом, из заявления патриарха мы можем сделать вывод, что РПЦ, как самое крупное конфессиональное объединение открыто к сотрудничеству с представителями различных конфессий в сфере нравственного воспитания и социального партнерства, что, отчасти, и реализуется на деле, например, в реализации различных программ по профилактике ВИЧ/СПИД. Но это далеко не исчерпывающий список возможных сфер сотрудничества. Помимо уже названного, мы можем выделить следующие направления деятельности: миротворческая и благотворительная деятельность, экологическое и этическое воспитание, забота о духовно-нравственном, физическом, психическом и психологическом здоровье людей. Несомненно, что при реализации указанных направлений традиционным конфессиям необходимо более тесное сотрудничество с государственными и конструктивно настроенными политическими, общественными и религиозными институтами.

комиссии по национальной политике и взаимоотношениям государства и религиозных объединений при Совете Федерации - <http://www.mospat.ru/archive/33465.htm>

¹ Основы социальной концепции Российского объединения союза христиан веры евангельской. – М., 2002.

² По материалам сборника «Участие Русской Православной Церкви в борьбе с распространением ВИЧ/СПИДа и работе с людьми, живущими с ВИЧ/СПИДом». – М.: Российский Круглый стол, 2010.

Поднимая вопрос о влиянии основных социальных институтов на межконфессиональную коммуникацию – важнейший фактор формирования социальной стабильности в обществе – обратим наше внимание, во-первых, на СМИ. Если сравнивать современную ситуацию в СМИ с ситуацией, сложившейся в СССР, то мы можем назвать множество положительных факторов, сводящихся к свободе слова и возможности публиковаться в СМИ как для церковных иерархов и представителей различных религий, так и для религиозно и конфессионально ориентированных авторов из числа деятелей культуры, ученых, журналистов и др. Сложившаяся ситуация во многом способствует развитию межконфессиональной коммуникации, открытому обсуждению представителями разных конфессий, различных социальных, нравственных и духовных проблем.

Но вместе с тем, современные СМИ сеют конфликты и способствуют развитию нетерпимости среди представителей различных религий и конфессий. Иногда террористическим актам или иным действиям и событиям, носящим скорее политический характер, придается чрезмерная религиозная окраска, приводящая к стереотипизации и развешиванию ярлыков наподобие «все мусульмане – террористы». Таким образом, неграмотное поведение СМИ может способствовать возникновению социальной нестабильности в обществе. Современным СМИ необходимо очень внимательно относиться к сообщениям, носящим религиозный характер, и не допускать неграмотного и тем более противоправного освещения вопросов касающихся межконфессиональных конфликтов или межконфессионального взаимодействия.

Важную роль в развитии межконфессиональной коммуникации играют и религиозные СМИ, которые объединяют печатную периодику, радиостанции, а также отдельные телеканалы и телепередачи. Особое место в этой системе занимают религиозные интернет-ресурсы. Религиозные организации широко используют Интернет и онлайн-технологии в информационно-коммуникационной деятельности, направленной на: информирование общества о своей деятельности; создание и поддержание единого информационного пространства в религиозных общинах; популяризацию своего учения в разных слоях современного российского общества. Но межрелигиозный диалог в Интернете представлен незначительно, члены каждой религиозной организации формируют собственный, чаще всего автономный сегмент Рунета, не связанный с ресурсами других религий и конфессий. Межрелигиозные и межконфессиональные дискуссии в интернете отличаются гораздо меньшей толерантностью, чем состояние межрелигиозного и межконфессионального диалога на официальном уровне. Нередки случаи ожесточенной полемики и оскорблений как в адрес представителей другой религии, так и в адрес пользователей, не разделяющих религиозные ценности¹.

Во-вторых, существенным звеном трансляции социальной этики в современное общество и важным элементом поддержания социальной стабильности является семья: именно в ней закладываются все основы мировоззрения индивида. Семья – тот социальный институт, который в первую очередь может воспитывать толерантное отношение индивида к представителям других конфессий, воспитывать в нем открытость и готовность взаимодействовать на межконфессиональном уровне, а это те качества, которые обязательно должны быть присущи членам стабильного общества.

¹ Лученко К.В. Религиозный сегмент Рунета. Основные характеристики // Журналистика в 2004 году. СМИ в многополярном мире. Сборник материалов научно-практической конференции. Часть I. – М.: Факультет журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 2005. С. 201-203.

Межконфессиональным отношениям в России в новых условиях необходим новый импульс, при котором каждый народ, каждая культура, религия, должны иметь возможность проявить свою самобытность, свой потенциал в гармоничном единстве со всем российским обществом. Современная обстановка в стране требует от лидеров всех конфессий совместной работы по просвещению российского общества, избавлению от мнимых угроз и недоверия друг к другу. Эффективность межрелигиозного диалога во многом зависит от взвешенного, деликатного тона устных и печатных выступлений религиозных деятелей, публицистов, политиков, от степени и формы сотрудничества или соперничества самих религиозных деятелей различных конфессий, от понимания важности многостороннего сотрудничества сообществ с различными религиозными идентичностями, культурными кодами, которое достигается реальным и массовым, а не верхушечным, лишь широко декларируемым диалогом.

Круглые столы, конференции, диспуты, совместные благотворительные акции должны послужить хорошим примером доброго отношения друг к другу для всех людей, независимо от религии и конфессии. Только в такой ситуации возможно поддержание социальной стабильности современного российского общества.

*Сухоруков В.В.
(Белгород, НИУ БелГУ)*

ОРГАНЫ МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ: СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ И ПОТЕНЦИАЛ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Аннотация: В работе проводится аналогия между религиозными объединениями, с одной стороны, и муниципальными образованиями, с другой стороны. У них присутствует не менее половины общих атрибутов. На основе российского законодательства о городском округе намечены возможные направления муниципально-религиозного сотрудничества.

Ключевые слова: муниципалитет, религия, характеристики, деятельность.

*Sukhorukov V.V.
(Belgorod, BSU)*

LOCAL GOVERNMENTS AND RELIGIOUS ASSOCIATIONS

Abstract: Local governments and religious association are described as analogical objects because they have at least a half of same attributes. Using Russian law, author offers some directions for cooperation.

Keywords: municipality, religion, characteristics, activity.

Из трех уровней власти: федерального, субъекта федерации и муниципального, – наиболее близким к населению является последний. Именно муниципальная власть решает большую часть проблем, возникающих в жизни человека [3, с. 5]. Власти более высоких уровней решают проблемы более фундаментальные. Наиболее общие, смысложизненные проблемы верующих решаются религиозными объединениями и, как следствие, они должны иметь черты скорее государственных (и даже надгосударственных международных) организаций, нежели местных. Однако если взглянуть на примерный список признаков местного сообщества, то можно увидеть, что дело об-

стоит совсем наоборот: конфессиональное сообщество является аналогом муниципального как минимум наполовину.

Большинство ученых признает наличие четырех основных признаков местного сообщества: *во-первых*, население / общность людей (историческая, культурная, соседская и т.д.); *во-вторых*, место (территория), пространство в пределах определенных границ (географических, административных, экономических, информационных и т.д.); *в-третьих*, социальное взаимодействие (общие правила и нормы поведения, общее правительство, общественные услуги и т.д.); *в-четвертых*, чувство сообщества (общность ценностей, чувство принадлежности, чувство сопричастности к событиям в обществе, чувство ответственности перед сообществом и т.д.) [3, с. 19].

В конфессиональных сообществах явно видны третий и четвертый признаки муниципального. Люди, принадлежащие к одной религиозной общности, имеют единые правила и нормы поведения, задаваемые, прежде всего, религиозной доктриной. А религиозное объединение (точнее, служители культа) является общим правительством. Также оказываются разнообразные услуги (в зависимости от конкретной религии, например, крещение, венчание, отпевание и т.п.). У последователей одной религии наличествуют общие ценности, задаваемые опять же религиозной доктриной. Чувства принадлежности, сопричастности и ответственности также присутствуют, особенно у членов так называемых сект [2, с. 127].

Что же касается первого и второго признака муниципального сообщества, то частично их можно наблюдать и у конфессионального: в известной мере общность культурная (поскольку религия является как минимум частью культуры [4, с. 64]), а также ограниченное (в большей или меньшей степени) информационное пространство. Итак, во многом конфессиональное сообщество является подобием муниципального. Значит, несмотря на все различия их природы (культурные, юридические и т.д.), они являются совместимыми во взаимодействии и можно интегрировать их усилия, направленные на решение проблем человека.

Поскольку религиозные объединения, являясь субъектом права, в меньшей степени ограничены, чем муниципальные образования, то имеет смысл рассматривать возможные направления взаимодействия, исходя из четко установленных законом вопросов местного значения [6]. В противном случае муниципальное образование нарушит закон. В качестве муниципального образования будет рассмотрен городской округ, поскольку перечень его вопросов местного значения является наиболее общим.

В области владения, распоряжения и пользования муниципальным имуществом возможно предоставление этого имущества изъявившим желание сотрудничать религиозным объединениям на платной основе. Это ставит религиозное объединение в положение коммерческой организации. Но, во-первых, муниципалитет не призван заниматься благотворительностью, он должен работать эффективно, а во-вторых, грань между коммерческими и некоммерческими организациями весьма условна [1, с. 15]. Главное – соблюсти принцип равенства религиозных объединений перед законом [5]. В области обеспечения малоимущих граждан, нуждающихся в улучшении жилищных условий, сотрудничество возможно путем предоставления религиозными объединениями своего жилья для малоимущих. В данном случае роль органов местного самоуправления заключается в предоставлении информации религиозным объединениям о нуждающихся, роль посредника. Разумеется, данная роль не снимает с муниципалитета обязательств обеспечивать жильем нуждающихся.

В области предупреждения и ликвидации последствий чрезвычайных ситуаций, мобилизационной подготовки, аварийно-спасательных формирований возможно образовательное сотрудничество. В религиозных объединениях, изъявивших желание,

должны быть специалисты по чрезвычайным ситуациям, а органы местного самоуправления могут организовать семинары по повышению квалификации данных специалистов. В области охраны общественного порядка муниципальной милицией возможно вступление членов религиозного объединения в данную милицию с целью охраны порядка на территории своего религиозного объединения. Однако данный вопрос должен быть решен с учетом последующего урегулирования вопроса о муниципальной милиции специальным федеральным законом.

В области обеспечения мер пожарной безопасности возможно образовательное и методическое сотрудничество путем совместной выработки наглядных пособий для членов заинтересованных религиозных объединений по недопущению пожаров. В области охраны окружающей среды возможно экономическое сотрудничество путем зачета стоимости природоохранных мероприятий, которые выполнены религиозным объединением на предоставленных муниципалитетом объектах сверх установленных законодательством норм, в стоимость арендной платы.

В области образования по основным программам возможно участие школьных учителей в преподавании в образовательных учреждениях, функционирующих при религиозных объединениях, на платной основе за счет средств религиозного объединения. Оплата за счет средств муниципального образования будет означать нарушение прав граждан, не принадлежащих к данному религиозному объединению, поскольку заработная плата учителей формируется в том числе из их средств путем налоговых отчислений. Бесплатная же работа учителей в указанных образовательных учреждениях невозможна в силу права каждого работника на своевременную и справедливую заработную плату [7].

В области обеспечения населения услугами общественного питания возможно предоставление льгот по арендной плате религиозным объединениям, столовые которых находятся в муниципальных зданиях. В области библиотечного обслуживания населения возможно принятие в муниципальные библиотеки от религиозных организаций книг, газет, журналов, иной печатной продукции, а также создание единого каталога, включающего сведения о единицах хранения как муниципальных библиотек, так и библиотек религиозных объединений. Возможен также обмен опытом между сотрудниками данных библиотек.

В области развития физической культуры и массового спорта возможна совместная просветительская деятельность религиозного объединения и органов местного самоуправления по вопросу полезности данных занятий. В области опеки и попечительства возможно составление и передача религиозным объединением в соответствующий орган местного самоуправления списков членов данного объединения, удовлетворяющих требованиям законодательства, для расширения выбора опекунов и попечителей.

В области организации ритуальных услуг и содержания мест захоронения возможно заключение соглашений между муниципалитетом и религиозным объединением на отправление культовых действий в случае, если на то была воля покойного или его законных представителей. В области благоустройства и озеленения территории возможен зачет стоимости проведенных работ религиозным объединением в стоимость арендной платы, если данные работы проводились на муниципальных земельных участках, переданных религиозному объединению на праве аренды.

Литература

1. Вербицкая Ю.О. О делении организаций на коммерческие и некоммерческие / Корпорации и учреждения: сборник статей (отв. ред. М.А. Рожкова). – М.: Статут, 2007.

2. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Нижний Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2002.
3. Муниципальное управление: Учеб. пособие для вузов / А.Г. Гладышев, В.Н. Иванов, Е.С. Савченко и др. – М.: Муниципальный мир, 2002.
4. Туркин Л.П. Введение в социальную философию: Авторский курс лекций в 3 ч. Ч.3: На пути к духовности. – Екатеринбург: УрАГС, 1996.
5. Конституция Российской Федерации от 12.12.1993. / Справочная правовая система «КонсультантПлюс».
6. Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации: федеральный закон от 6.10.2003 № 131-ФЗ. / Справочная правовая система «КонсультантПлюс».
7. Трудовой кодекс Российской Федерации от 30.12.2001 № 197-ФЗ. / Справочная правовая система «КонсультантПлюс».

Тимофеев В.К.
(Белгород, НИУ «БелГУ»)

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ И ПРАВОВЫЕ РЕГУЛЯТИВЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В ОРГАНАХ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И МЕСТНОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Вопрос применения правовых и этноконфессиональных регулятивов можно рассматривать как вопрос социальных инноваций, который распространяется на взаимодействие органов государственной власти и местного самоуправления с религиозными организациями в современной посткоммунистической России и строится на основе законодательства Российской Федерации, а также исходя из следующих принципов:

- социального предпочтения, сотрудничества и поддержки через отношения социального партнерства, означающего признание важности социальной деятельности религиозных объединений, подтвердивших свое существенное позитивное значение для человека, семьи, общества, государства;
- совместной социальной ответственности органов государственной власти и местного самоуправления и религиозных организаций за выполнение и последствия взятых на себя обязательств;
- учета международного опыта применения норм, в том числе и международного права, приемлемого для Российских условий;
- равноправия религиозных организаций;
- гласности и законности;
- невмешательства органов государственной власти и местного самоуправления в деятельность религиозных организаций, если они не противоречат законодательству Российской Федерации[3].

Органы местного самоуправления, исходя из вышеопределенных принципов, устанавливают правовые отношения и взаимодействуют с религиозными организациями в сферах формирования моральных, нравственных, семейных, гражданских и патриотических ценностей; предотвращения и разрешения межрелигиозных конфликтов; благотворительности, социального обслуживания, военно-патриотической деятельности; обеспечения национальной безопасности; представительства в органах государственной власти и органах местного самоуправления; воспитания и просвещения; образования и науки; использования и сохранения памятников истории и культуры религиозного назначения; финансово-хозяйственной деятельности; имущественных отношений. Реальные правовые регулятивы, направленные на обеспечение

взаимоотношений органов государственной власти, местного самоуправления с религиозными объединениями как субъектами права, формируются преимущественно по вышеперечисленным направлениям.

Необходимо отметить, что в силу ряда объективных и субъективных причин во всех вопросах, касающихся совместных проектов муниципальных властей и религиозных организаций, особенно если речь идет о масштабных социальных инициативах, требуется тщательная проработка понятий и определений, механизмов их принятия и внедрения. Это совокупность крайне важных этапов, содержание или смысл которых требует особого подхода в понимании тех или иных терминов, бывает различным в зависимости от системы, в которой они имеют хождение. Иногда формулировки одного и того же понятия диаметрально противоположны, или находятся в разных плоскостях. Это может внести путаницу или искажение при формулировании целей и намерений, и как результат вызвать негативное отношение со стороны общества к возможным инициативам.

Как было отмечено выше, взаимодействие органов государственной власти, местного самоуправления и религиозных организаций и объединений должно строиться на правовых началах, конституционных нормах и нормах международного права. Для осуществления этого взаимодействия накоплен богатый опыт в виде свода законодательных актов и иных правовых норм как международных, так и федеральных, большую роль в этом процессе играют и органы местного самоуправления на территории ряда субъектов Российской Федерации и в том числе в Белгородской области.

Основными факторами, которые наряду с правовыми нормами играют значительную роль в этом процессе, на наш взгляд, являются и вопросы определения стратегии поведения как религиозных организаций, так и органов государственной власти и органов местного самоуправления и, несомненно, весь этот процесс опирается на конфессиональные регулятивы, которыми руководствуются, в том числе, и граждане.

На протяжении многовековой истории нашего государства формы и принципы взаимоотношений властных структур и Церкви принимали разнообразные формы. Мы можем проследить, как менялось представление о них в различные эпохи истории нашего государства.

Изначально эти отношения носили характер симфонии, для которой характерно наиболее тесное сотрудничество и даже некоторое взаимопроникновение одной структуры в другую. Фактически речь может идти о двух властных началах: светском и церковном, причем власть духовная приобретает признаки светскости. Как светская власть вмешивалась в дела церковные, так и церковь стремилась влиять на исключительно мирские процессы, находящиеся традиционно в ведении светской власти. Само понятие «симфония» (*consonantia*) было введено императором Юстинианом в его знаменитой Шестой новелле, адресованной патриарху Константинопольскому Епифанию. В ней подчеркивается важность и даже необходимость согласованной работы «священства» и «царства» в деле благоустройства жизни человеческой, направлению ее к истинному благу. «Симфония властей» стала впоследствии по существу политической доктриной Византийской империи и одновременно основным принципом церковно-государственных отношений и получила дальнейшее развитие.

К сожалению, в силу различных причин, как правило, более субъективного, нежели объективного характера, принцип «симфонии властей» неминуемо вырождался в два течения: цезарепапизм и папоцезаризм. Попытки императоров вмешиваться в дела церковные, называя себя епископом внешних дел церкви, вызывали всегда резкий протест, в тоже время посягательства церковных иерархов на дела государственные возбуждало недоверие и даже откровенное противодействие со стороны светской власти.

Таким образом, с течением истории наше государство и другие страны пришли к форме взаимодействия с религиозными объединениями по принципу разграничения полномочий и сфер влияния на основе четкой правовой базы. И светская власть, и церковные структуры выступают здесь как два контрагента, имеющие общие цели и задачи. Органы местного самоуправления как форма осуществления власти на местах в полной мере подчиняются этим положениям. Рассмотрим подробнее правовые основы сотрудничества государственных органов и религиозных организаций и объединений в современной России и на примере Белгородской области.

На территории РФ в данной области действуют ратифицированные РФ международные нормы наряду с федеральным законодательством, законодательством субъектов и муниципальными нормативными актами, что уже само по себе является инновацией в этих отношениях после того периода, когда о тесном взаимодействии этих организаций и не могло быть и речи.

В соответствии со статьей 17 Конституции Российской Федерации «В Российской Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам права и в соответствии с настоящей Конституцией. Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения. Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц».

Одним из базовых положений, на которых строится взаимодействие, является понятие свободы совести, мысли, слова, выбора вероисповедования или убеждений.

В статье 1 Устава ООН говорится, что Организация Объединенных Наций преследует цели: 3. Осуществлять международное сотрудничество... в поощрении и развитии уважения к правам человека и основным свободам для всех. Статья 55 Устава ООН говорит, что Организация Объединенных Наций содействует: с) всеобщему уважению и соблюдению прав человека и основных свобод для всех, без различия расы, пола, языка и религии[4].

Во всеобщей декларации прав человека [5] провозглашается, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии, это включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать.

При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только тем ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе (статья 29).

Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах в статье 13 определяет, что участвующие в настоящем пакте государства обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих законных опекунов выбирать для своих детей не только учрежденные государственными властями школы, но и другие школы, отвечающие тому минимуму требований для образования, который может быть установлен или утвержден государством, и обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями [6].

Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений, провозглашенная резолюцией 36/55 генеральной ассамблеи ООН от 25 ноября 1981г., определяет, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии.

Причем оно включает в себя свободу иметь религию или убеждения любого рода по своему выбору и свободу исповедовать и выражать их как единолично, так и

сообща с другими (статья 1).

Родители наделяются правом в пределах семьи определять и регламентировать образ жизни ребенка в соответствии с их верой и убеждениями, но это не должно наносить ущерба ни физическому, ни умственному здоровью ребенка, ни его полноценному развитию (статья 5).

Обратимся от международного законодательства к отечественному корпусу нормативно-правовых актов, определяющих и регулирующих взаимоотношения между органами местного самоуправления и религиозными организациями.

Конституция Российской Федерации.

«Статья 13, пункт 5: «Запрещается создание и деятельность общественных объединений, цели или действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни».

Статья 17, пункт 3: «Осуществление прав и свобод человека и гражданина не должно нарушать права и свободы других лиц».

Статья 29, пункт 2: «Не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства».

Статья 41, пункт 1: «Каждый имеет право на охрану здоровья и медицинскую помощь...».

Статья 41, пункт 3: «Соккрытие должностными лицами фактов и обстоятельств, создающих угрозу для жизни и здоровья людей, влечет за собой ответственность в соответствии с федеральным законом».

Статья 55, пункт 3: «Права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства» [2].

Имея достаточно широкий и авторитетный список нормативно-правовых документов, делаем вывод, что они дают возможность по-новому взглянуть на проблему взаимодействия государства и религиозных организаций. Рассматривая и развивая вопросы взаимодействия религиозных организаций с органами местного самоуправления на федеральном уровне, принимается ряд Федеральных законов: Федеральный Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», Федеральный Закон «О противодействии экстремистской деятельности», которые напрямую гарантируют гражданам России право на свободу совести и свободу вероисповедания.

В Российской Федерации гарантируются свобода совести и свобода вероисповедания, в том числе право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать и менять, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Иностранцы граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории Российской Федерации, пользуются правом на свободу совести и свободу вероисповедания наравне с гражданами Российской Федерации и несут установленную федеральными законами ответственность за нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях.

2. Право человека и гражданина на свободу совести и свободу вероисповедания может быть ограничено федеральным законом только в той мере, в какой это необхо-

димо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства.

3. Установление преимуществ, ограничений или иных форм дискриминации в зависимости от отношения к религии не допускается.

5. Никто не обязан сообщать о своем отношении к религии и не может подвергаться принуждению при определении своего отношения к религии, к исповеданию или отказу от исповедания религии, к участию или неучастию в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях, в деятельности религиозных объединений, в обучении религии. Запрещается вовлечение малолетних в религиозные объединения, а также обучение малолетних религии вопреки их воле и без согласия их родителей или лиц, их заменяющих.

Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом.

Ряд этих правовых норм, провозглашенных в Конституции и Федеральных законах, противоречит практике их применения и восприятия частью общества. Так как, на наш взгляд, перед принятием правовых документов, в том числе и федерального уровня, не изучается общественное мнение всех слоев населения, что сняло бы напряженность, которая царит в обществе после принятия и введения в действие того или иного законодательного акта любого уровня.

В целом необходимо отметить, что любые взгляды имели, будут иметь как сторонников, так и противников и что само наличие правовой базы для открытого взаимодействия между религиозными организациями и государством говорит об инновационном подходе к решению давно существующих проблем. Конечно, на данный момент это взаимодействие осуществляется, однако нельзя не сказать о том, что протекает оно напряженно и иногда с некоторым недоверием сторон.

Церковное сознание видит роль государства как земного института, призванного обеспечивать воспитание граждан Царства Небесного. Государство, прежде всего, это такое устройство общества, в котором созданы все условия для сохранения и прумножения Божественных талантов, данных человеку, для охранения и удобного устройства жизни по Евангелию, для ограничения и (или) истребления всяких пороков и т.п. Поэтому и видится союз Церкви и власти как единый организм, основанный на взаимоуважении, взаимодоверии, взаимодополнении, взаимодействии...

В настоящее время мы строим отношения между религиозными объединениями и властными структурами, основываясь на схожих принципах. Но существует немалая разница в понимании и целей и средств взаимодействия, которое строится по принципу синергии – сотрудничества власти и Церкви, хотя цели сотрудничества и средства его достижения и осуществления иногда лежат в разных плоскостях.

Литература

1. Статья подготовлена при поддержке проекта «Управление региональной социальной политикой на основе технологии инновационного проектирования» в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы (ГК № П1582 от 18.05.2010).

3. Конституция Российской Федерации от 12 декабря 1993 г. - М.: «Юридическая литература», 2009.

3. Религиозные конфессии, движения и объединения на территории Белгородской области: справочник. В 2-х частях. Ч. 2. Правовое обеспечение взаимоотношений органов госу-

дарственной власти и местного самоуправления с религиозными объединениями / [сост. Г. В. Болотнов, отв. за выпуск И. В. Орехов]; Отдел по связям с общественностью и религиозными организациями информационно-аналитического управления аппарата губернатора области, Социально-теологический факультет Белгородского государственного университета, Белгородская областная организация общества «Знание» России. – Белгород: Белгородская областная организация общества «Знание» России, 2007. – С. 12.

4. Устав Организации Объединенных Наций. 1945 г. Действующее международное право. – Москва: Издательство Московского независимого института международного права, 1996 г., т. 1.

5. Всеобщая декларация прав человека, 10 декабря 1948 г. Действующее международное право. – Москва: Издательство Московского независимого института международного права, 1996. Т. 2.

6. Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, 16 декабря 1966 г. Действующее международное право. – Москва: Издательство Московского независимого института международного права, т.2, 1996; официально опубликован Ведомости ВС СССР, 1976, № 17(1831).

Trifunovic V.S.

(Faculty of Education, University of Kragujevac, Jagodina, Republic of Serbia)

SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND STATE IN XX - TURN OF THE XXI CENTURY*

Abstract: The church and the state, each in its field of work, have been shaping the life of man, confining space of their liberty with laws that govern the movement of spirit and of matter and reducing a person's choice to accommodation and acceptance of rules that promise prosperity. Individuals and groups that have not fitted into established canons and refused to recognize the jurisdiction of the church and state were punished with excommunication from the community or became the subject of other forms of oppression.

The project of creation of so-called new world, under the disguise of modernization, imposes standardization in all areas and is in favor of big forms and makes great integrations opposing the state. To all important traditional factors, which can influence the shaping of man, his mind and his way of life, including the church, it undermines the authority. In that process of joining big integrations (economic, political, security ones), the countries in Southeast Europe, which are today called the states of Western Balkans, showed a twofold and ambivalent readiness (1) to waive the only acquired state and national sovereignty (because of which, and among other things, it is assumed that the wars during the nineties were led in that area) and (2) to establish a new identity, for which the legitimacy should ensure „establishment“ of national and state churches, that are in disagreement with the canonical jurisdiction of the Orthodox Church.

In this paper, special emphasis is given to the changes that have shaped the Serbian state and their influence on the establishment of relations with the Serbian Orthodox Church, as well as several paradigmatic phenomenon of modernity, illustrating the relationship of the Serbian Church and Serbian state.

Keywords: Orthodox Church, state, global society, changes, state, global society, changes

* Prepared as a part of the project Sustainability of the Identity of Serbs and National Minorities in the Border Municipalities of Eastern and Southeastern Serbia (179013) conducted at the University of Niš – Faculty of Mechanical Engineering, and supported by the Ministry of Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

Introduction

In late Modern, which is decisively marked by democracy, liberalism and market economy, the role of the state and especially churches, experienced substantial transformation. At the global level the state faces the challenge of action of multinational corporations and venture capital and the challenge of integration imposed by the acceptance of international law as a regulatory mechanism in all dimensions of public life. In such circumstances, there is a weakening of the state system and the weakening of collective identities. (national and cultural): basic subjects in these countries are featureless (dedivinized) citizens, being exposed to the doctrine of human rights, do not recognize wider architectural movements of the new society in the making societies of comprehensive control. In late Modern, the church was separate from the state and society and its impact on the „world“ was disabled: in the so-called modern societies, in which religion is suppressed by progressivist ideology and the church if assimilated with social institutions and together with them, „serves“ the prosperity.

In the countries of the South East Europe, the Orthodox Churches during the decades of building socialism and the formation of atheist political regimes, after the end of World War until the nineties of the 20th century, suffered but survived. They were the position to the socialist political regimes, and in the late eighties and early nineties supported „Perestroika“ and the commitment of the Orthodox countries to liberal political democracy. The systems of value, ways of thinking and lifestyle that was developed in a so-called Western cultural model, however, were not in accordance with the understanding of the *spirit of unity* of the Orthodox Church. As long as the European West sees European East as a resource (natural, material, human) for strengthening their own positions and a ground for economic and political interests, the Orthodox Church will, if in accordance with its nature, be in opposition to the Western integrations (Bigovic, 2000).

The relationship between the church and state, in principle, can be seen as the ratio of power distribution between them that went through a number of stages, therefore the following are the key ones: (1) the state and church work together in order to create strong government based on the authority of the church; (2) state government and the church representatives are trying to provide a „fair“ distribution of power – the power is distributed to the state and church; (3) the state government and the representatives of the church are in a conflict due to the division of power and attempts to usurps all the prerogatives of power, with the ultimate outcome to separate the church from the state; (4) the state government, even though it owns all the prerogatives of power, is trying to secure the support of the church on the issue for which there is no consensus among the interest groups in a given state. The relationship between the Orthodox Church and the state in the Southeast Europeans legally been going through all the phases of this relationship known in the wider environment, which is the part of so-called Christian civilization, but has its specificities which are the expression of the way of life of the citizens in homogenous Orthodox Christian areas and specific impact of centuries-long Ottoman rule on their statehood aspirations.

Ortodox church and Serbian state

In order to understand the relationship between the Orthodox Church and the state in Southeast Europe today, it is necessary to recall how important Orthodox Church was in the creation of medieval states. Christian religion, referring to Orthodox Christianity, its power and influence incorporated in the development of civil foundations of medieval states is the foundation on which the modern Serbian state was rebuilt. Orthodox Christianity and churches proved to be a constitutive factor; such is Christianity at the time of recognizing it for a state religion (Theodosius I, 381). Long ago, Roman emperors (Byzanti-

um) observed cohesive potential of Christianity, its unifying power and ability to impose system of values that made stronger the foundations of the state, power and force (Men, 2000). Following Byzantine state and church policy and thanks to diplomatic skills of the Nemanjić's-Simeon, Stefan Prvovencani and Archbishop Sava, Serbia, in the late 12th and early 13th century, legitimized its own national independence and autocephalous church-creations afterwards recognized by the state and church authorities in the West and East. In this „golden Serbian Middle Ages“ (Crnjanski, 1988), through several generations of rulers and dignitaries, Serbia developed specific *communality* of state (ruler) and church authorities, which is best-explained with a term *symphony*: first, the representatives of the church, the rulers and nobility made decisions together about important issues at the state and church councils; second, the representatives of the church acknowledged the state authority and the authority of the rulers, while avoiding confrontation, which is typical of the representatives of the Catholic church and rulers of the Western Christian countries (states).

The Orthodox Church, acting in accordance with the recognition of the supremacy of the ruler (and state authority) in terrestrial affairs, nurtured and preserved the position of the supreme spiritual authority, which could also start up large masses in the exercise of the great deeds. The Serbs' memory of old state and its conformation, „of the old glory and privileges“ (Samardzic, 1989) after the collapse of the state in 1459 was possible due to the action of the Serbian Orthodox Church and the exploits of its clergy for centuries – Orthodox Church in these troubled times of the fall of the Serbian state under foreign, Turkish invaders preserved the identity sparks that ignited the flame of liberation uprisings in the early 19th century. Restoration of the Serbian state, which was built on the Austro-Hungarian model and developed under the influence of French revolutionary element, however, led to a reduction of the power of church and its exclusion from the main national issues. However, among the people and in the modern Serbian state, it had unimpaired integrity and represented the institution of great confidence among ordinary people.

The project of creation of Yugoslavia (1918) from the unsolved dynastic pretensions of A.Karadjordjevic led to the dissolution of Serbian state-nation and the equalization of the position of the Serbian Orthodox Church (SPC) with other churches and communities on a new territory and even to its subordinate position in relation to the Roman Catholic Church (*Concordat*, 1937). Serbian politicians „in the name of a wrongly-set Yugoslavianism“ would accept „quick and busy erasing of everything that was Serbian“ and the rule that „things are not perceived purely of Serbian interest“ (Crnjanski, 2008: 21–25). Serbian politicians in the Yugoslav state wanted to achieve short-term interests and because of personal privilege to deny Serbian interests: Serbs, although accused of hegemonic pretensions of the Kingdom of Yugoslavia, despite the fact that the community they „paid for“ with more than a million souls who died in the First World War and with collapsed economy, actually became a second-rate state and political factors with disestablished national and cultural identity. The influence of the Serbian Orthodox Church on the country was already weakened because about some church issues (definition of relations between the Serbian Orthodox Church and the Roman Catholic Church) government officials made decisions by adopting legislative acts (contracts) governing this area. The same scenario in the 20th century repeated several times: Serbs participated in the creation of joint state organizations and disclaimed its own statehood and simultaneously the church was suppressed from public and social life until the nineties. Since then, especially after changes in 2000, holders of the state power have used the Church for the realization of narrow political parties and political interests. Until now, the concept of hidden suppression of the church from the public discourse and disabling its real impact on the state policy have been developed (which is the

heritage of modern civilization) and on the other hand, representatives of state authorities, i.e. “winners” in the parliamentary elections, according to the short-term pragmatic needs have been implementing its political instrumentalization. Different political options in the previous twenty-year period tried to conquer power and all of them intended to: (a) use the reputation of the Church as an institution that, according to numerous studies, Serbs have most confidence in, to achieve their party and personal interests; (b), by undermining the reputation of some high prelates, collapse the reputation and moral authority of the Church in order to weaken its position in the social scene and took away the legitimacy of its periodic efforts to participate in the formation of important decisions for the country and for the people .

Various stages through which the relationship between the Serbian Orthodox Church (SPC) and the state of the Serbs (Yugoslav and Serbian) in the 20th century, will be shown through a few examples of „life“ of the church and the state:

(1) In the Kingdom of Yugoslavia, just on the evening before the Second World War, the relationship between the Serbian Orthodox Church and the state was disrupted because of Concordat – a document that was supposed to regulate the relationship between Yugoslavia and Vatican, more precisely between the Yugoslav government and the Roman Catholic Church on its territory. With this special agreement the Roman Catholic Church received the rights in Yugoslavia which other recognized religions did not have and were therefore are a disadvantage. The Serbian Orthodox Church and its patriarch Varnava provided a decisive impact on the intentions of the government of M.Stojadinovic to ratify Concordat, signed in Vatican, in the National Assembly. The majority voted in the Assembly in July 1937 but due to the strong resistance of the church and the discontent of Orthodox believers („bloody procession“), which was used by the political opposition to fight the government, the document was left to „rest“ – it never came to life. Efforts for the SPC to defend from the intentions of the state, because of domestic political conditions (Croatian separatism) and foreign policy position (intention of building good relations with Italy and Germany), to sacrifice its rights had the following epilogue : (a) unexplained death of a sharp opponent of Concordat, the Patriarch Varnava (suspected to be poisoned) and police repression against Orthodox priests and believers led to distrust of the church in the state; (b) the efforts of the Church to deal with problems that were not only the church issues (influence on the legal interstate regulations) and mobilizing potential of the church regarding bringing together „Orthodox people in defending the „Orthodox faith“ led to mistrust of the state to church because of the announcement of possible division of power.

(2) With the end of World War II, in South Eastern Europe, including Yugoslavia, there was ongoing building of the socialist system with clear atheistic and anti-church orientation. Orthodox churches were persecuted and their importance and participation on social life was completely marginalized. The state and the church, in these new circumstances, lived in parallel worlds: the state demonstrated power and strength in all dimensions of life, and the church provided religious “services” to not so many believers. Totally weakened church was continuously dissipated because it was identified as a potential factor of revitalization of national and cultural identity – a rival to collectivism that was imposed by the social ideology.

Realization of the project of socialistic Yugoslavia was based, among other things; on the collapse of the national and cultural devastation of self-consciousness of Serbs and devastation of the Serbian Orthodox Church as their guardian (SPC had a disadvantage in relation to their churches and communities in the state). The outturn of the project of creating state national churches in Macedonia and Montenegro were the expression of the desire to

distort the canonical jurisdiction of the Serbian Orthodox Church and identity disestablishment of Serbs. Changes in political regimes did not result in a change of the attitude of the state where Serbs live according to the SPC and their national and cultural identity: the state still makes the actions that devastate them. The Serbian state, it seems, would rather take care of the churches in the region than about SPC: a conversation of President Nikolic with the representatives of the unrecognized Macedonian church and promise of mediation in „resolving disputes with SPC“ during the celebration of a centenary of the Battle of Kumanovo (the battle in which the Serbian army in 1912 won Turkish and announced the end of centuries-long Turkish domination in the region), is just one of numerous examples of government's interference in the Church's issues to the detriment of SPC. At the same time, the Serbian state offers mediation to resolve „the case of Archbishop of Ohrid Jovan Vraniskovski“ the representative of SPC on the territory of Macedonia (FYROM), who was sentenced to a long prison sentence for the third time (2013) by the state government.

(3) The formation of Dacia Felix, the diocese of the Romanian Orthodox Church on the territory of northern Banat in Vojvodina (2009) was the expression of the sister relationship of SPC to RPC. However, the canonical jurisdiction of the RPC now wants to expand to the territory of Eastern Serbia. The insistence of the Romanian state for Vlachs in Eastern Serbia to declare themselves as Romanians and for the state of Serbia to provide that in the census, although the Vlachs themselves oppose Romanization, had the epilogue: (a) during one of the initiatives to start accession negotiations with the EU, Serbia emerged as an obstacle according to Romania's claim of a violation of human rights of Romanians in Serbia, but also the offer that such claim would be withdrawn if the state of Serbia provides declaration of Vlachs as Romanians – the presidents Basescu and Tadic met (2012) and signed the „protocols“ which were not presented to the public, in which one party asked for something and the other one gave something; (b) in Eastern Serbia, in the Negotinska Krajina district, the Romanian Orthodox Protopresbyterate of Dacia Felix was established on the territory of Timocka diocese of the Serbian Orthodox Church, the territory where the population of Serbs is 29461, Vlachs 3382 and several hundreds of members of different ethnic minorities, including 274 Romanians (Census, 2011). This is an example of a dispute about the canonical jurisdiction of the two churches that resulted as a consequence of insistent state policies.

(4) In Kosovo and Metohija, the Serbian Orthodox Church has a special role and mission: first, a true testimony of Christ and second, the preservation of Serbian spirituality, Serbian Orthodox culture, collective memory of Serbs and their identity. From this part of Serbia (although its legal status is not clearly defined), after all the Albanian separatists' actions, NATO bombing, the pogrom in 2004, international pressure and promise of accession to Euro-Atlantic integrations, the *state* withdrew, but the *church* remained. The Orthodox Church today, as in past centuries, keeps the ray of truth from the hypocrisy of a *brave new world* in two ways: (a) through the Eucharistic and sacramental life of the church; (b) collecting and unifying the Serbian people and discovering the true life perspectives. In pursuing these tasks, the Church (SPC) did not have understanding and support from the state. It was even under „soft pressures“ to conform the state. Defrocking the Bishop of Raska and Prizren-Artemije because of „schismatic actions“ and the arrival of the bishop of Raska and Prizren-Teodosije coincided with a change in the government policy on how to resolve „the issue of Kosovo“. About the causal relationship between the state and the church nothing can be said, however, the interpretation of the political context in the church has an impact on its internal changes.

The Serbian state has focused on broader integrations and voluntarily agrees to unification i.e. the abolition of the national culture and uniqueness as well as the Orthodox cul-

ture, its spiritual and material achievements. The state has been waived the Orthodox culture for years and the heritage in Kosovo and Metohija (and not only on this territory): the monasteries and churches of the Serbian Orthodox Church on the initiative of Western countries are listed in the UNESCO World Heritage List as *Kosovan* monuments. Appropriation of the monuments of the Serbian Orthodox culture in Kosovo and Metohija since the self-proclaimed state of Kosovo and its renaming to Illyrian-Byzantine monuments, which were by the decree of Western and Albanian politicians declared „cultural property of Albanians“ practically changed the history and consciousness of the Serbian people. The state of Serbia does not protect cultural property of the Serbian Orthodox Church, and the church which does not have social and political power today, can only by evangelistic methods defend the truth of their own monasteries and churches of the Patriarchate of Pec, Visoki Decani, Our Lady of Ljevis and many other scattered or disappeared in Kosovo and Metohija land.

(5) Based on individual statements of high-ranking figures in the church hierarchy on how to resolve the „Kosovo issue“ and in particular, about the Brussels Treaty (2013) it can be concluded that the Church has no single official attitude. Individual comments by the clergy, like the one by the retired Bishop of Zahumlje and Hercegovina, Atanasije and the Metropolitan of Montenegro and Littoral, Amfilohije who publicly disagreed with the government policy which „denies Kosovo“ at the protest of Kosovo’s Serbs, do not present the official attitude of SPC. The Serbian Church has distanced itself from the statements by their bishops; nevertheless it made a number of statements which might suggest that there was some confrontation between the Church and the State’s understanding of this problem and the solution of the same. After several meetings of the Patriarch Irinej with the president of the state and top government officials in May and June 2013, resolving the issue of the „southern province“ became the exclusive domain of the state – the church showed loyalty to the state and the society by abandoning the circle of potential negotiators.

(6) The church in the Serbian state and society today is conditioned by social organizations and institutions, and the relationship between the state and church officials are formal and protocol-wise. The ruling groups invite individuals from the church hierarchy to become involved in the celebration of „important dates“ and manifestations „for intra-state use“, seeking to profit from the reputation that the church still has in one part of the society. On the other hand, with the spinning of media pressure on some events and some members of the Serbian Orthodox Church which deviate from the Gospel basis, the state controls and disciplines the desire of the church to actively participate in social life and change it, and such attempts of the church are regularly labeled as clericalism or fundamentalism.

In societies of late Modern the role of the state, church and their mutual relationships are changing: the state and the church are separate, and the state led the church in a subordinate position. In the societies of Western Balkans, state sovereignty is easily adapted to wider integrations for the sake of the promise of prosperity which was once given by the church. Although weakened the state mechanism succeeds in marginalizing the influence of the church and that in accordance with political interests, occasionally returns it to public social scene as the actor who would with its moral authority influence shaping the will of the voters. Serbian society is specific because besides the state sovereignty, it waives the need for the establishment of collective identities (national and cultural, which includes religious culture). Suppressing the need for answers to the questions who they were, who they belonged to, what their roots were, Serbs are today witnesses of a deep crisis through which they are passing and willingness to completely reject the culture of remembrance in which the Orthodox Church occupies an important place.

Conclusion

In the pre-Modern period, Serbian state and Serbian Orthodox Church existed and survived thanks to one another: the spirit of specific community or *communality*, dialogue and cooperation. The church was in a *symphony* with the state, served God and spread good news about the future Kingdom of God and concelebrated, both in national and state interests, avoiding the road of isolation and self-sufficiency. During the centuries-long period of disintegration and disappearance of the Serbian state after the collapse in 1459, SPC assumed the role of a guardian of the memory of the old state existence and a mobilizer of people's strength to rise again. Modern Serbian state was restored in the early 19th century with the support and participation of Orthodox Church and in its foundation the church and the clergy had a strong influence. In the modern Serbian state, authority of the church was recognized unconditionally by the people; however, "modern" Serbian rulers started the process of distortion of the symphony. The causes of these are (a) personality traits of the rulers – rulers of the lines Obrenovic and Karadjordjevic were autocrats, and those among them who deviated from that profile, ruled briefly, therefore did not suffer the individuals and institutions that could significantly affect the governance and (b) delayed process of dissemination the ideas of the enlightenment and the tendency of Serbian rulers and important social actors, as representatives of *periphery* to imitate the *imperial center*(Minkler,2009)by imitating the model of state structure characteristic for the center – it was a model of western European countries, mainly Austro-Hungarian.

The geopolitical position of Serbia is one of the most important factors that has influenced its external position and internal political events, including the relationship towards the Church. Serbian state shows tendencies, in the past and present, to instrumentalize the role of the church: with occasional revitalization of the position of Serbian Orthodox Church in public life and to achieve desired political objectives, usually short-term ones whose consequences last long and some of them are unrecoverable. These consequences lead, on one hand, to the weakening of Serbian Orthodox Church and the collapse of its jurisdiction in the whole territory of the state or more often in some parts of it (today it is the territory of Kosovo and Metohija, as well as the territory of eastern Serbia) and on the other hand, to the weakening of the state organization and the loss of its sovereignty (today Serbia has no sovereignty over Kosovo, but also some other border parts of the state tend to avoid the authority of the central government).

Serbian Orthodox Church today exists in a so-called transition society that is not yet fully opted for concrete economic and political model i.e. society whose political elite or pseudo-elite rush to "speed up democratic processes". In that rush many achievements of „democratic societies with traditions“ such as respect for the principles of freedom, justice, rights and respect for human dignity have failed to come to life and are in deep crisis. The Orthodox Church, on the other hand, committed to the respect of these principles which means a certain tension between church and state, the dispute on the possible forms and limits of cooperation. Today there are two pragmatic relations between the church and the state: (1) *formal* – the state establishes a constellation of relationships in which the church „subordinates“ to the state and the state „permits“ the church to deal only with the religions needs of believers; (2) *communal* – the influence of the church, despite the separation of the church and state, is such that allows the state and Christianization of the state and society, i.e. advocating for the acceptance of Christian values and their dissemination in the society and the state.

Since the nineties of the 20th century to the present in Serbian society, which continually experiences and survives a deep crisis, the relationship to church was going through

various stages from: the efforts to engage the church in the process of *rediscovery of nationalism*, through the phase of establishing relationship of complicity of the church and the state in the encouragement of so-called democratic changes, to *minimizing the* role of the church in the social and political scene. The apparent inability of the church, however, to give the answers to the questions in Serbian society that the “world” takes care of, does not mean that the church gives up to saving the world.

Literature

Bigovic, Radovan. (2000). *Crkva i drustvo*. Beograd: Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.

Men, Akelsandr. (1999). *Istorija religii, Puti hristianstva, knjiga 2*. Moskva: Forum.

Minkler, Herfrid. (2009). *Imperije: logika vladavine svetom: od starog Rima do Sjedinjenih Država*. Beograd: Službeni glasnik.

Samardzic, Radovan. (1989). *Ideje za srpsku istoriju*. Beograd: Jugoslavijapublik.

Crnjanski, Milos. (2008). *Politicki spisi*. Beograd: Stampar Makarije.

Crnjanski, Milos. (1988). *Sveti Sava*. Sabac: Glas crkve.

Часть 5. Церковное управление в системе социально-экономических отношений

*Гуров В.И.
(Москва, ПСТГУ)*

УПРАВЛЕНИЕ ФИНАНСАМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

*Gurov V. I.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)*

FINANCIAL MANAGEMENT OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ECONOMICS

Abstract. The author examines the main terms in the field of real economic life of the Russian Orthodox Church, analyses the reality and the main problems of financial and management unity of the Russian Orthodox Church economics.

Keywords: financial management, financial unity, management unity, the Russian Orthodox Church economics, profit sources of parish (monastery).

1. О терминах

Обсуждение проблем единства – экономического, торгового, финансового, кредитно-денежного, хозяйственного – РПЦ требует некоторых предварительных уточнений. Было бы не совсем корректным говорить об **экономическом единстве РПЦ**, поскольку последнее предполагает определённое, достаточно развитое состояние разделения (территориального, отраслевого, подетального, пооперационного, сезонного и проч.) труда, его специализацию и основанную на этом кооперацию. Хозяйствующие субъекты РПЦ представляют собой, по сути, артельные натуральные атомизированные, спорадические производственные процессы, контакты между которыми носят непостоянный и несистемный характер. Следовательно, некорректно говорить и о **единстве управления экономикой РПЦ**. Нежелательно также применение термина **«торговые отношения»**, придающие внутрицерковной жизни коммерческую смысловую нагрузку или, по крайней мере, эмоциональную «окраску торгашества».

Термин **«хозяйство, хозяйственное единство»** допустим при рассмотрении одного прихода (монастыря) или случающегося обмена излишками результатов деятельности между отдельными хозяйствами на горизонтальном (епархиальном) уровне. Наиболее приемлемым можно считать термин **«финансовое единство РПЦ»**, соответственно, **«единство управления финансами РПЦ»**, поскольку реальная связь между субъектами хозяйствования на всех уровнях структуры РПЦ осуществляется в основном (или только) по основанию наличия у них денежных средств. Последние, по выяснению их источников и определению целевого назначения, определяются как **финансы**. Это обстоятельство продиктовано товарно-денежным (в основном) характером экономики РФ, «отгороженность» от которой РПЦ невозможна и недопустима.

2. Реальность цели

Установление экономического единства РПЦ в обозримом будущем по причинам, обозначенным выше, малореально, следовательно, еще менее реально установ-

ление экономического единства РПЦ и государства, тем более – единства управления этим «невозможным» единством. Постановка такой цели, стало быть, утопична и при «усердных» попытках (вопреки отмеченным препятствиям) движения в этом направлении – небезопасна. Достижение единства на обоих обозначенных уровнях, которое связано **только с финансами**, – несмотря на «купированный» характер – возможно. Что касается полезности или, тем более, необходимости такого единства, то это проблема, строго говоря, выходит за рамки предмета экономики.

3. Осуществление финансового единства РПЦ

С точки зрения смены субъектов владения финансами (денежными средствами, доходами) единство может осуществляться в двух формах. Во-первых, в форме **возмездных отношений** (обмена, обоюдной мены), основанных на взаимной хозяйственной целесообразности и добровольности. Количественные пропорции мены – вопрос особый и важный, но на этом этапе рассуждений неактуальный. Во-вторых, это может происходить **на безвозмездной основе**: дарение, даяние, неэкономическое принуждение (изъятие, конфискация, обязательный платёж или сбор, пошлина, дань, налог и т.п.). Последнее должно быть в обязательном порядке подкреплено обладанием «административным ресурсом» (законодательной и исполнительной властью) одним субъектом и, соответственно, его отсутствием – у другого.

4. Источники финансовых средств (доходы) прихода, монастыря

Их немного, всего, по сути, четыре и они хорошо известны. 1. Пожертвования: а) на предметы религиозного назначения (примерно до 75% от всех доходов: свечи 60% и масло 15%); б) на исполнение треб; в) «кружечные» и спонсорские. 2. Доходы от хозяйственной деятельности. Сложность (с точки зрения отношений собственности) заключается в различной природе этих источников, точнее, **в двойственном характере** этой природы. Следует отметить, что по понятным причинам, неоднозначно, а то и прямо противоположно отношение как к объекту собственности. Это прежде всего относится к доходам частей б) и в).

5. Фиксирование основания (общего признака) финансового единства

При установлении **финансового единства однообразного** (схожего, одинакового) общим основанием выбирается **общий количественный признак**, игнорирующий, «стирающий» качественные различия источников доходов. Все доходы рассматриваются как единый количественный массив – объект налогообложения. Следующие обязательные (технически неизбежные) этапы: определение налогооблагаемой базы (рубль), налоговых ставок, льготы, шедулы, отчётные периоды (сроки), виды сбора («у кассы», «у источника») и т.д. – по своему содержанию детерминированы именно «стоимостным однообразием» объекта налогообложения. На этих этапах изначальные **природные различия источников доходов последовательно принимают все более латентную форму вплоть до полной «неразличимости»**. Действительно, с точки зрения налогообложения нет никакой разницы между тысячами безымянных кружечных пожертвований, сотнями оплат «именных кирпичей» и одной совсем уж «именной» рекламно – крикливым «даянием от щедрот олигархических». Впрочем, это счет бухгалтерский, т.е. всего лишь человеческий.

При установлении **финансового единства разнообразного (различного, неодинакового)** общим основанием выступает **общая природа даяния**, игнорирующая, «стирающая», и не менее – с точки зрения логики внутреннего противостояния – агрессивно, **различия количественные**. Именно таковы природа и причина «посрамления» известными «вдовыми лептами» фарисейских «спонсорских» подношений; количественно ничтожные первые оказались **несоизмеримо качественно больше** «щедрых» вторых.

Можно (и необходимо) говорить также о единстве и различии **сакрального и вещественного** в природе денежных доходов церкви. В связи с этим возникают, в частности, понятные информационные трудности (тайна «количественных показателей даяния», имеющая, конечно, совершенно иную природу, нежели тайна коммерческая). Это, во-первых. А, во-вторых, совершенно недостаточно лишь фиксировать вышеуказанную двойственность. Необходимо признание обязательного примата одного над другим. Примат сакрального над вещественным при пожертвовании (даянии) на исполнение треб, при «кружечных» пожертвованиях требует и признания примата **добровольной передачи их части (и самостоятельного произвольного определения её размера) другому субъекту**. Такой подход не искажает, не нарушает природы даяния, но, напротив, продлевает его «жизнь» и увеличивает его благодатную силу. Это – «даяние от даяния», своего рода «мультипликатор даяния».

6. Двойственный характер финансового единства и единства управления. Определение (выбор) стратегической цели

Осуществление финансового единства РПЦ и управления им, таким образом, обязано учитывать двойственный характер природы источников доходов и определение отношения «ведущий – ведомый» между сакральным и вещественным. В этом контексте принципиально важно субъективное целеполагание: примат чего выбирается, что ставится «во главу угла». А вот насколько субъективный выбор цели совпал с внутренней телеологией объекта, покажет только время.

В тактике управления финансовым единством важнейшим является постоянный жёсткий контроль над тем, чтобы не допустить перерастания примата одного над другим в подавление одним другого, в диктат. Это постоянный поиск и удержание «золотой середины», некоей меры, соответствие которой позволяет стабильно осуществлять финансовое единство РПЦ.

Финансовое **единство разнообразия, единство качеств**, предполагающее **примат сакрального над вещественным**, предполагает, в свою очередь, **примат горизонтальных связей над вертикальными**. Первые предполагают обеспечение комплексности (функциональности) объекта – финансового единства, вторые – обеспечение его системности (иерархичности, управляемости, координируемости и корректируемости). В противоположном случае отношение разворачивается по другому «алгоритму»: финансовое **единство похожести – примат вещественного над сакральным – примат вертикальных связей над горизонтальными**. Следует заметить, что **первый вид финансового единства и управления им традиционен для внутренней жизни православной восточной церкви, второй – римско-католической**. Это – историческая (и вполне логически непротиворечивая) данность и оценивать одно из них как «хорошее» (прогрессивное), а другое как, соответственно, «плохое» (регрессивное) бессмысленно.

Первый из указанных видов **осложняет (но не делает невозможным) финансовое единство (впрочем, относительное) церкви и государства**. Разработка и реализация конкретных форм и способов создания, поддержания и укрепления такого единства – очень непростой, противоречивый, творческий и непрекращающийся процесс. Это процесс гармонизации мира, созидания симфонии Церкви, общества и государства. Здесь уместно, на наш взгляд, говорить, прежде всего, о **содержательном преображении живого**. Это направление не предполагает разрушительных революционных «рывков», оно есть не терпящее разрушительной суеты разумное творческое созидание.

Второй вид облегчает формальное (но отнюдь не поверхностное) финансовое единство, упрощает практику его поддержания, то есть управление им, делает косно-

стабильным, но не безальтернативным. Здесь уместно больше говорить о четкости функционирования хорошо отлаженного **механизма**. А реализация альтернативы предполагает как раз «революционный демонтаж» переставшей в чем-то удовлетворять конструкции.

7. Возможные (основные) варианты развития финансового церковного единства.

Первый возможный «сценарий» – укрепление внешнего финансового единства РПЦ – его бюрократизация, замена **единства соборного единством формально-административным** (крайность организационной косности, незыблемость структуры-схемы). «Пиррова победа» центростремительных сил во всех ее проявлениях и со всеми деструктивными последствиями. «Солнцу невозможно освещать планеты, им поглощённые». **Второй** вариант предполагает «**псевдособорность**», отказ от взносов епархий в Патриархию, подрыв финансовой иерархичности РПЦ и, по сути, отрицание на практике обязательного утверждения Патриарха в качестве реального возглавителя единой финансовой структуры РПЦ (крайность анархии, финансовая «атомизация»). «Триумф» сил центробежных с той же по силе деструкцией. «Планетам невозможно быть освещаемыми солнцем, от которого они «убежали». **Третий** вариант осуществления финансового единства РПЦ возможен на основе **баланса сакрального и вещественного** с «умеренным, сдерживаемым» приматом одного из них. Этот вариант с необходимостью предполагает разработку соответствующей методологии, детальной системы управления и поддержания финансового единства, их корректировки, системы особых методик.

В свою очередь, решение этих задач невозможно без наличия особого кадрового потенциала (подготовки, переподготовки, повышения квалификации). Специфика последнего заключается в необходимом органическом соединении профессионализма историка, социолога, экономиста, юриста, с одной стороны, и богословских знаний и православного нравственного мировоззрения – с другой.

*Гуров В.И., Олейников А.А.
(Москва, ПСТГУ)*

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ И НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация: Авторы статьи исследуют духовно-нравственные источники государственной идеологии и национального хозяйства Российской Федерации. Научные принципы в руках политиков превращаются в идеологические принципы, на основе которых разрабатывается социально-экономическая политика государства – механизм реализации государственной идеологии. Она всегда и везде является системой работающих принципов, определяющих механизм функционирования экономики и общества в целом. Однако в основе государственной идеологии могут лежать также и ложные доктрины, образуя механизм дерегулирования общественного развития. Примером является либеральная доктрина – система дезорганизующих принципов. Либеральная идеология, безусловно, является господствующей в России, действуя как механизм деструктивных «работающих принципов». Деструкция, прежде всего, выражается в подрыве механизма общественного воспроизводства в системе национального хозяйства.

Ключевые слова: идеология, национальное хозяйство, экономика, политика, принципы, общество, культура, доктрина, химера, деструкция, общественное воспроизводство.

SPIRITUAL AND MORAL FOUNDATIONS OF THE STATE IDEOLOGY AND NATIONAL ECONOMY OF MORDERN RUSSIA

Abstract: Authors of article investigate spiritual and moral sources of the state ideology and national economy of modern Russia. The scientific principles in hands of politicians turn into the ideological principles on the basis of which social and economic policy of the state is developed, being the mechanism of realization of the state ideology. It is always and everywhere being a system of working principles, defining the mechanism of functioning of the economy and society as a whole. However, at the heart of the state ideology can lie as well false doctrines, forming the mechanism of deregulation of social development. Liberalism is an example of false doctrines, being a system of desorganizational principles. The liberal ideology, certainly, is dominating in Russia, working as mechanism of destructive «working principles». Destruction, first of all, is expressed in blasting the mechanism of public reproduction in system of national economy.

Keywords: the ideology of national economy, Economics, politics, principles, society, culture, doctrine, Chimera, destruction, social reproduction

Введение

Люди живут и действуют в рамках национальных государств, объединяясь в поисках не только хлеба насущного, но и общих ценностей, сплачиваясь едиными целями и интересами. И этими целями всегда являются национальные цели, основанные на системе национальных ценностей. Именно поэтому человек в своей хозяйственной деятельности руководствуется, прежде всего, морально-этическими нормами и традициями, уходящими вглубь веков и имеющими религиозно-нравственное происхождение. В результате многовековой хозяйственной практики, основанной на традициях морали и норм нравственности данной страны и цивилизации, у людей формируются хозяйственные стереотипы поведения, появляются соответствующие уклады хозяйства, формы собственности и формы производства.

Итак, первичными являются духовные цели и ценности человека, формирующие соответствующие им стереотипы хозяйственного поведения, формы собственности и хозяйственные уклады, основанные на морально-этических нормах и культурно-исторических традициях. Другими словами, смысл хозяйственной деятельности и функционирования экономики определяются смыслом жизни человека, основанным на духовных ценностях. При этом производительные силы данного национального хозяйства включают в себя кроме личных и материально-вещественных факторов также духовные факторы: *культура, мораль, традиции, идеология* и пр. Таким образом, национальное хозяйство является совокупностью производственных факторов, выступающих в форме не только материальных, но и духовных производительных сил.

1. Государственная идеология как система работающих принципов

Идеология вообще – это, как известно, система взглядов, убеждений и принципов, которыми руководствуются в своей жизни люди, отдельные социальные группы, политические объединения и партии. При этом выбор принципов жизнедеятельности и хозяйствования – это всегда *мировоззренческий выбор*, это выбор для страны совершенно определенной идеологической (мировоззренческой) системы как совокупности взглядов, убеждений и принципов. Национальное хозяйство страны всегда подчинено системе единых ценностей, целей и интересов, которые превращаются в руках государства в систему работающих принципов. Научные принципы в руках полити-

ков становятся идеологическими, и на их основе строится социально-экономической политика государства, в которой реализуется государственная идеология, определяющая механизм функционирования экономики и общества. Именно поэтому государственная идеология и политика в целом являются факторами хозяйственного развития. Принципы государственной идеологии могут ускорять хозяйственное развитие, являясь фактором национально-экономического движения. Однако в основе государственной идеологии могут лежать также и *ложные доктрины*, образуя механизм *дерегулирования* общественного развития. Примером является либеральная доктрина как система дезорганизующих принципов. Лев Гумилёв называет такие доктрины химерами, т.е. антисистемными идеологиями, враждебными национальной культуре любой данной страны¹. Их принципы превращаются в организационное оружие, неся в себе мощный разрушительный потенциал.

2. Культурное ядро и государственная идеология

Новый тип формации, новый человек и новое государство – все это начинается с создания новых смыслообразующих духовных ценностей. Объективно существуя как идеальное бытие в качестве составной части общественного бытия, «смыслообразующие принципы культуры», предшествуют процессу возникновения (создания) данной экономической формации, формируя как принципы развития данной формации, так и условия развития самого человека и всего общества в целом.

Итак, во всех сферах общественного производства и на всех его уровнях производство одинаково управляется системой единых принципов жизнедеятельности, производных от принципов данной культуры. Очевидно, что утрата национальных позиций в этих сферах представляет прямую угрозу национальной безопасности. Обвал и разрушение системы национального хозяйства является логичным результатом разрушения принципов бытия всего предшествующего способа жизнедеятельности. Соответственно, данное общество, государство и цивилизация не умирают только лишь при наличии расширенного воспроизводства принципов и ценностей культуры, формирующих всеобщее основание постоянного воспроизводства всего общества в качестве геоэкономического и геополитического субъекта².

Итак, экономика всегда и везде функционирует на основе определенных идеологических и религиозных принципов, которые являются отражением философских доктрин. Однако философия только лишь *формулирует, фиксируя* теоретически, систему жизненных принципов данного народа, основанных на многовековых устоях и традициях, присущих данной стране как определенному культурно-историческому типу. Она *разрабатывает* систему базисных ценностей, образующих нравственное основание общества. А уже затем, на основе принципов и постулатов философской доктрины, ученые разрабатывают политические и экономические доктрины, а также соответствующие системы идеологий. Экономические доктрины являются на деле *производными* от философских доктрин и религиозно-философских течений, господствующих в данной стране и отражающих морально-этические устои общества, систему традиций и религиозно-нравственных ценностей. Принципы и постулаты экономической теории, отражая цели и мотивы хозяйственной деятельности людей, не могут формироваться внутри самой экономической теории.

¹ Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 49-50; Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало: Популярные лекции по народоведению. – М.: Рольф, 2002. – С. 183.

² Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2-х ч. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 200-205.

Соответственно, цели и мотивы хозяйственной деятельности формируются *моралью*, имеют *этическое и религиозное измерение*. А в его основе лежит «*собственный этический масштаб*» данной нации, основанный на многовековых морально-этических нормах и традициях, имеющих религиозное происхождение¹. Человек в своей хозяйственной деятельности руководствуется всегда морально-этическими нормами и традициями. Его поведение всегда имеет *этическое измерение*.

Экономика немислима без человека: она представляет собой культурно-исторический феномен. Поэтому никакая экономическая система не может быть абстрагирована от реальных человеческих потребностей и прочих условий хозяйствования. При этом главная цель национального хозяйства заключается в организации воспроизводства всей нации, всего общества в целом². А это можно осуществить только в том случае, если духовное производство будет нацелено на воспроизводство фундаментальных общенациональных ценностей, а само оно будет развиваться *опережающими* темпами по отношению к материальному производству.

В противном случае перспективы печальны: «культура не наследуется генетически, она заново воспроизводится в каждом человеке. Прерывается такое воспроизводство, и культура погибает»³. Гибнет культура – погибает и народ, т.к. исчезают общие цели и ценности, формирующие *духовный стержень* нации, отражающие её национальную идею, суть национального способа жизнедеятельности. Гибнет культура – *подвергаются эрозии духовные ценности*; разрушается духовный стержень нации – *размягчаются национальные устои*; прекращается духовное производство – *останавливается пассионарный пульс нации*. И вот уже тогда – неизбежно наступает смерть народа, нации и всей цивилизации.

3. Принцип соответствия национального хозяйства – законам нравственности и традициям среды

И.Д. Афанасенко указывает на то, что в социальных системах нет особых управляющих органов, — отсутствует тот социальный «клей», что скрепляет элементы системы. По А.А. Богданову, *организационные отношения — это отношения конъюгации (связывания) и комбинирования известного материала посредством ингрессии («клея»)*. Анализ показывает, что «в социальных системах роль ингрессии способны выполнять лишь нравственные законы, нормы и ценностные ориентиры»⁴

Согласно тектологии, *организационные отношения идентичны культуре своей среды*. Это означает, что *работающие принципы*, определяющие институциональный механизм функционирования организационных отношений, т.е. *организационные принципы* комбинирования и связывания воедино всех структурных элементов большой социально-экономической системы (национальная экономика и национальное хозяйство), *определяются принципами социокультурной системы*.

Поскольку содержание любого социального закона проявляется в системе работающих принципов, постольку, говоря о зависимости принципов экономической системы от социокультурных принципов, мы тем самым утверждаем, что обществом управляют нравственные законы. Выполняя функцию морального ориентира, они воздействуют на общественное сознание, принуждая людей к соблюдению норм нравственности и морали, опираясь при этом на силу морального авторитета и обще-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. - Ростов н / Д: изд-во «Феникс», 1998. – С. 481.

² См.: Олейников А. Национальное хозяйство как основа воспроизводства общества (экономико-философский подход). Дисс. ... доктора эконом. наук. – М.: Эконом. ф-т МГУ имени М.В. Ломоносова, 2007.

³ Афанасенко И.Д.. Экономика и духовная программа России. – М., 2001. – С. 25-29.

⁴ Афанасенко И.Д. Указ соч. – С. 27.

ственного мнения. В результате этого, в экономических системах ограничена сфера влияния собственно экономических законов¹.

Экономическое отношение выступает как отношение взаимодействующих сторон, имеющих разные экономические интересы. Однако формальная диалектика не учитывает, что носителями экономических явлений и процессов являются реальные люди, выросшие в данной культурно-исторической среде. И сам тот факт, что у взаимодействующих сторон существуют различные экономические интересы, является вторичным по отношению к тому, что эти «стороны» являются носителями одних духовных ценностей и культуры. А в этом случае объективно противостоящие друг другу субъекты (стороны) экономических отношений, имеют единые общенациональные интересы, цели и ценности.

Организационные отношения функционально существуют как система неформальных и формальных институтов, регулирующих и непосредственно направляющих экономическое развитие. Другими словами, институциональная среда, являясь производной от социокультурной среды, формирует рыночную среду и экономическую систему в целом, производную от цивилизационных структур и способа жизнедеятельности. Экономические системы относятся к *тектологическим* построениям, подчиняясь общим законам тектологии. Суть таких систем в том, что их невозможно выбирать произвольно, т.е. здесь нельзя одну систему по желанию заменять другой системой. Экономические системы страны нельзя скопировать, перенося произвольно из одной страны в другую среду (страну). А все тектологические построения, включая экономические системы, развиваются на основе следующих закономерностей²:

1) Система должна соответствовать среде, приспосабливаясь к ней, а экономическая система должна соответствовать социокультурной и ландшафтной среде обитания.

2) Принципы, на основе которых функционирует система, являются едиными для всей среды. Само *развитие системы* понимается как *способ существования среды*.

3) Система сохраняется только вместе со средой, в которой функционирует система. Если гибнет среда, то разрушается и система, структурно существующая в виде множества взаимосвязанных организаций. Устойчивость системы означает сохранение её в данной среде.

Итак, экономические системы, являясь *тектологическими* построениями, строго привязаны к социокультурному и геополитическому пространствам данной страны. Напомним читателю, что суть таких систем в том, что их невозможно выбирать произвольно, нельзя скопировать и образом перенести в другую среду. Объясняется это тем, что, во-первых, *каждая экономическая система сформировалась в определенной культурной среде*, в конкретных природных и исторических условиях. Во-вторых, *экономическая система сама является элементом структуры конкретной цивилизации*, т.е. системы более высокого порядка, и как таковая от нее неотделима. Из этого следует вывод, который делает И.Д. Афанасенко: «Поскольку культуры, созданные разными народами, неповторимы, то и универсальных экономических систем в природе не существует. Возможно заимствование отдельных форм хозяйствования, но оно имеет весьма жесткие ограничения». Итак, экономика и национальное хозяйство в любой стране, являясь большой экономической системой, подчиняется общим зако-

¹ См. подробно: Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2-х ч. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — С. 200-205.

² Афанасенко И.Д. Указ соч. — С. 25-29.

нам тектологии, из которых следует два принципиально важных вывода для современной России, а именно:

1) В природе **не существует одинаковых** экономических систем, а любые попытки унификации мирового хозяйства на основе одной системы равнозначны объвлению войны всем мировым цивилизациям, т.к. направлены на их уничтожение как культурно-исторических типов.

2) Экономическую систему **нельзя воссоздать искусственно, нельзя искусственно пересаживать** из одной социокультурной среды в другую; экономическая система всегда является производной от «параметров», заданных данной социокультурной средой¹.

4. Либерально-рыночная модель как угроза для экономической безопасности страны

Несмотря на формальный конституционный запрет иметь в России государственную идеологию (ст. 13 Конституции РФ), либеральная идеология, безусловно, является господствующей, действуя как механизм деструктивных «работающих принципов». Деструкция, прежде всего, выражается в подрыве механизма общественного воспроизводства в системе национального хозяйства.

В первую очередь это проявилось в подрыве единства страны, целостности сложившегося при СССР народнохозяйственного механизма, а также в разрушении системы единых ценностей, лишаясь которых народ как историческая нация начинает деградировать, исчезая с исторической карты. Единство страны – это единство народа, территории и государства, а целое – это национальное хозяйство, призванное обслуживать жизнедеятельность общества, обеспечивая его воспроизводство.

В условиях либеральной модели открытой экономики национального хозяйства исчезает главное – *общность интересов*. Либеральная модель рыночной экономики отвергает *принцип иерархии* национального хозяйства, провозглашая приоритет частных интересов над интересами государства. Общие интересы *целого* (национального хозяйства) здесь подменяются *балансом частных интересов*. А экономическая система страны превращается в арифметическую совокупность частных организаций.

Таким образом, либеральные принципы нарушают не просто целостность, а интегративность экономической системы. «Интегративность экономики можно представить как взаимосвязанное множество хозяйственных отношений в пределах большой системы. Основное свойство системы – ее целостность. Это значит, что система не является простой совокупностью ее элементов, их арифметической суммой. Ее качественная определенность зависит от прочности взаимодействия, сцепления ее составных частей. Если из системы выпадают отдельные элементы, то она *не уменьшается, а разрушается*»².

Наглядным подтверждением этого тезиса являются процесс приватизации, проведенный в России под контролем Запада. В рамках намеченной Западом стратегии «гарантированного технологического отставания России» реформаторы использовали целую совокупность мероприятий, направленных на разрушение хозяйственной иерархии, интегративности и целостности народнохозяйственного механизма. Отметим, в частности³:

1) разрушение кооперативных связей между предприятиями;

¹ Афанасенко И.Д. Указ соч. – С. 25, 28-29.

² Петренко И.Н. Безопасность экономического пространства хозяйствующего субъекта. М.: Анкил, 2005.– С.12.

³ Лисичкин В.А., Шелепин Л.А. Россия под властью плутократии. История черного десятилетия. – М.: Алгоритм, 2003. – С. 109.

- 2) распродажу предприятий некомпетентным дельцам-спекулянтам и иностранным фирмам, не заинтересованным в развитии производства;
- 3) дробление крупных предприятий, НИИ, КБ на десятки мелких с целью извлечения сиюминутных выгод от распродажи имущества;
- 4) сознательную ориентацию конверсии оборонных предприятий на производство невостребованной продукции;
- 5) скрытую интервенцию иностранного капитала с целью подрыва обороноспособности и экономики России.

Не секрет, что ведущую роль в разрушении народного хозяйства России сыграл Международный валютный фонд (МВФ), контролирующий и направляющий все экономические процессы в России. Программа МВФ, разработанная для России, своей целью имела, по мнению эксперта группы лейбористов в британском парламенте Дж. Росса¹, обеспечение роста экспорта энергоносителей и металла, хотя мировой опыт свидетельствует, что для экономического рывка вперед любой стране необходимо вырваться из положения производителя и экспортера сырья и стать производителем и экспортером промышленной продукции. Таким образом, либерализм порождает проблему «*расслоения*» экономического пространства.

Другими словами, речь идет о том, что либеральная модель открытой экономики превращает национальную экономику в совокупность разрозненных самостоятельных хозяйствующих субъектов, не образующих никакого единого целого, а лишь «соотносящихся» с некой «определенной территорией». И оказывается, что все эти обособленные и самостоятельные хозяйствующие субъекты могут быть связаны «воедино» только одним способом — общими инвестиционными интересами и проектами. Очевидно, что при таком либеральном подходе к формированию национальной экономики, как тут не вглядывайся, но экономического пространства страны никак не обнаружишь. Оно здесь неизбежно превращается в «лоскутное одеяло», которое, *во-первых*, каждый начинает тащить на себя; *во-вторых*, перетягивая это «одеяло» его неизбежно разрывают; а, *в третьих*, каждый собственник куска «одеяла» латает его на свой манер, подбирая для латок либо те лоскуты, которые ему больше нравятся, либо те, которые он сегодня нашел. Народнохозяйственного комплекса здесь нет, отсутствует единое не только экономическое, но и политико-правовое пространство.

В основе либеральной модели лежит идея пресловутого равенства: равенства всех рыночных и прочих субъектов перед законом, единый для всех инвестиционный «климат», общий экономический «ландшафт», формируя, таким образом, свое экономическое «сообщество» или экономическое «пространство». Обнажая пороки либерализма, русский философ В.С. Соловьев писал в 1881 году: «Все равны перед законом, это значит — все одинаково *ограничиваются* законом, или все в равной мере ограничивают друг друга; таким образом, **здесь нет никакого** внутреннего и положительного **единства между всеми**, а только правильное их разделение или разграничение. Внутри общей границы каждый предоставляется самому себе, и хотя этим утверждается индивидуальная свобода, но совершенно неопределенная и бессодержательная, зато внутреннее единство и общинность совершенно теряются. Самое определение человека как существа разумно свободного, откуда вытекают все правовые понятия, не представляет собою само по себе еще никакого положительного нравственного идеала. Понятие нравственного вообще относится, прежде всего, к цели (или намерению), а потом уже к средствам или способу действия...»². Частные материальные интересы, неизбежно ведущие к общему раздору и социальной анархии, не могут быть **высшим началом общественного организма**.

¹ См.: Экономическая газета. — 1994. — №7. — С. 7.

² Соловьев В. Философское начало цельного знания. — Мн.: Харвест, 1999. — С. 627.

Отсюда следует, что **задача консервативной модернизации** национального хозяйства России заключается в том, чтобы, *соединив частные и государственные, индивидуальные и общественные начала, подчинить их принципам служения и солидарности, возвысив над ними* третье: нравственные начала, ставящие над материальными интересами высшие цели и духовные ценности.

Краткие выводы

Сторонники неолиберализма извратили суть общественного выбора, сведя его к ложному выбору между государственной и частной собственностью. В реальности же речь должна идти о выборе между капитализмом и некапиталистическим путем развития, основанным на многоукладности, на коллективных и смешанных формах собственности, на господстве государственного и кооперативно-государственных форм общественного производства. В науке этот путь называют третьим путем развития, утверждающим надклассовый подход или, говоря языком Н. Бердяева, — «*сверхклассовую точку зрения*». Только такой подход сможет освободить экономику и национальное хозяйство в целом от идеологической диктатуры какого-либо одного господствующего класса.

Суть проблемы поиска адекватной модели национального хозяйства России заключается в том, чтобы, *соединив частные и государственные, индивидуальные и общественные начала, подчинить их принципам служения и солидарности, возвысив над ними* третье: нравственные начала, ставящие над материальными интересами высшие цели и духовные ценности.

Козлов И.И.
(Москва, ПСТГУ)

УПРАВЛЕНИЕ ЦЕРКОВНЫМ ВУЗОМ¹: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: в статье рассматривается роль ценностей и традиций внутри учебных заведений Русской Православной Церкви. Автор обращается к логике структурно-функционального анализа для описания культурной системы вуза, выделяя конкретные ценности и традиции.

Ключевые слова: ценности, традиции, структурно-функциональный анализ, культурная система, церковный вуз.

Kozlov I.I.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)

MANAGEMENT OF CHURCH HIGH SCHOOL: VALUABLE ASPECT

Abstract: This article explores the role of values and traditions within educational institutions of Russian Orthodox Church. The author appeals to the logic of the structural-functional analysis to describe the cultural system of the university, highlighting the specific values and traditions.

Keywords: values, traditions, structure-function analysis, cultural system, church university.

Духовные академии и семинарии Русской Православной Церкви являются, пожалуй, наиболее малоизученными из всех высших учебных заведений. Существую-

¹ Статья написана на основе материалов социологических исследований проведенных факультетом социальных наук ПСТГУ в 2011-2012 гг. в нескольких духовных семинариях и академиях Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

щие зачастую за стенами монастырей, в «закрытой» среде, которую сами учащиеся нередко называют «системой», они готовят кадры для многочисленных церковных приходов в России и за рубежом, выполняя тем самым ряд функций, таких как воспроизводство церковной структуры, подготовка священника, способного руководить общиной прихода, развитие богословской науки и некоторые другие. Мы недаром позаимствовали из семинарской лексики понятие «система», характеризующееся прилагательным «закрытая» – именно эту среду, наполненную бережно сохраняемыми традициями и нормами, на наш взгляд, наилучшим образом можно анализировать, используя структурно-функциональный подход. Объем данной статьи не позволит нам полностью представить пример использования такого подхода, поэтому мы коснемся лишь ценностного аспекта, связанного с управлением учебным заведением такого типа.

Управление церковным вузом осуществляет ряд лиц, таких как ректор и несколько проректоров, ответственных за отдельные направления деятельности, например научную, учебную и воспитательную работу. Последняя представляет особый интерес, поскольку в отличие от светских высших учебных заведений, в которых нередко в 1990-2000-е годы не придавалось особое значение воспитанию, церковные ВУЗы всегда отличало предельное внимание к личности учащихся, что отражалось до недавнего времени в их названии вне зависимости от возраста – «воспитанники»¹.

Управление ВУЗом есть не что иное как комплекс *действий*, причем *действий социальных*, и хотя в социологии принято говорить о том, что наиболее глубокую разработку понятие «действия» получило в русле методологического индивидуализма, мы попробуем представить, как оно может рассматриваться в логике методологического холизма.

Один из крупнейших представителей структурного функционализма Т. Парсонс, анализируя социальное действие, приходит к выводу о существовании трех типов систем²: социальных, личностных и культурных – последние из которых представляют собой «системы символических эталонов (эти эталоны создаются или демонстрируются индивидуальными акторами и передаются социальными системами в процессе диффузии, а также от личности к личности посредством обучения)»³. Парсонс приводит несколько характеристик культурных систем, некоторые из которых представляют для нас интерес. Во-первых, культурная система формируется посредством организации ценностей, норм и символов, которые руководят выбором актора, и которые ограничивают виды взаимодействия, возможные для данного актора⁴. Во-вторых, эталоны регулирующих норм такой системы (и других культурных элементов, которые управляют выбором конкретных акторов) не могут быть случайными или несвязанными друг с другом элементами⁵. В третьих, исходя из сказанного выше, культурная система – это модель культуры, отдельные части которой взаимосвязаны так, что они формируют системы ценностей, системы убеждений и системы экспрессивных символов⁶. Культурные системы находят свое отражение как в социальных системах посредством институционализации ценностей, так и в личностных системах посредством интернализации. Таким образом, аксиологический аспект управления в логике структурно-функционального подхода можно представить следующим образом:

¹ Сегодня церковные ВУЗы вступают в Болонский процесс, поэтому вместо «воспитанник» начинают говорить «студент».

² В этой статье мы не рассматриваем социальную и личностную системы.

³ Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. С.201.

⁴ Там же. С.202.

⁵ Там же. С.202.

⁶ Там же. С.202.

а) вуз выступает в качестве социальной системы, внутри которой взаимодействуют отдельные акторы, ориентированные друг на друга;

б) акторы выступают как личностные системы. Действие акторов организовано в структуру с помощью диспозиции потребностей, при этом эти действия согласованы и совместимы друг с другом;

в) культурные символы, в качестве которых выступают ценности, являются ориентирами для акторов, приводя их к согласию по поводу действия.

Для церковного образования именно упомянутая нами в начале статьи воспитательная работа является той сферой, где роль ценностей видна лучше, чем в других сферах жизни вуза. Один из проректоров на вопрос: *«Что Вы понимаете, под воспитательной работой?»*, ответил следующим образом. *«Это система, где присутствует объяснение определенных принципов, тех самых жизненных ценностей. Но эта система наряду с теоретическим моментом включает в себя и механизмы воздействия: как положительные – поощрить, так и отрицательные – наказать, которые формируют поведение человека в заданном направлении»*. При этом воспитательная работа, по его же словам, совсем не сводима к набору досуговых мероприятий. Этот же актор, описывая воспитательный процесс, отметил: *«Воспитательный момент во многом ориентируется на аскетический опыт Церкви. Из чего мы исходим? Не может быть священником, пастырем человек, который просто указывает, куда надо идти: «Идите туда, спасайтесь так». Он должен быть, светским языком говоря, лидером – тем, кто подает пример и этим примером увлекает за собой. А если так, то должна быть такая система воспитания, когда человек, участь в семинарии, приобретает не только мировоззрение теоретическое, но некоторые навыки христианской жизни. То есть, умение в незнакомой обстановке вести себя по-христиански»*.

Помочь в осуществлении воспитательной работе призваны определенные люди и способы как сугубо административные: *«Есть проректор по воспитательной работе, есть его помощники. Соответственно, все студенты участвуют в богослужении – научаются общественной молитве. И вообще в Церкви богослужение общественное, чтобы научиться личной молитве, личному общению с Богом. И обязательно присутствует наблюдение за дисциплиной, за порядком. Какие-то вещи абсолютно недопустимы: драться кулаками – сразу человека исключают. Какие-то вещи допустимы в качестве крупного прокола один-два раза – человек пришел пьяным или еще что-то. Ну а какие-то небольшие преслушания – опоздание на молитву, плохое поведение на занятиях, это все отмечается и проводятся воспитательные беседы»*, так и межличностные: *«Мы такие термины используем, как смирение, кротость, спокойствие. Они именно духовные. Кротость, которая позволяет другого выслушать, потом высказаться и так далее»*.

Пример того, как действуют культурные символы видно из следующей цитаты: *«Мне доводилось присутствовать при таких беседах нашего нового проректора по воспитательной работе. Я считаю, что они очень удачно построены, это не были упреки, это не была ругань в адрес подчиненного, это было пастырское вразумление на определенных конкретных примерах из жизни Церкви, святоотеческих произведений. Опять же, попытка развернуть человека в сторону христианской нравственности»*. Таким образом, видно, что ценности воспитательного процесса несут на себе явный выраженный христианский характер. Обратим внимание на использование в последней цитате выражения *«пастырское вразумление»* для тех, кому в будущем самим предстоит быть пастырями. Такое *вразумление*, буквально – взывание к разуму, предполагает не обезличенное взаимодействие воспитателя и воспитанника, а прямое взаимодействие на основе общих ценностных стандартов.

Ценности образовательного процесса церковного вуза хорошо иллюстрирует еще одно высказывание: *«Здесь образование подразумевает не только накопление каких-то знаний, или как сейчас требуют – компетенций. Человек не должен восприниматься как робот, у которого есть какие-то навыки, компетенции. Все-таки он гармонично образован должен быть. И само понимание этого слова «образование» христианин должен всегда соотносить с понятием того, что человек есть образ Божий. Образование должно быть гармонично и работать на общую цель – спасение человека».*

Специфика церковного вуза в отличие от светского заключается еще и в существовании внутри него особого института – духовничества. Духовничество – это социальный феномен, зародившийся в монастырях, заключающийся в духовном руководстве верующими. Для семинарии и академии духовник – это человек, на которого возложено *послушание* принимать исповедь у тех, кто учит, и у тех, кто учится. Его опыт уникален, будучи и монахом, и сотрудником преподавательской корпорации (в логике нашего анализа это еще один актер), он включен в формальные и неформальные взаимодействия внутри вуза глубже, чем остальные актеры. Вот как характеризует такой духовник семинарскую среду, в которой он несет свое послушание. *«Здесь определенное поведение есть, определенное уважение студентов и преподавателей, здесь нет панибратства, перехода каких-то границ, здесь нет давления, личностного фактора».* Характеризуя взаимоотношения между актерами учебного заведения, он рассказывает о привычном и, в общем-то, обыденном, но, по сути, касается той культурной системы, позволяющей выстаивать взаимодействие между актерами: *«Все-таки здесь все христиане. И они знают заповедь: не укради, не обманывай, не завидуй, почитай отца и мать, поэтому здесь взаимоуважение, уважение старших и понятно нет этих страстей, и стараются именно учиться, все выполнять по совести именно, а не за страх. Пусть у нас закрытое учебное заведение, похожее на «учебку»¹, но все немножко по-другому. Вообще, все в Церкви по-другому, потому что каждый старается иметь свою функцию в Церкви и поступать по совести, т.е. никто никого не заставляет, не контролирует, нет стимуляций светских».* Говоря о проблемах светских учебных заведений, в которых к слову, учились очень многие представители преподавательской корпорации семинарий и академий, этот духовник заметил: *«Сейчас система светского образования сильно парализована, коррумпирована взятками и формальностями в плане получения каких-то дипломов, начиная уже со школы. Здесь же этим даже не пахнет вообще, т.е. есть какие-то там хатайства, но того, чтобы кому-то просто что-то там проставлялось – такого нет в принципе. Нет ни взяточничества, ничего, потому что все по совести, потому что ему еще перед Богом отвечать. В этом смысле есть отличие серьезное».*

Говоря о роли традиций, имеющих особый вес в управлении этой закрытой церковной образовательной средой, мы хотим привести высказывание одного из проректоров, имеющих помимо духовного образования еще и светское, полученное в элитном зарубежном университете. Так он выделяет традицию сохранения сложившегося уклада: *«Это уклад духовной школы. Уклад, дисциплина духовной школы. Она развивалась, тоже были свои периоды, когда она переходила из духовного училища к семинарии. На протяжении истории это уникальное учебное заведение, как и любая другая семинария, они строятся по тем же принципам, они включают в себя традиции вековые. Человек попадает сюда, он как назад во время уходит. Это стиль жизни, который давно потерян в светском учебном заведении. <...> Была связь и с Европой, стили*

¹ По всей видимости, имеется в виду армейская «учебка».

перенимались. В духовной школе они остались, они сохранены. Можно <...> сравнить с самыми престижными вузами Англии. <...> Я нашу школу считаю элитной».

Таким образом, говоря об аксиологическом аспекте управления высшим учебным заведением Русской Православной Церкви, мы можем констатировать, что в основе управления лежат христианские ценности и традиции, сформированные в закрытой среде, сохраняемые до последнего времени от посторонних влияний. Традиции имеют исключительно важную для церковных вузов функцию – они позволяют сохранять стиль жизни, связанный с особой дисциплиной, на основе которой выстраивается взаимоотношение между акторами. Эта дисциплина существует на основе общего ценностного порядка, который является частью культурной системы и передается в процессе обучения в церковном вузе.

*Коновалов О.А.
(Москва, ПСТГУ)*

АДМИНИСТРАТИВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ: ЗАДАЧИ И ОСОБЕННОСТИ

Аннотация: Большое количество внешних и внутренних факторов делает административное управление РПЦ гораздо более сложным, чем управление любой коммерческой организацией и одновременно, отражает идеологию организации.

Существенными, но не единственными факторами, влияющими на управление РПЦ, являются построение сильных организационных связей, развитие и поддержание высокого уровня доверия, передача знаний и информации. Роль человеческого и социального капитала особенно проявляется в системе РПЦ, где роль духовных и человеческих связей особенно важна и видна. Дополнительной особенностью является неопределенность получения экономических ресурсов.

Ключевые слова: организационные связи, доверие, передача знаний, архитектурные и культурные коды, организационная смертность.

*Kononov O.A.
(Moscow, Orthodox St. Tikhon humanitarian University)*

AN ADMINISTRATIVE COMPOUND OF THE CHURCH MANAGEMENT: TASKS AND SPECIALTIES

Abstract: A great amount of external and internal factors makes the Church management more complicated than the management of any commercial organization. At the same time the Church management could reflect the ideology of the Church.

The most influenced but not the only factors of the Church management are: the constructing of organizational ties, an improvement and supporting the high level of trust, knowledge and information transfer.

The role of human and social capital gets more clearly in the system of the Russian Orthodox Church, where human and spiritual relations are more important and visible and the getting of economic resources is not so clear.

Keywords: *organizational ties, trust, knowledge transfer, architectural and cultural codes, organizational mortality.*

Административное управление представляет собой управление людьми и ресурсами и базируется на эффективном построении и координации внутренних и внешних связей организации. Административное управление напрямую влияет на создание

всех трех форм организационного капитала: человеческого, социального, и экономического. Под экономическим капиталом подразумеваются все ресурсы, которыми владеет организация и которые можно измерить. Но наиболее важными являются социальный и человеческий капиталы, поскольку без них невозможно создание экономического. Под человеческим капиталом подразумевается комплекс знаний и индивидуальных особенностей, способных создавать материальные ценности. Социальный капитал – это сумма существующих и потенциальных ресурсов, заложенных внутри организационных связей и получаемых через сеть отношений (Nahapiet & Ghoshal, 1998).

Роль человеческого и социального капитала особенно проявляется в системе РПЦ, где роль духовных и человеческих связей особенно важна и видна.

Традиционно, современные ученые рассматривают только два типа связей: сильные и слабые (Grannovetter, 1973; 1983; Burt, 1992). Тем не менее, в России, где духовная составляющая из-за заложенных аутентичных культурных кодов особенно важна, организационные и межличностные связи работают иначе. В отличие от Западного мира, у нас работают не слабые связи, а сильные, и количество типов связей не два, как на Западе, а больше (Коновалов, 2013). Наиболее четко выделяются три основных типа связей: сильные, средние, и слабые. Сильные связи подразумевают реальное доверие, безусловную поддержку, эмоциональную близость и бережное отношение. Средние связи характеризуются высокой степенью доверия, сильной функциональной составляющей отношений, но при этом сохраняется некоторая эмоциональная дистанция. Слабые же связи, отличаются низкой эмоциональной нагрузкой и низкой функциональной составляющей отношений. Почему связи так важны? Сила связей определяет способность и желание объединяться и оказывать друг другу помощь, эмоциональную и духовную поддержку, передавать знания и информацию, и предоставлять доступ к различным типам ресурсов.

В системе РПЦ особо важно выстраивать сильные и средние связи, что гарантирует выживание и развитие РПЦ как организации в любых условиях внешней среды. Это одна из важных функций церковных управляющих.

К сожалению, подавляющее большинство организаций в России, как частных, так и государственных, переняли не самые лучшие принципы административного управления. Активно ссылаясь на существующий западный опыт и практику, они стремятся строить либо слабые, либо случайные связи. Тем самым, идеология административного управления направлена не на созидание, а на временное выживание и быстрое накопление капитала. Эта особенность влияет и на соблюдение морально-этических принципов организации. В силу того, что у нас утеряна собственная идеология управления и идеология экономического развития, мы подвергаемся негативному влиянию как западных, так и иных культур.

Почему это происходит с точки зрения макроэкономики? Причина видится в конфликте культурных и архитектурных кодов (Hannan, Polos, Carroll, 2007), которые говорят о том, как организация должна выглядеть и действовать в определенном формате. Архитектурные коды – это система официально установленных правил и норм поведения. Например, дресс-код на работе, регламент времени, привилегии для отдельных сотрудников, и прочее. Культурные коды – это система неформальных кодов. Культурные коды обычно не прописаны, но являются более сильными, чем архитектурные коды, т.к. заложены в подсознании. Другими словами, это верования, традиции, привычки. Т.е. все, что в нас заложено столетиями.

Культурные коды отделены от архитектурных кодов, поскольку являются неконтролируемыми и имеют прямую зависимость от прошлого. Сейчас некоторые пытаются говорить о возможности возобновления традиций дореволюционной России. Но это не возможно, поскольку 45 лет – это срок после которого восстановление утраченного или неиспользуемого культурного кода невозможно (Dobrev, Carroll, 2004).

Необходимо отметить, что обе категории кодов являются локальными, т.е. специфичными для каждой организации, местности, и популяции людей. Несопоставимость или конфликт кодов ведет не только к снижению организационной преданности и эффективности, но к вымиранию организации. Причем не факт, что чем больше организация, тем дольше она будет умирать.

Нарушение и конфликт кодов ухудшает организационную оценку и её состояние. Однако нарушение кодов может быть санкционировано легально (нарушение правил и законов; обман партнеров). Примером является фальшивый бухгалтерский учет, или приход, устанавливающий определённые и обязательные цены на требы. Также примером может служить постановка невыполнимых задач или задач, конфликтующих с установленными принципами организации.

В настоящий момент происходит попытка внедрения в систему РПЦ современных архитектурных кодов экономической, административной, информационной и прочей деятельности, которые конфликтуют с традиционными культурными кодами и ценностями Православной Церкви. Это приведет, как минимум, к снижению эффективной деятельности приходов, а также усиливает их разобщенность и повлияет на выживание организации (мортальность).

Выживание организации зависит от трех основных параметров: уровня членства, социального статуса, локального вкуса. Социальный статус или социальная позиция организации определяются служебным положением, полом, или вероисповеданием. Уровень членства (с учетом локального вкуса) зависит от трех факторов:

- типичное предложение и типичный вкус в социальной позиции, к примеру, насколько россияне считают нормальным или типичным быть крещеным, посещать регулярно службы и т.п.
- степень, до которой производитель или организация соответствует той или иной категории, например, насколько РПЦ является только религиозной организацией или совмещает несколько функций.
- наличие предложения (локального), выражаемое в уровне предложения и организационной идентичности. Например, наличие полноценных приходов по всей территории.

Необходимо отметить, что важна аутентичность, т.е. сила организационного стремления обратиться к конституционной настройке клиента в системе РПЦ, а не просто к стабильности предложения продукта и операционной настройки.

Дополнительным фактором выживания является конкуренция. Hannan et al (2007) доказали, что законность существования малого количества организаций в определенной среде поддерживает высокую конкуренцию. Т.е. при небольшом количестве легально существующих религиозных организаций в России, конкуренция между ними за фокальный ресурс будет оставаться высокой. Фокальный ресурс для организаций – это человеческий спрос на организационный сервис (Hannan et al, 2007).

На особенность административного управления в РПЦ влияет диффузная конкуренция, т.е. использование одних и те же ресурсов, но достаточно скрытых или неявных. Примером может являться ювенальная юстиция, атеистическая пропаганда и т.п.

Принято считать, что административное управление опирается на власть руководителя. Но не вся власть одинакова. Если говорить об РПЦ, то здесь власть духовного наставника или настоятеля гораздо сильнее, чем в светской организации, т.к. построена на любви, уважении и абсолютном доверии. Следовательно, можно говорить о разных стилях управления в РПЦ и в светских организациях, где разница стилей направлена на достижение разных задач и целей.

Критическим фактором административного управления является доверие: институциональное (к РПЦ), межличностное (к приходскому священнику). Доверие строится на трех основных факторах: профессионализм, единство взглядов, желание принести пользу другим (Mayer et al, 1995). Доверие к руководителю определяется по принципу: «ценности – слова – действия» (Ketola, 2006). Уровень внутреннего и внешнего доверия Церкви всегда был очень высоким, и это дает возможность строить максимально эффективное внутрицерковное административное управление.

Административное управление напрямую связано с управлением информационными потоками, т.е. со следующими функциями:

- Производство информации
- Получение и обработка информации
- Хранение информации
- Передача знаний и информации
- Распространение информации
- Контроль эффективности использования информации

Необходимо отметить, что каждый рынок или каждая организационная среда требуют специфических знаний. Способность эффективно передавать знания необходима для получения результата. Модель передачи знаний и информации является трехмерной. Составными частями этой модели являются: 1- когнитивная дистанция (дистанция, позволяющая полностью понимать передаваемые знания); 2 - вертикальная связь (иерархические отношения); и 3 - горизонтальная связь (отношения друзей, коллег, отношения между прихожанами, т.е. без признаков формального подчинения).

Роль административного управления очень велика. Эффективное администрирование ведет к снижению издержек: транзакционных, управленческих, экономических. Административное управление отвечает, в большинстве своем, за социальный и человеческий капитал. Ни о том, ни о другом, к сожалению, в России не очень заботятся. Основные усилия направлены на создание только экономического капитала. Но если за принципами управления не видны люди, тогда создавать и развивать экономику некому.

Самое главное: административное управление – это отражение идеологии и мотивации людей. Современные модели построения организационных связей, так или иначе, повторяют принципы православного вероучения. И в этом случае, основываясь на Священном Писании и богословских учениях, Церковь обладает безусловным преимуществом в формировании совершенных внутренних и внешних отношений или связей.

Административное управление в контексте РПЦ имеет дополнительную особенность, вызванную неопределенностью экономических ресурсов. В отличие от бюджетных организаций, в которых ресурсы заведомо распределены и известны, или коммерческих, где получение ресурсов планируется, в РПЦ сложно предсказать, какие пожертвования будут сделаны или сколько будет продано свечей, т.е. администраторы вынуждены работать в режиме некоторой неопределенности. Эта особенность требует от церковных администраторов более высоких профессиональных знаний и навыков, чем от управленцев в обычных светских организациях.

Что необходимо сделать? В мире существует масса управленческих моделей. Необходимо их проанализировать и решить, какие из них можно адаптировать и применить к РПЦ, возможно, что-то придется разрабатывать с нуля. Необходимо очень четко определить, какие ресурсы (социальные и человеческие) находятся в управлении РПЦ. И, соответственно, определить оптимальные организационные связи для управления теми или иными ресурсами, и вывести критерии профессиональной подготовки сотрудников.

Подразумеваемая антропологическую природу такого исследования, необходимо использовать различные методики, что поможет наиболее полно оценить изучаемый феномен и получить достоверные данные. Вероятно, придется использовать как монотонную логику, применяемую в социальных науках, так и немонотонную, применяемую богословами. Необходимо также определить не только методы анализа, но и сроки исполнения. Результатом такой работы должны стать конкретные практические рекомендации.

Литература

Burt, R.S.; 1992; *Structural Holes: The Social Structure of Competition*, Harvard University Press, Cambridge, England.

Granovetter, M.S.; 1973, The Strength of Weak Ties; *The American Journal of Sociology*; Vol. 78, No. 6, pp. 1360-1380.

Granovetter, M.S., 1983; The strength of weak ties: A network theory revisited, *Sociological Theory*; Vol. 1, pp. 210-233.

Hannan, M.T., Polos, L., Carrol, G.R., 2007; *Logics of Organisation Theory: Audiences, Codes, and Ecologies*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Ketola, T. 2006, Do you trust your boss? *Electronic Journal of Business Ethics and Organization Studies*; Vol. 11, Issue 2.

Konovalov O., 2013, The Nature of Trust in Russian Personal Networks; *Group and Organizations Networks*, Forthcoming.

Mayer, R.C., Davis, J.H., Schoorman, F.D., 1995; An Integrative Model of Organisational Trust; *Academy of Management Review*; Vol. 20, No. 3, pp. 709-734.

Nahapiet, J., Ghoshal, S., 1998; Social Capital, Intellectual Capital and the Organisational Advantage; In Butler, B., Purchase, S., 2008; Use of Social Capital among Russian Managers of a New Generation; *Industrial Marketing Management*, Vol. 37, pp. 531-538.

*Олейников А.А.
(Москва, ПСТГУ)*

ВОПРОСЫ ВЗАИМОСВЯЗИ РЕЛИГИИ, КУЛЬТУРЫ И МОДЕЛИ НАЦИОНАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Аннотация: В статье анализируется взаимосвязь культуры, государственной идеологии и национального хозяйства страны. Автор исходит из того, что экономика и хозяйство страны везде и всегда порождаются непосредственно религией. Подчеркивается, что нация существует как культурно-исторический тип развития только благодаря наличию механизма воспроизводства фундаментальных ценностей. Западный капитализм не возник сам по себе, а под влиянием протестантской реформации христианства, которая произвела на свет новый тип человека, ориентированного на денежные ценности, возведенные протестантством в ранг высших «духовных ценностей», превращенные в символ веры, символизирующий образ жизни, а значит и его смысл. Стремление Востока придерживаться традиций общины является отражением основного закона развития традиционного общества. Следуя этому закону, **нам** предстоит вернуться к традиционным истокам нашей северо-восточной цивилизации, возрождая утерянные нормы общинной жизни.

Ключевые слова: религия, христианство, мораль, ценности, принципы, экономика, философия, протестантская Реформация, образ жизни, традиции, общинное сознание, капитализм, цивилизация, социокультурная динамика

Oleynikov A.A.

(Moscow, Orthodox St. Tikhon humanitarian University)

ISSUES OF THE RELATIONSHIP OF RELIGION, CULTURE AND MODEL OF NATIONAL ECONOMIC DEVELOPMENT

Abstract: The article analyzes the interrelation of culture, the state ideology and national economy of any country. The author recognizes that national economy everywhere and always is generated directly by religion. It is emphasized that nation exists as cultural and historical type of development only thanks to existence of the mechanism of reproduction of fundamental values. The western capitalism didn't arise in itself, but under influence of Protestant reformation of Christianity, which brought into world new type of person focused on monetary values, erected by Protestantism in a rank of the highest «cultural wealth», turned into a creed symbolizing a way of life, so and its sense. Thus, striving to perceive the sense of life, a western person involuntarily aspires to money and the power founded on money. The aspiration of the East to adhere to traditions of community is reflection of the fundamental law of development of traditional society. Following to it, Japan revived the spirit of community at enterprises, seeking to keep in the society the basis of communal consciousness and community life. Following to this law, we also should return to traditional sources of our northern-east civilization, also reviving the lost norms of community life.

Keywords: religion, Christianity, morals, values, principles, economy, philosophy, Protestant Reformation, way of life, traditions, communal consciousness, capitalism, civilization, sociocultural dynamics

Введение

В ходе своего развития Церковь нередко оказывалась настолько влиятельной силой, что начинала диктовать всему обществу, всем христианам определенный экономический строй. И это было реальным не только, скажем, в феодальную эпоху. Само становление капитализма как способа производства в XVI веке опиралось на англиканскую Церковь, которая в тот период разорвала свои связи с католицизмом и приняла систему протестантизма, то есть стала протестантской Церковью. Капитализм тогда превратился в господствующий способ производства в Англии только благодаря тому, что протестантство в форме кальвинизма (пуританства) превратилось в англосаксонском обществе «в целостную всеобъемлющую систему, охватывающую все стороны развития общества» (В. Симонов)¹. Став при этом, подчеркнем особо, антихристианской религией, – противопоставив себя всему христианскому миру именно как фундаментальная этическая основа буржуазного общества, разделенного, по выражению Адама Смита, на «расу собственников» и «расу работников». Либерализм вообще возник как антихристианская доктрина, основанная на социальном расизме².

1. Религия как фундаментальный базис бытия

Экономика и хозяйство всегда и везде порождаются непосредственно религией, либо ее идеологическими формами и принципами. Соответственно, философские и политические доктрины, теоретически фиксируя систему жизненных принципов дан-

¹ См.: Симонов В.В. (игумен Филипп). Церковь – общество – хозяйство / В.В. Симонов; отв. ред. Д.С. Львов. – М.: Наука, 2005. С. 9-10.

² См. подробно: Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2 ч. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 79-82.

ного народа, являются отражением религиозно-нравственных ценностей и принципов цивилизационного бытия данной страны (или группы стран). Другими словами, цели и мотивы хозяйственной деятельности имеют этическое и религиозное измерение.

Тот факт, что тип экономики и хозяйства порождаются и определяются религиями, подтверждает произведенный нами анализ социокультурной динамики возникновения и развития капитализма¹. Антихристианская протестантская революция XVI-XVII веков, превратившая христианство в «религию богатых» (Н. Бердяев)², не просто утвердила власть денег – она сделала деньги и денежное богатство высшей «ценностью», всего лишь выраженной «в терминологии христианства» (Э. Фромм)³, т.е. замаскированной под истинное христианство. И это становится понятным, если не забывать, что **«христианская религия – это не только философско-этическая система, это принцип жизни, способ бытия и твердое его основание»**⁴.

Церковь исторически конституирует себя «не только как специфическую религиозно-идеологическую, но и как социально-хозяйственную систему, создающую определенную альтернативу (экономическую, гражданскую) привычным ценностям мира сего...»⁵. Добавим от себя: то, что экономист В.В. Симонов (игумен Филипп) называет «привычными ценностями мира», в реальности являются либеральными ценностями буржуазного (капиталистического) общества, альтернатива которым создается некапиталистическими общественными укладами, в рамках которых работники являются *работающими собственниками* – владельцами или совладельцами общественных средств труда.

Подчеркнем особо, что деньги стали господствовать не сами по себе, а как результат драматического перелома в общественном сознании Англии и других капиталистических стран того периода, как результат превращения христианства и Евангельской вести о спасении всего человечества в денежную «индустриальную религию, несовместимую с подлинным христианством»⁶. Их господство отражало утвердившееся в тот период доминирование протестантских, денежных ценностей.

Анализируя взаимосвязь социальной свободы и социального равенства с основными направлениями западной религиозной мысли (католицизма и протестантизма), А.М. Величко подчеркивает, что «либерально-демократические начала, идеалы демократизма и парламентаризма в том именно виде и формах, которые они получают на Западе, вовсе не представляют собой *универсального и безальтернативного явления*. Оценивая историю человечества, мы не можем признать учение о прогрессе, где обосновываются явно завышенные претензии на абсолютность начал западной демократии и необходимость постепенного подчинения “менее развитых” в правовом отношении культур “более развитым и цивилизованным”, соответствующим научным фактам»¹.

¹ См. подробно: Олейников А.А. Указ. соч. – С. 340-346.

² Бердяев Н.А. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли) // ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли / Под ред. Н.А. Бердяева. – № 4. Июнь-июль, 1926. — Цит. по: ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I—VI). — Москва: Информ-Прогресс, 1992. С. 525.

³ Фромм Э. Иметь или быть? Пер с англ. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. С. 152.

⁴ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Слово пастыря. – М., 2004. С. 179.

⁵ Симонов В.В. (игумен Филипп). Церковь – общество – хозяйство / В.В. Симонов; отв. ред. Д.С. Львов. – М.: Наука, 2005. С. 7-8.

⁶ Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. С. 151.

¹ Величко А.М. Христианство и социальный идеал (философия, право, социология индустриальной культуры): Научное издание / Под ред. В.П. Сальникова. – СПб., М.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000. С. 5.

2. Культура в качестве институциональной основы экономической системы

Очевидно, что не вся культура образует систему неформальных институтов. Например, этика и мораль являются институтами культуры, напрямую связанными с экономическим развитием¹, а нравственность и ее законы уже относятся к категории объективных законов жизни. В системе культуры существует *культурное ядро*, состоящее из системообразующих ценностей и принципов, имеющих объективный, трансцендентный характер, т.е. существующих над поколениями и над временем. Так, например, О.Уильямсон, предлагая схему классификации институциональной системы, указывает на то, что «время жизни» формального правила колеблется в диапазоне от 10 до 100 лет, а неформальных институтов – уже от 100 до 1000 лет².

А системообразующие ценности культуры (законы нравственности) имеют вечный и нетленный характер. Таковы, например, понятия братства, солидарности, справедливости, коллективизма и др. В работе Я.Кузьмина и др. институциональная система представлена из трех подсистем, каждая из которых располагается на одном из уровней, образующих своеобразную пирамиду. Культура здесь рассматривается в качестве фундаментального базиса, на котором выстраивается вся институциональная система национальной экономики и национального хозяйства³. Традиционные институты культуры и система неформальных институтов, производных от культурных ценностей и традиций, являются той сферой, которая производит и «поставляет» в сферу экономики фундаментальные методологические принципы.

Фрейбургская школа неокантианства развивала тезис: объяснению мира предшествует выбор этических ценностей. Так, по утверждению бывшего лидера СДРПШ и вице-президента Социнтерна У.Пальме, социальная цель выводится из «идеалов и этических ценностей», а направление политики, в конечном счете, определяется «ценностными установками и идеями»⁴. При таком подходе экономические законы воспроизводства общества являются уже отражением закономерностей самой жизни. Образ и уклады жизни, образующие способ национальной жизнедеятельности в разных сферах общества, включая и сферу хозяйства, *наследуются* в процессе духовной деятельности, передаются творчески от поколения к поколению. Нация существует как культурно-исторический тип развития только благодаря наличию постоянно действующего механизма воспроизводства фундаментальных ценностей.

В результате многовековой хозяйственной практики, основанной на традициях и морали данной страны и данной цивилизации, у людей формируются хозяйственные стереотипы поведения, появляются соответствующие хозяйственные уклады, формы собственности и формы производства, которые, в конечном итоге, формируются смыслообразующими принципами культуры, а последние выступают в качестве системообразующих принципов жизнедеятельности человека и общества в целом. Именно поэтому человек в своей хозяйственной деятельности руководствуется не только и не столько голыми экономическими интересами и мотивами, сколько законами нравственности, морально-этическими нормами и традициями, уходящими вглубь веков и имеющими религиозно-нравственное происхождение.

Миром и хозяйством человека управляет не мораль как таковая и не духовные ценности сами по себе – управляют только те ценности, которые содержат в себе по-

¹ Козловски П. Принципы этической экономики. СПб.: Экономическая школа, 1999; Рих, Артур. Хозяйственная этика / Пер. с нем. под общ. ред. В.И.Сапова. – М.: Посев, 1996.

² Williamson O. The New Institutional Economics: Taking Stock, Looking Ahead // Journal of Economic Literature. - 2000. – Vol. 38. – № 3. P. 595-613.

³ Кузьминов Я. и др. Институты: от заимствования к выращиванию // Вопросы экономики. – 2005. – № 5.

⁴ См.: Паньков В. С. Экономические теории современного социал-реформизма. – М.: Мысль, 1980. С. 19-20.

нения смысла жизни, формируя так называемое «культурное ядро». Другими словами, смысл хозяйственной деятельности и смысл функционирования самой экономики определяются смыслом жизни человека, основанным на духовных ценностях, на смыслообразующих принципах культуры и системообразующих принципах жизнедеятельности общества.

3. Протестантская этика и дух капитализма

Именно так и называется известная работа крупного немецкого социолога Макса Вебера (1864 – 1920), в которой он изложил свою концепцию о зависимости капиталистических форм хозяйства от капиталистического духа. Вебер, ставя вопрос о происхождении капитализма, указывает на его зависимость от *духа религии* – от протестантской хозяйственной этики. Западный капитализм не возник сам по себе, а под влиянием протестантской реформации христианства, которая произвела на свет новый тип человека, ориентированного на денежные ценности¹.

До появления капитализма человек веками жил, ориентируясь на истинно духовные ценности, осуждавшие торгашество и дух наживы. Очевидно, чтобы заставить человека действовать иначе, надо было внедрить в сознание «традиционного человека» новые смыслообразующие ценности, изменив содержание базовых понятий, лежащих в основе человеческого бытия. В результате целенаправленного изменения смыслового вектора жизни западного человека такие понятия, как «деньги», «богатство», «собственность» и «нажива» стали восприниматься в качестве фундаментальных ценностей и принципов. При этом в западном обществе господствуют не деньги сами по себе – господствуют денежные ценности, возведенные протестантством в ранг высших «духовных ценностей», превращенные в символ веры, в некие общенациональные «святыни», символизирующие образ жизни, а значит и его смысл. Таким образом, стремясь к смыслу жизни, западный человек невольно стремится к деньгам и власти, основанной на деньгах.

Выбор Англии в пользу протестантства, ставшего государственной религией страны в середине XVI века, был одновременно мировоззренческим, буржуазным выбором. Властвуя в политике и владея огромными богатствами, Католическая церковь стояла на страже феодальных устоев общества, формируя духовные устои бытия господствующей феодальной аристократии. В этих условиях буржуазия, чтобы *добиться власти*, должна была бороться с Ватиканом, создав для этого *свою* денежную «религию для богатых». Подчинив себе Англию, кальвинисты уже готовы были сделать то же самое и с Францией. Однако во Франции религиозное расслоение вызвало несколько религиозных войн между протестантами-кальвинистами и католиками. Примечательно, что только в ходе «Варфоломеевской ночи» 24 августа 1572 года в Париже было убито около 10 000 человек, а с августа по октябрь в гонениях на кальвинистов в других городах Франции погибло около 70 тысяч человек, около 200 тысяч гугенотов бежали в соседние государства. События во Франции были с одобрением встречены в католическом мире. В итоге, Франция осталась католической.

Буржуазии нужно было новое мировоззрение и новая идеология, и она могла появиться только под религиозной оболочкой. Борьба феодальных и буржуазных кланов и классов в начале XVI века неизбежно протекала тогда под знаком религии, приобретая форму религиозных войн. А главной войной стала война всемирной коалиции протестантских стран и сил против всемирного католичества.

Буржуазный протест против политического абсолютизма католической церкви и феодальной власти был протестом не по существу самого абсолютизма. Английские

¹ См. подробно: Олейников А.А. Указ. соч. С. 340-346.

протестанты – кальвинисты и пуритане – также стремились к абсолютизму, но уже своего богатства, своей власти, своего господства. Также как и Ватикану в период кровавых крестовых походов, как Испании в кровавую эпоху конкистадоров, Англии нужны были захватчики, убийцы и насильники. И теперь уже Англиканская церковь стала морально готовить таких людей, освобождая их от последних остатков стыда, совести и моральных угрызений, снимая все запреты и ограничения на убийства людей и другие изуверства.

Итак, «экономический человек» – не выдумка А.Смита. Он действительно существовал, являясь закономерным продуктом необычайно кровавой борьбы за раздел Нового Света. Именно чрезвычайное напряжение той буржуазной эпохи настолько изменило суть человека в XVI–XVIII веках, что он превратился в антипод нормально-го «традиционного человека» – в некоего «экономического человека», ставшего на службу не Добродетели, а злему духу Мамоне – символу и воплощению буржуазного духа. Новая буржуазная мораль явилась результатом культурной революции, которая произвела новые *смыслообразующие принципы культуры*. Изменение смыслового вектора жизни западного человека привело к формированию новых смыслообразующих принципов жизнедеятельности не только каждого человека и общества в целом.

Буржуа – это человек с явно выраженной *антиобщественной* мотивацией. Свои частные интересы (барыши, денежная выгода) для него, безусловно, выше всяких там общественных интересов. Ко всему обществу он неизменно подходит с критериями частной выгоды, *денежной* эффективности. Понятия народнохозяйственной эффективности и критерии целостности общего (страны, региона) ему глубоко чужды. По сути, это – нравственное помешательство, а это уже – *диагноз*¹.

4. Восточная культура и дух восточного капитализма

Восточный капитализм – это не географическое понятие, а социокультурная категория, которая отражает процессы, протекающие не только в буддистских и индуистских странах, но на всем Востоке вообще, включая страны ислама², а также страны, исповедующие восточное христианство. Экспансия западного (англосаксонского) капитализма на Восток не привела к желаемым результатам: не произошло унификации мира на основе западной экономической системы. Выяснилось, что законы западного капитализма не работают на Востоке. Во всех азиатских странах получился качественно другой тип капиталистического развития.

Руководитель японской корпорации «Сони» Акио Морита, анализируя факторы успеха лучших компаний страны, пишет: «Самая важная задача японского менеджера состоит в том, чтобы установить нормальные отношения с работниками, создать отношение к корпорации как к родной семье, сформировать понимание того, что у рабочих и менеджеров **одна судьба**. Компании, которые достигли в стране наибольшего успеха – это те компании, которые сумели **создать веру в единую судьбу** у всех работников и акционеров»³.

Историческая динамика развития японского капитализма убеждает нас в том, что формационные структуры развиваются *внутри* цивилизационных структур, что **движение национальной экономики** является составной частью **социокультурного движения нации**. Если англосаксонский капитализм является порождением «инду-

¹ Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. С. 90.

² Абазов Р. Исламская политэкономия: императивы развития // Восток. – 1995. – № 3.

³ Морита А. «Сделано в Японии»: Пер. с англ. / При участии Э.Рейнгольда и М.Симомуры. - М.: Прогресс, 1990. С. 191.

стриальной религии» (Э.Фромм)¹ и соответствующей протестантской хозяйственной этики, то японский капитализм оказывается *производным* от духа буддизма и конфуцианской этики.

Ситеи Ямамото в книге «Дух японского капитализма» (1984 г.)² исследовал духовные источники капитализма в Японии. После второй мировой войны политические руководители Японии и лидеры бизнеса встали перед необходимостью создания особой японской системы управления бизнесом и всем хозяйством страны. При этом они сознательно обратились к своему прошлому, т.е. к своим историческим духовным и религиозным корням, отвергая западный путь модернизации. В разработке новой концепции приняли активное участие ученые, политики и лидеры бизнеса. Промышленная группа «Дойкай» создала одноименную общественную организацию «Дойкай», которая на своем национальном съезде в 1956 г. приняла декларацию «Ответственность руководителей перед обществом».

Стержнем новой философии управления стало признание социальной ответственности, лежащей на управляющих. К.Мацусита, один из руководителей корпорации ««Мацусита Электрик Индастриал», полагает, что «каждая компания, вне зависимости от ее размера, должна иметь определенные цели, отличные от получения прибыли, цели, которые оправдывают ее существование среди нас»³. В 1965 г. группой «Дойкай» была организована комиссия по изучению текущих проблем теории управления. Комиссия выработала обобщенный взгляд, который декларировал: «Хотя извлечение прибыли остается основной целью деловой активности, необходимо уточнить, что понимает под этим тот или другой руководитель. Понятие о прибыли как о цели расширилось и преобразовалось в понятие создания и увеличения благ, причем одним из аспектов этого является рост общественной значимости менеджеров. Сюда же относится обеспечение общественного благосостояния и справедливое распределение созданного между участниками производственного процесса»⁴.

Анализ динамики формационно-цивилизационного развития дает нам ответ на вопрос, почему именно *после войны* в Японии усилилось внимание к своему «феодальному наследию». Цивилизацию создает борьба за ее существование. Освальд Шпенглер верно заметил, что цивилизации рождаются и живут в борьбе за утверждение своих фундаментальных ценностей, и эта борьба «*есть глубоко внутренняя, страстная борьба за утверждение идеи против внешних сил хаоса и внутренней бессознательности*, где угрожающе затаились эти противоборствующие силы»⁵. В цивилизациях, созданных культурой одной великой страны, данная борьба неизбежно превращается в общенациональную борьбу – за выживание всей нации.

Итак, стремление Востока придерживаться традиций общины является отражением основного закона развития традиционного общества. *Следуя этому закону*, Япония возродила на своих предприятиях дух общины, стремясь сохранить в своем обществе основы общинного сознания и общинной жизни. *Следуя этому закону*, нам также предстоит вернуться к традиционным истокам нашей северо-восточной цивилизации, также возрождая утерянные нормы общинной жизни. Задача, которая стояла перед Японией, теперь стоит очень остро перед русской нацией, являющейся системообразующим ядром нашей огромной русской (славянско-евразийской) цивилизации.

¹ Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. С. 152.

² Yamamoto S. Nippon Shihonshugi no Seishin. (The spirit of Japanese capitalism). Tokyo: Kodansha, 1984.

³ Цит. по: Как работают японские предприятия: Сокр. пер. с англ./Под ред. Я. Мондена и др.; Науч. ред. и авт. предисл. Д. Н. Бобрышев.– М.: Экономика, 1989. С. 39.

⁴ Как работают японские предприятия: Сокр. пер. с англ./Под ред. Я. Мондена и др.; Науч. ред. и авт. предисл. Д. Н. Бобрышев.– М.: Экономика, 1989. С. 44.

⁵ Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов н / Д: изд-во «Феникс», 1998. С. 184.

ФИНАНСОВОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

Аннотация. Авторы рассматривают в статье статус религиозных организаций в гражданско-правовом поле Российской Федерации на примере Русской Православной Церкви. Религиозные организации, будучи по своему гражданско-правовому статусу некоммерческими организациями и по своей основной деятельности не извлекают прибыль, но могут пользоваться этим финансовым источником для достижения целей, ради которых они созданы. Также в статье анализируются и налоговые льготы, действующие для некоммерческих организаций на территории Российской Федерации.

Ключевые слова: религиозные организации, финансовое регулирование, некоммерческие организации, не извлечение прибыли, Устав Русской Православной Церкви, финансовое обеспечение жизни православных приходов, налоговые льготы.

Pautova M.V., Oparina S.I.

FINANCIAL REGULATION OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN RUSSIAN FEDERATION

Abstract. The authors of the article examine the status of religious organizations in Russian Federation's law regulations on the example of organizations of the Russian Orthodox Church. Religious organization according to Russian federation's law regulations is a non-commercial organization and has a nonprofit aim in its existence. Nevertheless religious organizations can use their profit resources to achieve the main purpose of their activities. The authors analyze also tax privileges for non-commercial organizations in Russian Federation.

Keywords: religious organizations, financial regulation, non-commercial organizations, nonprofit aim, the Russian Orthodox Church regulations, financial regulations of Orthodox parishes' life, tax privileges

Религиозные организации являются полноправными участниками хозяйственной жизни. Они ведут деятельность, владеют движимым и недвижимым имуществом, землей. В силу закона «О некоммерческих организациях» на них распространяются все требования действующего законодательства, предъявляемые к юридическим лицам. Юридическими лицами могут быть организации, преследующие извлечение прибыли в качестве основной цели своей деятельности (коммерческие организации) либо не имеющие извлечение прибыли в качестве такой цели и не распределяющие полученную прибыль между участниками (некоммерческие организации). Из этого следует, что религиозные организации, будучи по своему гражданско-правовому статусу некоммерческими организациями и по своей основной деятельности не извлекают прибыль, но могут пользоваться этим финансовым источником для достижения целей, ради которых они созданы.

Средства, которыми может располагать в своей деятельности религиозная организация, можно разделить на следующие группы:

1) добровольные взносы, поступающие от других юридических лиц, в том числе иностранных (предприятий, организаций, учреждений, общественных объединений), и от физических лиц (граждан Российской Федерации, иностранных физических лиц) на уставную деятельность;

2) целевые поступления от юридических и физических лиц, в том числе иностранных;

3) ассигнования из бюджета на осуществление отдельных проектов, программ, мероприятий. Выделение этих средств из государственного бюджета осуществляется, как правило, в соответствии с указами Президента Российской Федерации (например, на реставрацию особо ценных памятников истории и культуры);

4) средства, поступающие от предпринимательской деятельности;

5) прочие поступления (излишки, выявленные при инвентаризации, невостребованная задолженность, поступления от реализации ненужного имущества);

Чтобы информация о финансово-хозяйственной деятельности соответствовала реальному состоянию организации, она должна базироваться на системе показателей, принятых в экономической практике. Это означает, что учет в религиозных организациях должен быть основан на таких стандартах, которые утверждает государство в лице Министерства финансов Российской Федерации, Государственной налоговой службы и иных государственных органов. Для всех организаций, находящихся на территории Российской Федерации, в том числе и для прихода, обязательным является применение Федерального закона «О бухгалтерском учете» и разработанного на его основе Положения по ведению бухгалтерского учета и бухгалтерской отчетности в Российской Федерации. В соответствии с Федеральным законом «О бухгалтерском учете» ответственность за организацию бухгалтерского учета в организациях и за соблюдение законодательства при выполнении хозяйственных операций несут руководители организации.

Учет финансово-хозяйственной деятельности православного прихода осуществляется в соответствии с ГК РФ, Федеральным законом «О некоммерческих организациях», Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», а на основании законодательных, и нормативных документов и положений по бухгалтерскому учету, которые обязательны либо для всех юридических лиц.

Согласно Уставу РПЦ высшим органом управления прихода является Приходское собрание, его исполнительным и распорядительным органом – Приходской совет. Приходской совет состоит из председателя – церковного старосты, его помощника и казначея. Председатель Приходского совета – церковный староста представляет совет в деловых, финансово-хозяйственных и административных вопросах, а также в суде, подписывает совместно с настоятелем все официально исходящие от прихода документы, подписывает банковские и другие финансовые документы. Таким образом, церковный староста выступает с позиции гражданских правоотношений как руководитель прихода – религиозного объединения, имеющего статус юридического лица.

Положением по ведению бухгалтерского учета и бухгалтерской отчетности в Российской Федерации предусмотрено четыре варианта решения вопросов организации учета в православном приходе. Руководитель прихода в зависимости от объема учетной работы может: создать бухгалтерскую службу, возглавляемую главным бухгалтером (применяется в крупных приходах); иметь в штате бухгалтера; передать на договорных началах ведение бухгалтерского учета централизованной бухгалтерии, специализированной организации или бухгалтеру-специалисту; вести бухгалтерский учет лично.

В гражданских правоотношениях обязанности главного бухгалтера прихода выполняет казначей. Он, как и церковный староста, должен быть штатным работником. Если казначей ведет работу на добровольных началах и в штате организации (прихода) не значится, то фактически в этом случае применяется четвертый вариант ведения бухгалтерского учета, т.е. официально руководитель прихода будет совмещать обязанности бухгалтера и ставить все требуемые подписи на первичных учетных документах, в регистрах бухгалтерского учета и в отчетности.

Учетная политика организации является элементом системы регулирования бухгалтерского учета. Учетная политика организации должна содержать конкретную информацию по обоснованию следующих групп вопросов:

Способы бухгалтерского учета – принципы, которые определены вышестоящими нормативными документами, а организация утверждает особенности их применения исходя из специфики условий деятельности. Если организация, используя установленные нормативными документами по бухгалтерскому учету правила, не может сформировать достоверную информацию об объектах бухгалтерского учета, то она вправе не применять данные правила, обосновав свою позицию в пояснениях к бухгалтерской отчетности. Способы бухгалтерского учета, которые, хотя и установлены вышестоящими нормативными документами, не дают организации возможности достоверно отразить ее имущественное состояние и финансовые результаты, в связи с чем, организация применяет иные способы учета.

Управленческий учет (то есть учет средств, имущества и др., необходимый для осуществления нормального управления деятельностью организации), как и финансовый, является составной частью системы бухгалтерского учета. Управленческий учет отражает, обрабатывает и обобщает в показатели внутренней отчетности информацию о хозяйственных отношениях, складывающихся между подразделениями религиозной организации в процессе уставной деятельности. В финансовом учете отражается, обрабатывается и обобщается в показатели внешней бухгалтерской отчетности информация о хозяйственных отношениях религиозных организаций с хозяйственными партнерами, банками, государственными органами социального страхования, налоговой системой и другими внешними организациями.

В силу специфики своей деятельности религиозные организации пользуются рядом налоговых льгот, закрепленных законодательством РФ. Не все налоги, предусмотренные общенациональной системой налогообложения, взимаются с религиозных организаций в силу некоммерческого характера их деятельности. Но есть налоги, которые уплачиваются всеми организациями, в том числе и религиозными, независимо от того, коммерческие они или нет, при наличии объекта налогообложения. К таким налогам относятся: единый социальный налог (ЕСН), начисляемый на фонд оплаты труда; взносы по обязательному пенсионному страхованию; транспортный налог; налог на имущество; земельный налог; таможенные пошлины, местные налоги и сборы и т. д. Религиозные организации являются налоговыми агентами по налогу на доходы физических лиц. Наряду с этими обязательными налогами, религиозные организации уплачивают налог на добавленную стоимость и налог на прибыль при ведении ими предпринимательской деятельности.

Льготы по уплате налогов – это основная форма государственной поддержки религиозных организаций, наряду с материально-техническим обеспечением, субсидированием и передачей в собственность государственного или муниципального имущества.

Религиозные организации могут применять льготу по НДС, предусмотренную при реализации предметов религиозного характера, как собственного производства, так и приобретенных у других предприятий. При этом не важно, у религиозных или нерелигиозных организаций приобретался товар. Освобождается от обложения НДС реализация предметов религиозного назначения, производимая не только самой религиозной организацией, но и коммерческой организацией, уставный капитал которой полностью состоит из вклада религиозной организации. Под освобождение от обложения НДС подпадают также ремонтно-реставрационные работы в храмах, являющихся памятниками истории и культуры.

Религиозные организации являются полноправными плательщиками налога на прибыль. Однако при определении налоговой базы не учитываются доходы в виде имущества и имущественных прав, полученные религиозной организацией в связи с совершением религиозных обрядов и церемоний, от реализации религиозной литературы и предметов религиозного назначения. Что касается налога на имущество, то льготы распространяются только в отношении имущества, используемого ими для осуществления религиозной деятельности. Таким образом, все имущество религиозных организаций, применяемое в иных целях, облагается данным налогом. Религиозные организации освобождаются от уплаты земельного налога в отношении принадлежащих им на праве постоянного пользования или на праве собственности земельных участков, если на них расположены здания храмов, часовен, а также иные здания, строения, сооружения религиозного и благотворительного назначения.

Финансовая дисциплина, требуемая государством для обеспечения деятельности всех хозяйствующих субъектов, может быть обеспечена только теми показателями бухгалтерского и налогового учета, которые регламентированы государственными органами. Поэтому, несмотря на то, что религиозные объединения вправе принимать собственные системы бухгалтерского учета и имеют особые льготы при налогообложении, эти системы должны включать показатели, формируемые в соответствии с требованиями государства.

Литература

Лаврова Е., Смирнова Е. Особенности налогообложения религиозных организаций // «Финансовая газета. Региональный выпуск», 2011.

Макальская М. Православный приход: бухгалтерский учет, отчетность и налогообложение // «Финансовая газета. Региональный выпуск», 2010.

Маркина М.В., Ефремова С.А. Учет в религиозных организациях. «Бухгалтерский учет в бюджетных и некоммерческих организациях», 2010.

Макальская М.Л. Об учетной политике религиозных организаций. «Приход», 2007.

*Писаревский В.Г.
(Москва, ПСТГУ)*

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ

Аннотация: В статье представлен анализ православной медиасферы – обзор типов православных СМИ, доносящих до верующих стратегические решения Священноначалия, а также структуры, ответственной за развитие православных СМИ и выстраивание отношений со светскими СМИ. Особый акцент сделан на развитии интернет-СМИ, особенно, православных сообществ в социальных сетях как наиболее перспективных информационных каналов.

Ключевые слова: информационная стратегия Церкви, информационное общество.

*Pisarevskiy V.G.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)*

AWARENESS OF CHURCH

Abstract: There is an analysis of orthodox media in the article – both survey of orthodox media types which announce to believers the strategic decisions of Church hierarchy and the structure which is responsible for development of orthodox media and building relationships with temporal media. There is also a special accent on development of orthodox internet media, especially communities in social networks as the most prospective informational channels.

Key words: Church information strategy, information society.

В последние годы церковная жизнь развивается чрезвычайно динамично: это и появление новых епархий, и введение института военного духовенства, и преподавание предмета «Основы православной культуры» в общеобразовательных школах, и многое другое... Приняты основополагающие документы в церковно-общественных отношениях: Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, принципы организации Церковью социальной и молодежной работы, позиция Церкви по актуальным вопросам экологии и многое другое.

Все это требует адекватного информационного обеспечения как в церковных, так и во внешних СМИ. В 2009 был организован Синодальный информационный отдел, который занимается формированием единой информационной политики Русской Православной Церкви. Основные направления работы данного отдела – это работа с церковными и светскими СМИ, координация работы епархиальных пресс-служб, проведение обучающих фестивалей православных СМИ «Вера и слово»¹.

Сегодня в информационном поле действует ряд православных СМИ: интернет-порталы (самые известные и посещаемые из них – ПРАВОСЛАВИЕ. РУ и ПРАВОСЛАВИЕ И МИР), телеканалы («Спас», «Союз»), радиостанции («Радонеж», «Град Петров»), журналы («Фома», «Нескучный сад»). В то же время наибольшее развитие получили именно православные сайты и порталы (по данным каталога православных сайтов ХРИСТИАНСТВО. РУ сегодня насчитывается более 11 тысяч активных ссылок на православные ресурсы)². И это неслучайно: интернет сегодня, как подчеркивает американский социолог Мануэль Кастельс, – не просто коммуникационная среда, но и организационная структура современного информационного общества³. Кастельс называет такое общество «сетевым», подчеркивая и влияние веба как множества взаимосвязанных сетей, и многомерную сложность структуры такого общества.

Особый интерес для исследователя православного присутствия в интернете представляют собой православные сообщества в социальных сетях. Исследователь феномена виртуальных сообществ Говард Рейнгольд убежден, что они представляют собой особую социальную реальность⁴. С одной стороны, они имеют свои характеристики, обусловленные функционированием интернет-среды социальных сетей. С другой стороны, интернет-сообщества активно влияют на социальные действия в реальном мире, «оффлайне». Здесь Рейнгольд солидарен с Кастельсом, который утверждает, что именно сеть, а не какое-либо географическое место является основой социальности как в пригородах, так и в городах.

Православные сообщества представлены во всех наиболее популярных социальных сетях: Вконтакте, Facebook, Twitter, Youtube. Здесь стоит отметить, что на Youtube православных сообществ (или каналов, в терминологии Youtube) не так уж и много, но в то же время они активно развиваются и можно с уверенностью прогнозировать, что Youtube как социальная видеосеть имеет огромные перспективы развития. Одним из самых известных православных каналов на Youtube является канал Русской Православной Церкви – сейчас на нем представлено более 2 500 видеороликов, около 11 тысяч подписчиков и более 6 миллионов просмотров видео.

Больше всего православных сообществ, как масштабных, численностью в десятки тысяч человек, так и тех, которые насчитывают несколько сотен или даже десятков участников, в социальной сети Вконтакте. Это обусловлено тем, что Вконтакте продолжает оставаться лидером среди социальных сетей для русскоязычной аудитории.

¹ Официальный сайт Синодального информационного отдела. – URL <http://sinfo-mp.ru>

² Каталог православных сайтов ХРИСТИАНСТВО.РУ. – URL <http://hristianstvo.ru>

³ Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об интернете, бизнесе и обществе. Пер с англ. – Екатеринбург: «У-Фактория», 2004.

⁴ Rheingold H. The Virtual Community. – URL <http://www.rheingold.com/vc/book/>

Ряд православных сообществ представлен сразу в нескольких социальных сетях (чаще всего Вконтакте и Facebook), а некоторые и в нишевых сетях, например, Instagram. Чаще всего администраторами таких сообществ выступают именно миряне при духовной поддержке священнослужителей.

В заключение статьи можно представить следующие выводы.

1) Самым перспективным информационным каналом, позволяющим доносить до верующих стратегические решения Священноначалия и освещать текущие события церковной жизни, является именно интернет. Такая коммуникационная среда, как интернет, могла возникнуть только в условиях развития информационного общества, ведь еще 15 лет назад не было такого разнообразия православных сайтов и православных сообществ в социальных сетях. Сегодня и сайты, и православные сообщества представлены во всех информационных сегментах: от богословия до создания православной семьи. Этот феномен предсказывал классик теории коммуникации Герберт Маршалл Маклюэн, который в своей фундаментальной работе «Понимание медиа» писал, что образная система, созданная русским Православием, получает новый импульс развития в информационном обществе¹.

2) Отличительной чертой нашего времени является стремительное развитие православных сообществ в социальных сетях. Формат сообщества способствует очень быстрому и широкому распространению информации, благодаря функционалу и особенностям социальных сетей. Еще один интересный момент: православные сообщества в соцсетях – это обычно «инициатива снизу», которые активно освещают события православной жизни. Особенно динамично православные сообщества развиваются в русскоязычной социальной сети Вконтакте – по данным на 01.08.2013, пользователей данной социальной сети, идентифицирующих себя как православный/православная из всех стран мира, 11 082 865 человек.

Проведенные автором с помощью онлайн сервиса jagajam.com количественные исследования православных сообществ показывают, что лояльность и вовлеченность участников ведущих православных сообществ Вконтакте (на примере сообществ ПРАВОСЛАВИЕ.РУ и ПРАВОСЛАВИЕ И МИР) выше, чем у участников аналогичных светских сообществ в сегменте медиа.

Это также одна из подтвержденных эмпирическими исследованиями особенностей информационного общества, которое, как указывает Хабермас, является и обществом постсекулярным².

*Подлесная М.А.
(Москва, ПСТГУ)*

БЛАГОЧИНИЕ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ³

Аннотация: Статья посвящена описанию благочиния в структуре управления Русской Православной Церкви через совокупность моделей приходских общин. Анализ проведен на примере данных эмпирического исследования двух благочиний Москвы и Московской обла-

¹ Маклюэн М. Понимание медиа. Пер с англ. – М.: «Кучково поле», 2011.

² Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002.

³ Статья написана в рамках проекта «Теория социальной ниши в исследовании православной общины за рубежом (на примере русских православных приходов в Берлине, Мюнхене, Штутгарте)» (МК-1415.2013.6), проводимого на средства фонда грантовой поддержки молодых ученых Президента РФ в 2013 году. Кроме того, отдельную благодарность выражаем Православному Свято-Тихоновскому гуманитарному университету, который также оказывал финансовую поддержку исследованию по благочинию и научно-производственной практике студентов в период с 2012 по 2013 гг.

сти (Каширского и Никольского). В статье выделяется влияние административно-территориального фактора на структурно-функциональные особенности благочиний.

Ключевые слова: церковное управление, викариатство, благочиние, модели православных приходов.

Podlesnaya M.A.

(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)

DEANERY IN THE SYSTEM OF CHURCH GOVERNMENT: PHENOMENAL APPROACH TO ANALYSIS

Abstract: The article is concerned with deanery description in the structure of Russian Orthodox Church government through the complex of parish communities models. The analysis is conducted as an example of empiric study data of two deaneries of Moscow city and Moscow region (Kashirsky and Nikolsky). In the article the influence of administrative-territorial factor on deaneries characteristics are emphasized.

Keywords: church government, vicar, deanery, parish communities models.

Меньше всего в научной социологической литературе уделено внимания описанию структуры церковного управления тогда, как сама Русская Православная Церковь в российском обществе всегда занимала особое положение. Роль же ее, быть может, за исключением советского периода, была велика и значима для российского общества и национального самосознания. Не перестало это быть таковым и сегодня.

Одним из элементов структуры церковного управления является благочиние – особое структурно-функциональное образование, изучению и описанию которого посвящена данная статья. Нам представляется важным такое описание по нескольким причинам. Во-первых, изучение благочиния как административно-управленческого органа, осуществляющего связь между приходами и епархиями, дает понимание того, как происходит подобное взаимодействие, как это становится возможным в такой жестко иерархичной структуре, как Русская Православная Церковь. Во-вторых, изучение благочиния как совокупности приходских общностей дает возможность увидеть и понять, что представляет собой приход Русской Православной Церкви сегодня, каковы его модели, какова сетевая структура связей между приходами и т.д. В-третьих, изучение благочиния как территориальной общности, представленной как церковной, так и нецерковной частью населения и имеющей свои особенности по причине специфики места проживания, позволяет нам говорить о работе благочиния с населением, о влиянии этой деятельности на территорию, окружающую среду. В этой статье мы осветим лишь один из аспектов благочиния и остановимся на описании совокупности его приходских общностей.

Изучению благочиния посвящено наше социологическое исследование, которое было начато информационно-аналитическим центром факультета социальных наук ПСТГУ в 2012 году и первым объектом нашего изучения стало Каширское благочиние (Московская область). В 2013 году в рамках научно-производственной практики студентов факультета социальных наук ПСТГУ это исследование было продолжено и на этот раз в качестве объекта исследования было выбрано Никольское благочиние города Москвы. В качестве основных социологических методов исследования использовались: 1) включенное и невключенное наблюдение, 2) глубинные интервью с благочинными, настоятелями, клириками и наиболее активными прихожанами храмов, 3) массовый опрос как церковной, так и нецерковной части населения. Хотелось бы отметить, что в данном исследовании особенно эффективным показал себя метод

включенного и невключенного наблюдения. Это стало возможным благодаря тому, что исследовательская группа (в количестве 15 человек), живя на территории восстанавливаемого монастыря Каширского благочиния, в течение нескольких недель могла наблюдать жизнь храмов, а иногда и участвовать в ней. Каждый представитель исследовательской группы вел дневник наблюдения, описывая особенности и детали не только отношений в приходах, но и его быта, интерьера, прилегающей к храму территории, что существенно дополнило исследовательские материалы, полученные в результате глубинных интервью и опроса.

Отметим, что и в том, и в другом случае объекты нашего исследования имели свои особенности. Так, например, Каширское благочиние¹ отличало множество храмов, сосредоточенных в одном городе, причем, в его так называемой «старой» части и отсутствие храмов в других частях – административной и «новых застроек». Особенности городской структуры и храмовых застроек создали по-настоящему уникальную ситуацию, при которой на сравнительно небольшой территории «старого» города мы могли наблюдать в буквальном смысле «храм на каждом шагу» (только в одном городе их восемь), а верующие являли нам пример настоящих паломников, перетекающих из одного храма в другой. Существенным дополнением к наблюдаемой нами картине стала другая особенность Каширы – привлекательность этого города для московских туристов и дачников, которые в большом количестве приезжают на выходные и праздники в течение всего года, надолго останавливаясь в нем в летний период.

Одновременно близость и необходимая удаленность Каширы от Москвы, красоты русской природы, тихость и неспешность провинциального городка с, тем не менее, развитой инфраструктурой, – все то, что по-настоящему привлекло к этому городу многочисленных столичных жителей, став для них своеобразным местом отдыха и досуга. Эта часть приезжего населения также стала частью приходов Каширского благочиния, привнося особый колорит и динамику не только в повседневную жизнь Каширы, но и накладывая свой отпечаток на общинной жизни каширских приходов. Так в пределах одного прихода можно было наблюдать взаимопроникновение и взаимовлияние прихожан двух городских культур – столичной московской и провинциальной подмосковной, рождающих особую эклектику отношений, особый общинный дух, в котором чувствовалось смешение различий и традиций.

В ситуации с изучением Никольского благочиния мы столкнулись с иными особенностями, в частности с тем, что это недавно созданное благочиние, образованное из приходов, до мая 2012 года частично относившихся к Подольскому благочинию. Произошло это в результате присоединения территорий, составляющих Никольское благочиние, к так называемой Новой Москве², что полностью поменяло юридический и социальный статус новообразованного благочиния и сделало эту структуру подведомственной московскому викариатству, еще одному новому структурному образованию Русской Православной Церкви³.

¹ Каширское благочиние в целом – это 12 сельских приходов и 8 приходов, располагающихся в самом городе Кашире. Границы Каширского благочинного округа совпадают с границами Каширского района Московской области, их площадь составляет 644.83 км².

² См. подробнее: Постановление Московской городской Думы от 7 декабря 2011 г. N 372 “Об утверждении Соглашения об изменении границы между субъектами Российской Федерации городом Москвой и Московской областью”. <http://tinao.mos.ru/legislation/lawacts/606260/#.UhSfR2IhCCc>

³ В 2010 году на московском епархиальном собрании Святейшим Патриархом Кириллом было впервые объявлено о создании викариатства Московской епархии и о назначении епископов на каждый округ Москвы. Необходимость в подобном органе возникла в результате «повышенной ответственности и нагрузки клириков московских храмов». Окончательно такое решение было закреплено 27 декабря 2011 года определением Священного Синода и принятием положения о епархиальных викариатствах Русской Православной Церкви. В соответ-

Став частью Москвы, по сути своей, по своей исторической памяти еще сельские территории и приходы Никольского благочиния столкнулись с уникальной для себя ситуацией, когда им, живущим по иным законам и в ином ритме жизни, пришлось приспособливаться и включаться в «московскую жизнь». «Поменялся не столько статус, сколько сама жизнь», – отмечали эксперты в интервью, указывая на то, что изменился и график служения священников, появились новые должностные обязанности клириков храмов, они стали многочисленнее, и сам стиль жизни, перестав быть привычным и размеренным, но более динамичным и напряженным. В результате таких особенностей в своем исследовании мы столкнулись с тем, что получили возможность наблюдать благочиние как структурное подразделение в период его территориальных и статусных преобразований.

Отметим, что в отличие от храмов Каширского благочиния, храмы и приходы Никольского благочиния в значительно большей степени удалены друг от друга, а территория Никольского благочиния включает в себя храмы Троицкого округа и частично Новомосковского округа (поселения Щербинка и Рязановское), ранее относившиеся к Подольскому району. На сегодняшний день Никольское благочиние считается самым крупным в московской епархии. Приходы Никольского благочиния сосредоточены по небольшим поселкам, селам и деревням, в значительной степени территориально удаленных друг от друга, только один из двадцати приходов благочиния можно назвать городским, он действует в Щербинке. Это отличие и особенность Никольского благочиния, приходы которого лишь территориально относятся к московским, в действительности продолжая оставаться сельскими общинами.

В отличие от Каширы, столь любимой московскими туристами и дачникам, территории Никольского благочиния менее привлекательны, хотя и здесь можно встретить прогуливающих летом отдыхающих, приезжающих на многочисленные водоемы Новой Москвы. Тем не менее, их наплыв не столь заметен, а само их присутствие не так актуально как для жизни в целом, так и для приходских общин. Хотя среди прихожан храмов Никольского благочиния есть и те, кто приходит в них только летом (но их количество не столь заметно, как в Кашире).

Малопривлекательными для московских туристов и дачников территории Новой Москвы делает их близость к Москве и наличие по соседству такого города, как Подольск – промышленного, динамично развивающегося, связывающего большую часть населения с Москвой. Отсюда то, что каждый день можно наблюдать многокилометровые пробки машин тех, кто рано утром едет на работу в Москву, и возвращается в свой город, поселок уже поздно вечером. Такой стиль жизни накладывает отпечаток и на приходскую жизнь Никольского благочиния: храмы в будние дни практически пустые, на богослужения приходят в основном пенсионеры. Молодежь, как правило, посещает воскресные богослужения и чаще всего поздние, «когда удастся выспаться после тяжелой трудовой недели». Отметим, что такая особенность характерна и для Каширского благочиния, где большая часть населения также работает и учится в Москве, приезжая в свой родной город либо только на выходные, либо ночевать, как отмечалось в одном из интервью с настоятелем храма. Представляется, что подобная ситуация типична для многих храмов тех городов, население которых ежедневно едет на заработки или основную работу в Москву или другие крупные города.

Говоря о благочинии как о совокупности приходских общностей, мы смогли выделить несколько моделей приходов, характерных как для Каширского, так и Николь-

ствии с Положением викариатство является каноническим подразделением епархии, объединяющим одно либо несколько благочиний епархии. Викариатство не регистрируется в качестве юридического лица.

ского благочиния. Это никогда не закрывавшиеся храмы, костяк которых, как правило, составляют пожилые прихожане, приходы с постоянно меняющейся общиной, организованные при госпиталях и больницах, а также благоустроенные приходы в дачных поселках, имеющие свою неповторимую атмосферу и особую приходскую жизнь, приходы, сформировавшиеся вокруг активно действующего священника и собирающего людей самых разных возрастов и социального положения. Есть и такие приходы, которые имеют свои, ни с чем не сравнимые особенности, как например в Сатино-Русское Никольского благочиния: здесь и захоронение почитаемого в народе воина Евгения Родионова, на могилу к которому приезжают многочисленные группы, и годами сложно восстанавливаемое здание, территория храма на фоне возвышающихся вокруг богатых особняков, и своя приходская трагедия – убийство священника и первого настоятеля тогда еще только открывшегося храма. К подобным приходам можно отнести и храм «Веры, Надежды, Любви и матери их Софии» города Ожерелье Каширского благочиния, который располагается в обычном доме и служит местом приюта для бывших заключенных и «безбилетников», которых ссаживают на близлежащей станции. В исследовательских записях мы находим: *«Это маленький храм, расположенный в обычном доме. Рядом много мусора, там живет около 40 человек бывших заключенных. Они работают у бабушки за жилье и еду, но в храм мало кто из них ходит».*

Попробуем же описать модели приходов через конкретные приходы, используя записи дневников наблюдения.

Модель прихода «незакрывавшийся храм с общиной пожилых». Впервые с подобной моделью прихода мы столкнулись, когда проводили исследование в Каширском благочинии и наблюдали храм святых Флора и Лавра. Это единственный храм в городе, который не закрывался с момента своего основания в 1776 году. В храме три придела – левый, освященный в честь св. апостолов Петра и Павла, центральный в честь св. Флора и Лавра, правый в честь Воздвижения Животворящего креста Господня. В храме служат два священника, настоятель храма - выпускник Самарской семинарии, рукоположенный относительно недавно, в 2007 году. Помимо этого, есть четыре пономаря. В храме действуют два хора: ежедневный и воскресный (праздничный), состоящие из двух регентов и 10 певчих.

Вот как описывается атмосфера храма в исследовательских дневниках: *«...Заходя в притвор храма, сразу окунаешься в прошлое. Тихо и спокойно. И уже здесь мы сталкиваемся с непривычной для нас деталью: справа и слева от двери висят полки с большим количеством старых помянников, среди которых нет ни одного современного, самые старые из них датируются началом XX века».* О дне сегодняшнем в храме рассказывает доска объявлений, на которой *«висят распечатки с сайта «Православие и мир», фотографии с паломнической поездки в Иерусалим в 2012 году, объявление о молодежном фестивале «Братья» (тема: «Святость и жертвенность») и предупреждение «При входе в храм необходимо отключить звук мобильного телефона».* Здесь же встречаем расписание богослужений: *литургия и молебен с акафистом по вторникам, литургия, вечерня и утренья по субботам, и литургия в воскресный день».* В качестве значимых для нас деталей находим, что *«рядом с входом в храм стоит вешалка, где можно оставить вещи»*, что не только создает удобство прихождающим, но и говорит о домашней атмосфере и уюте в храме.

Интересным дополнением, также передающим атмосферу храма, служит описание его интерьера, утвари и мебели: *«Мебель в храме (аналоги, скамьи, ящик для пожертвований) деревянная, одного стиля. Киоты икон так же деревянные и старин-*

ные. Вся утварь (лампады и подсвечники) в храме старинная, а все иконы писанные. Стены и потолок храма покрыты росписями...Иконы украшены тюлевыми рушниками. На окне стоит много ваз, расписанных в стиле «гжель». Видимо, в праздники в храме много живых цветов. Помимо этого, есть и комнатные цветы, поставленные у икон».

Среди этого благолепия действует церковная лавка, которая *«очень удобно располагается от двери справа»*. В лавке можно подать записки, заказать требы, купить свечи, причем *«парафиновые, так как восковых нет – они дороже»*. При храме создана приходская библиотека, которой, по словам одной из сотрудниц храма, охотно пользуются прихожане, *«они могут выбрать книги духовного содержания по душе и взять их домой, предварительно записав книгу в церковной лавке»*. В качестве еще одной зарисовки – в приходе введены бесплатные требы или требы за символическое пожертвование для малоимущих.

Костяк прихода – это женщины в возрасте от 50 до 80 лет, помогающие храму безвозмездно. Молодых женщин совсем мало. По словам настоятеля, *«в последнее время стали появляться мужчины, молодежи практически нет»*. На причастие, как правило, приходят молодые семьи с детьми, в основном в воскресенье. И это еще одна особенность современной приходской жизни, на которую указывали клирики как Каширского, так и Никольского благочиний. Появилась новая группа прихожан – молодых супружеских пар с младенцами и детьми, приходящими в храм ко причастию. Как правило, причащают только детей и уходят.

Согласно исследовательским записям, прихожан храма св. Флора и Лавра отличает внимательное отношение к богослужению, о чем свидетельствует то, что *«после «Отче наш» никто не уходит из храма. После причастия ушли только семьи с маленькими детьми, а по завершении всей литургии больше половины присутствующих в храме (около 50 человек) остались на молебен и панихиду»*.

По словам настоятеля, несмотря на то, что *«люди ходят в храм и им все вроде бы нравиться, всем довольны, в жизни храма не участвуют и мало с кем общаются. Основным ядром прихода как были, так и остаются уже немолодые бабушки»*. Для молодого настоятеля и клириков храма очевидным является необходимость привлечения в актив прихода нового поколения прихожан, поэтому планируется *«открытие воскресной школы для детей, где они будут заниматься рукодельем, и вместе с этим изучать Священное Писание и Закон Божий»*. Кроме того, в приходе проводятся собрания «Православного Братства» для взрослых мужчин, считающих себя православными и желающими помогать людям. Из последних наиболее ярких достижений прихода вспомнили о том, что *«недавно был сделан ремонт храма снаружи, а сейчас идет подготовка реставрации внутри храма»*, таким образом отметив, что несмотря на то, что храм никогда не закрывался, строительные и реставрационные работы остаются одной из забот прихода.

Надо сказать, что приход, который можно отнести к данной модели «незакрывающихся храмов с общиной пожилых», мы смогли наблюдать и в Никольском благочинии, когда посещали Спасскую церковь села Воронова. Как сообщается в приходской летописи, храм Нерукотворенного Образа Всемилостивого Спаса с. Вороново, построенный в 1763 году по проекту известного московского зодчего Карла Ивановича Бланка, входит в архитектурный ансамбль усадьбы графа Ивана Иларионовича Воронцова и является памятником архитектуры федерального значения. Храм трехпрестольный. Северный придел – святителя Николая Чудотворца (ранее – прп. Марии Египетской), южный – великомученика Артемия. В годы гонений советской

власти Спасская церковь не подверглась разграблению и закрытию, были лишь сняты колокола и отвезены в переплавку. В годы Великой Отечественной Войны, в 1942 году был уничтожен 20-ти метровый шпиль колокольни, почти 55 лет она оставалась без кровли. Сегодня церковь села Вороново и ее колокольня активно реставрируется, работы близятся к завершению. Сам храм окружен близко прилегающим к его стенам кладбищем, которое создает особую атмосферу и приводит в церковь часто тех, кто заходит поставить свечу или заказать требу об умершем родственнике.

У храма есть своя община, но, как и в случае с храмом св. Флора и Лавра в Кашире, ее костяк – это пожилые женщины, старожилы храма. Причем, как вспоминает сам настоятель храма, *«эти бабушки проверенные годами, вначале не принимали и меня, внимательно присматриваясь на первых порах, что я за человек. Лишь какое-то время спустя приняли и теперь не отпускают»*. За годы советской власти наученные горьким опытом никому не доверять, пожилые прихожанки с трудом принимают молодых, вновь приходящих в приход, которые все активнее и заметнее проявляют себя. По словам настоятеля храма, смена и притирка поколений в приходе неизбежна и не всегда проходит безболезненно. Такая особенность характерна именно для незакрытых храмов, в которых разница между поколениями прихожан особенно заметна.

Модель прихода «постоянно меняющаяся община». Подобную модель прихода мы наблюдали в Каширском благочинии, на примере храма святителя Николая Мирликийского, построенного при больнице в 2009 году. Вот как описывает его появление одна из двух постоянных служащих этого храма: *«Раньше на этой территории был морг. Затем его снесли, и отец Валерий решил построить здесь церковь для больных»*. Говоря о приходе и составе общины, респондент отметила, что *«прихожан постоянных нет, заходят только свечи поставить и требы заказать. На литургии людей практически нет, много народа только по праздникам или родительским»*. Примечательно, что *«многие из приходящих даже не знают, что это храм, больные думают, что часовня, поэтому приходят, ставят свечи, заказывают требы и молятся сами»*. Городское население также не информировано о том, что действует храм при больнице (*«нет ни указателей на дороге, ни информации о храме в СМИ»*). Говоря о своих буднях и повседневных обязанностях, сотрудница храма не без горечи заметила: *«активистов, готовых помочь храму, нет: все приходится делать самой. Убираюсь, за территорией ухаживаю, цветы сажаю. Даже, бывает, попрошу кого из больных помочь, но люди отказываются. Говорят, что времени нет. Пожертвований мало, в основном только со свеч и треб»*.

Принадлежность храма к территории больницы, где люди постоянно меняются, существенным образом оказало влияние на приход этого храма, который состоит из двух сотрудников и священника. Как таковой общины у прихода нет, это храм с постоянно меняющимися посетителями. Близкими к этой модели приходов будут и храмы при тюрьмах, в которых также часто меняющийся состав прихожан не всегда позволяет формироваться крепкой общине.

Модель прихода «община дачников». Эта модель общины стала особенно характерной в последние несколько лет, когда стали появляться храмы в крупных дачных поселках. Подобные приходы типичны именно для таких городов, как Кашира и Новой Москвы, привлекающих столичных дачников и туристов. Как правило, храмы в дачных поселках благоустроенные. Приведем описание такого храма из исследовательского дневника: *«Храм стоит на высоком холме, поэтому виден издали. Очень тихое место. Дома, где живут преимущественно дачники, расположены на большом*

*расстоянии друг от друга и тонут в зелени. Сначала мы решили, что храм новопо-
строенный: свежая краска на стенах, колокольня и весь стиль, рядом обустрива-
ется храмовая территория. Но зайдя в храм, мы поняли, что он отреставрирован
снаружи. Внутри были голые старинные кирпичные стены, старый деревянный пол,
покрытый коврами. Скамьи так же были накрыты покрывалами. Стоит деревянное
распятие, висят старинные иконы. Свечи продаются только восковые. Сразу у входа
есть библиотека, в которой книги расположены с табличками («Святые отцы»,
«Евангелие», «Жития святых»)). Описывая отношения в приходе, исследовательская
группа заметила: «Вначале в храме были только священник и его матушка. Через не-
которое время, стали заходить люди. Было видно, что все они хорошо знают друг
друга: священник выходил из алтаря, здоровался, благословлял всех. Посоветовался о
времени проведения службы с уже пришедшими (необходимо было начать службу
раньше, так как после нее нужно было ехать на молебен св. Петру и Февронье).
Начали службу, люди все приходили. На хоре молодые девушки и мамы с детьми, все
одеты по-праздничному...». Еще одним дополнением к общей картине об общине
дачников служит следующее: «После службы была трапеза, где сам батюшка разли-
вал чай прихожанам».*

Очевидно, что подобные общины отличают крепкие связи не только между свя-
щенником и прихожанами, но и членов общины друг с другом. Этому способствует и
факт совместного проживания в сельских условиях, и сама атмосфера дачного отды-
ха. Не случайно поэтому, что в качестве особенностей прихода настоятель храма от-
метил: «все прихожане активные, знают друг друга, молодые, в этом храме нет «за-
хожан» и почти нет пожилых. Довольно много молодых семей, в основном это дач-
ники, постоянно приходящие на службу именно в этот храм».

Модель прихода «община «активных»». Отметим, что подобные приходы бы-
ли особенно характерны для Никольского благочиния. Это и Троицкий храм села
Ознобишино, и Успенский храм поселка Щапово (Александрово), и Михаило-
Архангельский храм села Былово. В Каширском благочинии к такой модели прихода
мы смогли отнести Введенский храм. Отличительной особенностью данной модели яв-
ляется то, что община прихода складывается вокруг активно действующего священ-
ника, обладающего харизматическими качествами, умеющего сплотить и организо-
вать людей. Быть может, по этой причине подбираются и соответствующие люди –
активные, с творческим потенциалом, готовые начать любое дело без промедления.
Как правило, это люди среднего возраста, семейные, но оценивая поло-возрастной со-
став такого прихода, сложно сказать, кого в приходе нет: есть и мужчины, которые
редкость в других храмах, и женщины, которых всегда с избытком, и подростки, и
студенческая молодежь, и дети, и даже пенсионеры, которые каким-то удивительным
образом оказываются здесь полезными, находят себе дело. В целом, это весьма креп-
кие общины, с широким спектром деятельности в приходе, начиная от организации
приходских праздников и заканчивая серьезной социальной помощью малоимущим и
обездоленным.

Заключение. При первом приближении к изучению благочиния казалось, что
выделить общее между приходами будет невозможно, что каждое благочиние в этом
смысле будет являть собой особый уникальный случай. Но в ходе исследования мы
пришли к тому, что некоторые обобщения возможны, например, это казалось выделе-
ния общих для двух благочиний моделей приходских общин. В результате мы опре-

делили, что Каширское и Никольское благочиние представлены общими для них моделями приходов, которые мы смогли обозначить, как «незакрывающиеся храмы с общиной пожилых», храмы с «постоянно меняющейся общиной», с «общиной дачников», «с общиной «активных»», храмы, которые можно было бы обозначить, как приходы «особой судьбы». У каждого из них, помимо совершения таинств и богослужений, свое собственное служение, свой прихожанин. К сожалению, объем статьи не позволил рассказать о каждой из этих моделей более подробно, не смогли мы уделить больше внимания и функциональным особенностям этих приходов, тому, какую роль в становлении каждого такого прихода играет благочиние.

Вместе с тем, на примере изучения двух благочиний, мы смогли заметить определенную специфику каждого из них, которые определяются различиями территорий (их социально-культурными и историческими особенностями), статусной принадлежности, личностью благочинного. Никольское благочиние, образованное в мае 2012 года, и имея статус благочиния московской епархии, переживает свое становление со всеми вытекающими отсюда последствиями, характерными для организации в момент ее образования: напряженностью в еще неустойчивых отношениях между епархией и благочинием, сложностью в переходе на новый стиль управления и отношений в структуре московской епархий, в ослаблении связей с другим благочинием, частью которого приходы были прежде и т.д. Каширское благочиние, напротив, отличается устойчивостью уже отработанных связей между благочинием и епархией, слаженностью в работе и видении общих задач между благочинным и священниками. Отсюда то, что за каждым приходом закреплена функция определенного социального служения, есть понимание того, какую социальную роль выполняет каждый из приходов благочиния. Было бы неверно сказать, что этого мы не наблюдаем в Никольском благочинии, напротив, приходы новообразованного благочиния, действующие и в прежние годы в рамках Подольского благочиния, имеют и опыт работы, и нужные ориентиры, но пока функционируют как бы оторванно друг от друга, а само благочиние еще не сформировалось как единое целое всех составляющих его приходов.

Литература

1. Забаев И.В., Пруцкова Е. В. Община православного прихода: пространственная локализация и факторы формирования // Тезисы IV Всероссийского социологического конгресса «Социология в системе научного управления обществом» (Москва, 2-4 февраля 2012 года). [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://all-russia-sc.ru/netcat_files/File/Part14.pdf
2. Пивоваров В. Г. Опыт монографического исследования религиозной группы прихожан в системе церковного прихода: дис... канд. филос. наук. – М., 1968.
3. Приход и община в современном православии / отв. ред. А. Агаджанян, Кати Русселе. – М.: Весь мир, 2011.
4. Приход Русской Православной Церкви: материалы к изучению приходской жизни / отв. ред. И.П. Рязанцев. – М., 2011.
5. Приход Русской Православной Церкви: материалы к изучению приходской жизни / отв. ред. И.П. Рязанцев. Выпуск 2. – М.: ПСТГУ, 2013.
6. Протоиерей Вячеслав Цыпин. Курс церковного права. – М.: Фонд «Христианская жизнь», 2002.
7. Религиозные практики в современной России. Антология / отв. ред. Кати Русселе, Александр Агаджанян. – М.: Новое издательство, 2006.
8. Чеснокова В.Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения в России в конце XX века. – М.: Академический проект, 2005.
9. Яблоков И.Н. Социология религии. – М.: Мысль, 1978.

*Рязанцев И. П., Михненко П. А.
(Москва, ПСТГУ)*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОГО ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ

Аннотация: Ставится задача определить область исследования проблем церковного управления и обозначить актуальные теоретико-методологические и научно-практические задачи в данной сфере. Определяется роль и место социальных наук. Выделяется процесс реформирования церковного управления в качестве одного из наиболее актуальных объектов исследования

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, социальные науки, сакральный и рациональный аспекты, церковное управление, реформы, сфера исследований, эффективность.

*Ryazanrzev I.P., Mikhnenko P.A.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)*

METHODOLOGICAL ISSUES IN RESEARCH OF CHURCH ADMINISTRATION

Abstract: The aim is to determine the area of research problems of the church administration and identify relevant methodological, theoretical and practical problems in the field. Defines the role of the social sciences. Provided the process of reform of church administration as one of the most relevant objects of research.

Keywords: Russian Orthodox Church, social sciences, the sacred and the rational aspects of church governance, reforms, the scope of research, efficiency.

Церковь живет даже на земле не земной, человеческой жизнью, но божественной, благодатной.

А. Хомяков. «Церковь одна»

Исследование проблем современного церковного управления представляет собой актуальную и многогранную научную задачу. В настоящей статье, носящей постановочно-дискуссионный характер, предпринимается попытка определить объектно-предметную область исследования проблем церковного управления, а также очертить круг наиболее актуальных теоретико-методологических и научно-практических задач в этой сфере.

Рост внимания научной общественности к проблемам Церкви и церковного управления поднимает ряд концептуальных вопросов, среди которых особое место занимают следующие:

- может ли церковное управление быть объектом научного исследования методами социальных наук?
- какие предметы (аспекты) исследования церковного управления являются в наши дни наиболее актуальными?
- теоретико-методологический аппарат каких научных дисциплин в состоянии освоить комплекс задач изучения церковного управления?

По мнению ряда ученых¹, решение теоретических и практических вопросов церковного управления требует обращения как к богословию и христианским социальным наукам, так и к светским гуманитарным исследованиям, что делает актуальным налаживание междисциплинарного взаимодействия в рамках таких исследований. В этой связи особую значимость приобретает вопрос о роли и месте социальных и экономических наук в решении задач, которые ставит перед научным сообществом современное состояние Церкви как одного из основополагающих институтов общества?

Рассматривая задачи и сопоставляя «сферы ответственности» научных дисциплин в исследовании проблем церковного управления, необходимо признать в качестве неоспоримого факта², что основополагающим принципом церковного управления является его *сакральный*³ характер. Под сакральным характером церковного управления здесь понимается аспект, лежащий в основе позиции, выраженной в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви»: «Церковь есть богочеловеческий организм. Будучи телом Христовым, она соединяет в себе два естества – божеское и человеческое – с присущими им действиями и волениями. Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе. Однако она взаимодействует с ним не как сугубо земной организм, но во всей своей таинственной полноте».⁴ Очевидно, именно эта позиция может и должна лежать в основе парадигмы исследования церковного управления.

Признание доминанты сакрального над рациональным в церковном управлении устанавливает своего рода методологическую (и, возможно, религиозно-этическую) границу между познаваемой средствами социальных наук рациональной (земной) и сакральной (священной) составляющими церковного управления.

Необходимо отметить, что отмечая существенную различность сакрального (духовного, эксхатологического) аспекта церковного управления и рационального (рассудочно-познаваемого и практически-устраиваемого) аспекта ее социальной действительности, следует признавать, что они проявляются в неразрывной цельности и единстве. При этом признание основополагающего значения сакрального характера церковного управления указывает на необходимость научного изучения его рациональной (практической) сферы с учетом *влияния* на нее сакральной составляющей.

В этой связи представляется, что роль социальных наук в изучении церковного управления должна состоять в изучении его рациональных аспектов с учетом влияния, оказываемого на них сакральной составляющей (рис.). Иными словами, социальные (социально-экономические, организационно-управленческие и др.) дисциплины помимо прочего призваны *выявлять и учитывать следствия* сакрального влияния на рациональные структуры и процессы церковного управления, признавая принципиальную непознаваемость средствами этих наук его сакральной составляющей.

В качестве элементов инструментально-методологического аппарата социальных наук, привлекаемого для изучения и фиксации следствий сакрального влияния на рациональные компоненты церковного управления, могут рассматриваться: наблюдение (логитюдное и кроссекционное), анализ, синтез, индукция, исторический (хронологический) метод исследования и т.п.

¹ См. например, С. А. Чурсанов. Методологические основы взаимодействия православной богословской антропологии и современных социальных наук. Статья в настоящем сборнике.

² В контексте Православного мировоззрения.

³ Сакральный (от лат. *sacralis* – священный), обозначение сферы явлений, предметов, людей, относящихся к божественному, религиозному, связанных с ними, в отличие от светского, мирского, профанного.

⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор 2000 г. I. Основные богословские положения, I.2.

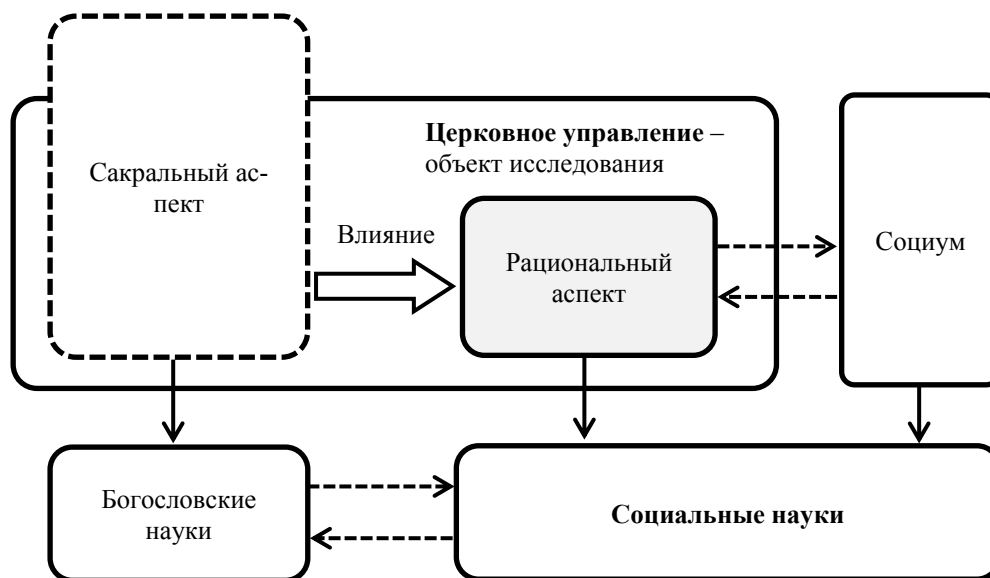


Рис. Роль и место социальных наук в исследовании церковного управления

Необходимость изучения сакрального влияния на рациональные аспекты церковного управления поднимает, помимо прочего, ряд научно-практических проблем, к которым, по-видимому, следует отнести вопрос: в какой степени влияние сакральной компоненты на структуру и функции церковного управления¹ определяет характер и значение *неформальных* методов церковного управления? Другими словами – чем определяется баланс формальной и неформальной организации в системе церковного управления?

Не менее значимым – системным – аспектом церковного управления в современных условиях следует признать необходимость его исследования в органической взаимосвязи с внешней средой – деятельностью государства и жизнью общества в целом.

Проблема объектно-предметного определения сферы научных исследований церковного управления вытекает из задачи целеполагания и формулировки ожидаемых теоретических и практических результатов такого исследования. К актуальным аспектам исследования, по-видимому, следует отнести:

- иерархическую структуру Русской Православной Церкви в контексте ее структурно-функциональной и целевой упорядоченности;
- результаты, перспективы и значение организационных изменений и реформирования в системе церковного управления;
- систему формальных и неформальных коммуникаций, как одну из важнейших подсистем управления деятельностью Церкви;
- особенности финансово-хозяйственной деятельности Церкви;
- систему церковного образования и т.п.

Определяя сферу научных исследований, нельзя не обратить внимание на ту позитивную роль, которую играют в наше время реформы управления Русской Православной Церковью. К наиболее перспективным направлениям исследований, по-видимому, можно отнести оценку эффективности управления в результате:

- разукрупнения епархий,

¹ Как составляющие рациональной компоненты.

- создания митрополичьих округов,
- возрастания роли церковного Совета, как исполнительного органа в системе церковного управления;
- повышения внимания Церкви к внецерковной деятельности, в частности – работе с молодежью и т.п.

Текущие наблюдения уже сегодня позволяют сделать предварительные выводы о повышении степени системной управляемости за счет рассмотренных нововведений.

Анализ материалов, отражающих особенности церковного управления, обнаруживает устойчивый тренд в сторону усиления его формализации. При этом, однако, сохраняется и позитивная роль неформальных аспектов в управлении. В этой связи представляют интерес исследования, призванные дать ответы на вопросы об оптимальном соотношении и разграничении круга проблем, решаемых формальными и неформальными методами принятия управленческих решений. Одним из первых шагов в данных исследования, очевидно, должно стать обоснование критериев оптимальности соотношения формального и неформального в практике церковного управления.

Не менее актуальной представляется и задача выявления причин применения неформальных практик в церковном управлении, их роли и значения. Трактовка роли неформальных организационных методов, как следствия проявления человеком свободной воли, данной ему Богом, может рассматриваться как концептуальный методологический подход, требующий совместных исследований в рамках как социальных, так и богословских наук.

Изучая аспекты структурно-функциональной упорядоченности системы управления деятельностью Церкви, следует отметить, что в соответствии с уставом Русской Православной Церкви, принятым Архиерейским Собором 2000 г.¹, Русская Православная Церковь имеет иерархическую структуру управления. Высшими органами церковной власти и управления являются Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси. При Патриархе Московском и всея Руси и Священном Синоде в качестве исполнительного органа действует Высший Церковный Совет. Совещательным органом, содействующим высшей церковной власти Русской Православной Церкви в подготовке решений, касающихся наиболее важных вопросов внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви, является Межсоборное Присутствие.

«Думаю, что мы завершили реформирование центрального церковного аппарата, – отметил Святейший Патриарх Кирилл, – и в ближайшее время я не вижу каких-то задач, которые не были бы покрыты работой одного из синодальных учреждений. В случае возникновения таких задач не исключено, что будут создаваться рабочие группы, а может, и учреждения, но нельзя до бесконечности увеличивать аппарат»².

Обозначенный Святейшим Патриархом подход к структурно-функциональному реагированию Церкви на возникающие актуальные задачи, позволяет выдвинуть предположение о перспективах развития в системе церковного управления органических, в частности – адхократических структур, реализующих проблемно-ориентированный подход к управлению. Главной целью, которая ставилась при реформировании церковного управления, Святейший Владыка назвал создание меха-

¹ С учетом определений Архиерейских Соборов 2008 и 2011 гг., в исправленной и дополненной редакции, принятой Архиерейским Собором 2013 г.

² Интервью в ходе встречи с участниками IV Международного фестиваля православных СМИ «Вера и слово», состоявшейся 12 октября 2010 года в Москве в Храме Христа Спасителя.

низма, позволяющего «отвечать на все эти человеческие вздохи, на все вопросы, на все проблемы». Появление новых синодальных учреждений, по мнению Патриарха, позволило четко распределить между ними сферы деятельности и компетенции.

Обозначенные в настоящей статье и другие аспекты парадигмы исследования проблем церковного управления представляются весьма актуальными направлениями теоретических и прикладных исследований в рамках социальных наук. Таким образом, роль и место социальных наук в исследовании церковного управления определяются их научно-методологическими возможностями по изучению рациональных аспектов церковного управления с учетом влияния на них сакральной компоненты и во взаимной связи с обществом.

*Смулов А.М.
(Москва, ПСТГУ)*

ЗНАЧЕНИЕ И НАПРАВЛЕННОСТЬ ИНФОРМАЦИОННЫХ ПОТОКОВ В СИСТЕМЕ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ

Ключевые слова: Церковное управление, церковное учительство, духовный фильтр, нейтрализации негативных духовных последствий, информационная сфера, информационное общество, воспитание личности, миссионерская деятельность.

*Smulov A.M.
(Moscow, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University)*

THE VALUE AND DIRECTION OF INFORMATION FLOWS IN VARIOUS SPHERES OF LIFE OF THE ORTHODOX CHURCH AND THE CHURCH ADMINISTRATION

Keywords: Church administration, Church teaching, the spiritual filter, neutralize the negative spiritual consequence, the information sphere, information society, education of the individual, missionary activity.

При постановке проблемы единства церковного управления, следует первоначально определить само понятие «церковного управления». Под ним возможно понимать реализацию духовного пастырства на канонической территории Церкви Христовой для ее членов и церковной иерархии и, одновременно, основанное на сохранении Священного Предания и надлежащей апостольской преемственности исполнение властных полномочий: руководство, надзор и контроль, регулирование и администрирование во всех сферах церковной деятельности. Разрешение задачи управления было предопределено в Священном Писании в качестве одного из даров Божиих и выражено в словах апостола Павла: «...иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, [иным дал] силы [чудодейственные], также *дары* исцелений, вспоможения, *управления*, разные языки» (1Кор. 12:28).

Человеку от Бога была предоставлена власть: «над всею землею», однако, предполагалось, что власть эта должна была строиться и реализовываться, как и сам сотворенный Богом человек «по образу Нашему по подобию Нашему», поскольку «сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1:26-27). Понятно, что сами люди, в иерархическом смысле, были сотворены не только для

того, чтобы иметь власть, но и для того, чтобы быть подвластными (см. 1Кор. 12:29-30 и Евр. 13:17), прежде всего, Самому Богу и установленной Им иерархии. Об этом говорится в Рим. 13:1-8. Отсюда следует, что без теократического управления, определения системы целей, приоритетов и форм церковного управления возникает хаос и неразбериха, а правление переходит к духу беззакония. Поэтому возможно констатировать, что формы церковного управления были созданы для поддержания церковного единства (см., например, Еккл. 4:9-13) и духовно-нравственной чистоты каждого члена Церкви.

Принимая во внимание, что единство есть «нитка, втрое скрученная» (Еккл. 4:12), а в нашем случае и «вчетверо», можно говорить, что церковное управление представляет собой разумное сочетание единства учительной, информационной, экономической и административной сфер церковного управления (в обозначенной их последовательности) с учетом влияния внешнего мира (рис. 1).

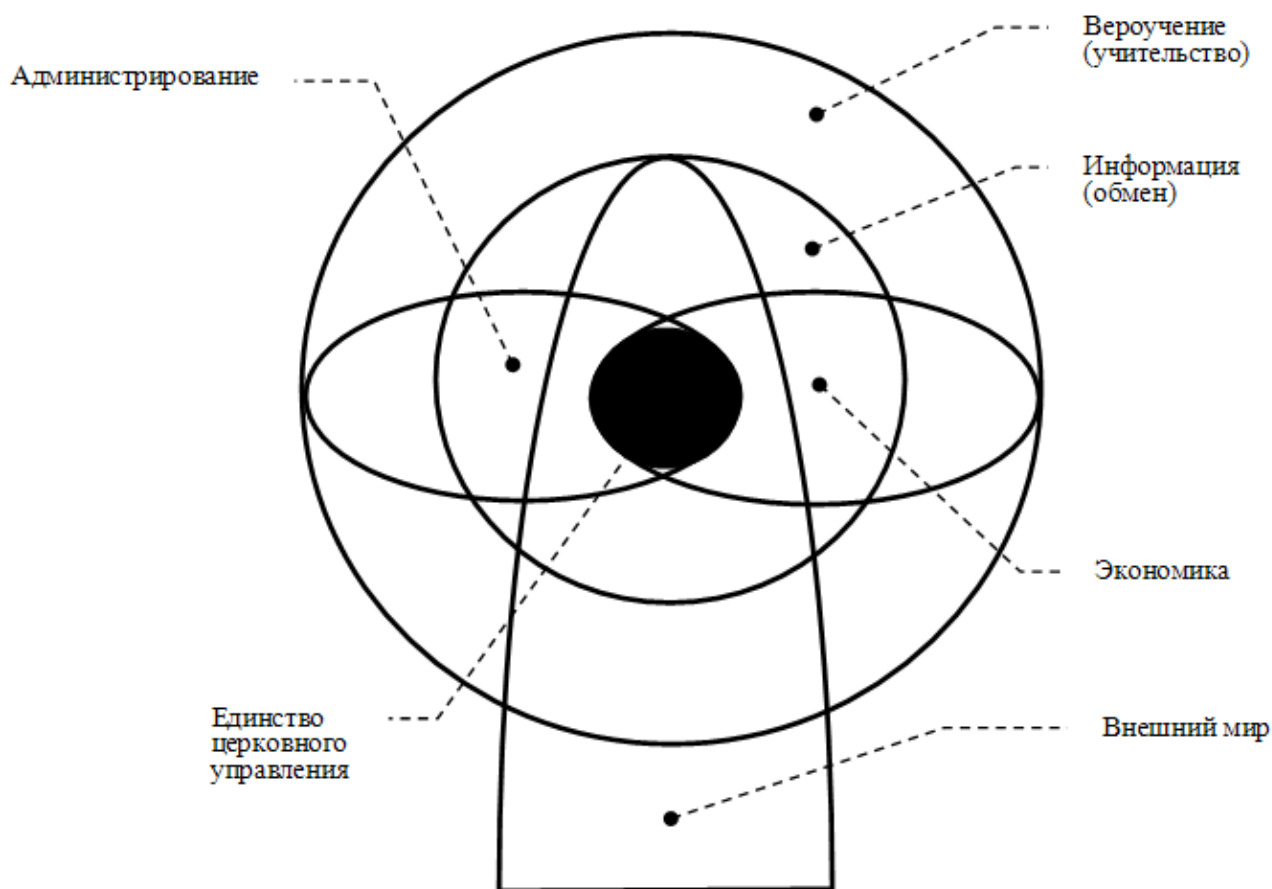


Рис. 1. Взаимодействие составляющих единства церковного управления и внешнего мира

Через церковное учительство обеспечивается аксиоматическая преемственность и хранение догматических основ Православия, единство самой Церкви. Не следует забывать, что хотя три другие сферы и позволяют функционировать Церкви в миру (в современном светском обществе и «около» государства, по самоотделению последнего от Церкви), хотя они и обеспечивают некоторую упорядоченность и эффективность жизнедеятельности Церкви земной, однако чрезмерное увлечение и превозношение их способствует принижению самой Православной Церкви до сомнительной чести земного властительства.

Протоиерей Сергей Булгаков отмечал: «Внутреннее единство Церкви соответствует единству Тела Христова и жизни во Христе. Церковность есть, прежде всего, таинственная жизнь во Христе и со Христом, в единстве этой жизни со всем творением, в общении со всем человеческим родом, возглавляемым святыми на небесах и на земле, и в единении с ангельским миром» [1].

Из сказанного выше следует, что церковное единство, как и все сферы жизни Церкви полагают, прежде всего, их качественное определение, и только после этого возможно их количественное определение в некоторой разумной степени. Поэтому именно учительско-богословская составляющая, как выражение веры и внутреннего, органически присущего Церкви, единства, должна быть поставлена во главу угла исследуемого вопроса. Она являет собой фундамент, системообразующее вероучение, порождает наличие «духовного фильтра» или эталона по которому все остальные части управления проверяются на истинность и верность учению Христову (рис. 2).

На нем изображена концептуальная модель построения единого функционирования учительной, информационной, экономической и административной ветвей церковного управления. Опишем имеющиеся на схеме прямые и обратные, положительные и отрицательные потоки информации. Прямая положительная информационная связь (ППС) исходит от учительной сферы, и, при усилении в сфере информационной, пронизывает как экономическую и административную составляющие церковного управления, так и подает информацию во внешний мир всем потенциальным ее пользователем. От внешней среды, экономической и административной составляющих восходит два потока информации: позитивная обратная связь (ПОС) и негативная обратная связь (НОС). Негативная информация блокируется информационным фильтром (механизм отсечения), но, тем не менее, необходимые сведения передаются выше – в блок механизма нейтрализации негативных духовных последствий для выработки соответствующей корректирующей реакции православного церковного сообщества. Положительная информация беспрепятственно проходит «полупроводниковый» барьер и подается в блок механизма выработки положительных управляющих воздействий.

Управляющие воздействия из механизмов «отсечения», «нейтрализации» и «выработки решений» по каналам корректирующих обратных связей (КОС) поступают на соответствующие уровни прямых положительных связей и вовлекаются в дальнейшее распространение вниз по схеме. Корректирующие связи позволяют реализовать упреждающий характер подачи информации в рассматриваемые сферы церковной деятельности и в общество в целом, немедленно реагировать на происходящие в нем события, давать этим событиям своевременную православную оценку и оперативно влиять на формирование человеческой личности и общественного мнения.

Выбор критериев действия духовного фильтра реализуется в ходе создания моделей «совершенного человека» и «совершенных межличностных и общественных отношений». Сами модели могут быть однозначно определены в соответствии с положениями Священного Писания и церковного Предания. Дополняющими духовный фильтр элементами могут стать два обеспечивающих механизма: 1) нейтрализации негативных духовных последствий, 2) выработки положительных управляющих воздействий и система корректировки механизмов духовного и информационного фильтров.

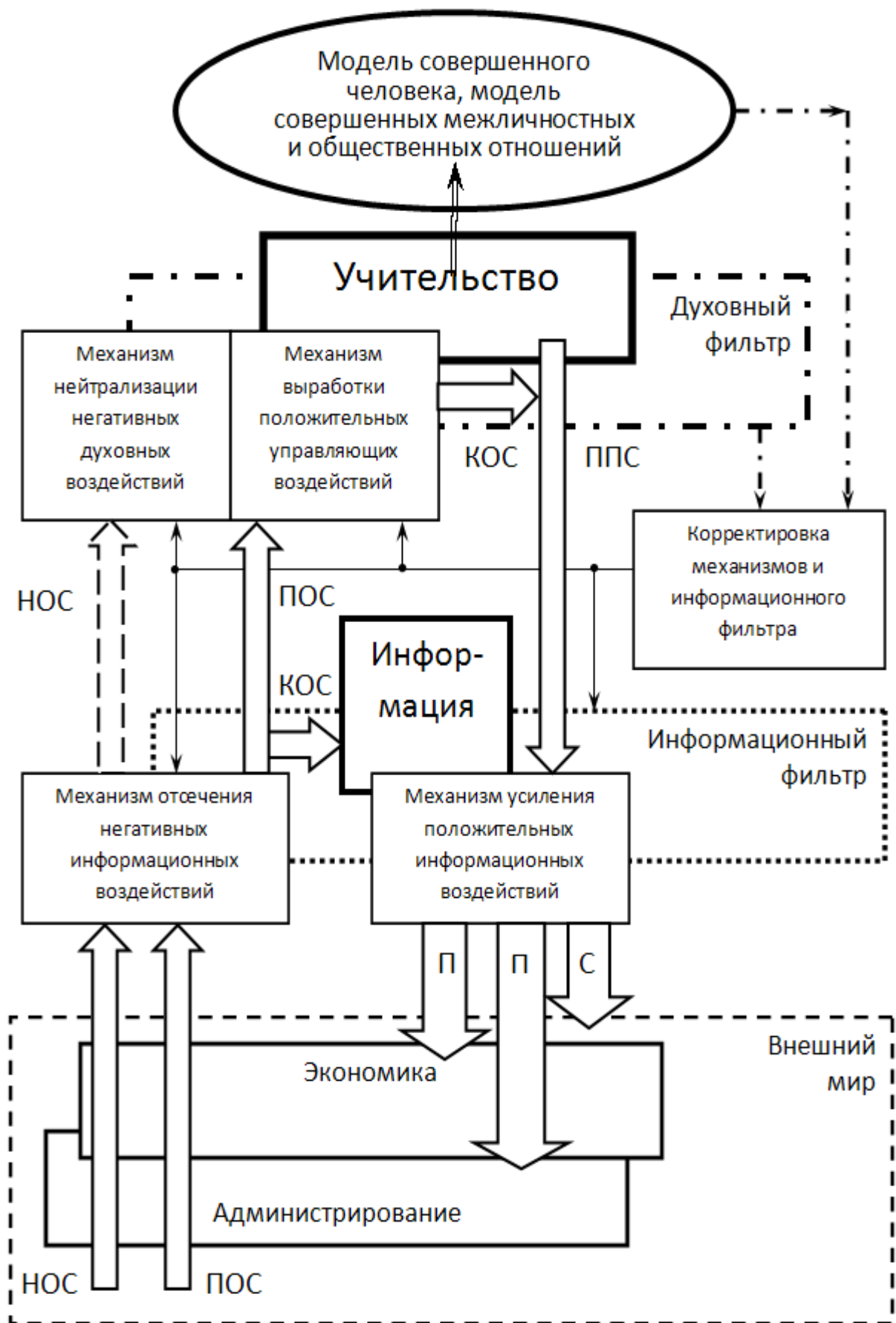


Рис. 2. Концептуальная модель построения единого функционирования учительной, информационной, экономической и административной ветвей церковного управления

Приоритет информационной сферы определяется тем, что она является проводником информации во всех иных сферах церковной жизни и за ее пределами. Эта сфера должна породить реализацию информационного фильтра (первичной духовной цензуры), некоторого «полупроводника», который беспрепятственно проводит Благую весть, вероисповедание, догматические истины, учение Христово и святых отцов Церкви, сведения о деяниях духовных, моральных, нравственных и отсекает сведения, носящие аморальный, растлевающий человека, явно негативный характер. Информационный фильтр также реализуется с помощью двух механизмов: 1) отсекающего негативных информационных воздействий и 2) усиления положительных информационных воздействий. С чем связана необходимость возведения фильтров?

Современное мирское общество признает себя «обществом информации». Рассмотрим лишь два определения этого понятия: «Информационное общество – концепция постиндустриального общества; новая историческая фаза развития цивилизации, в которой главными продуктами производства являются информация и знания» [2] и «Информационное общество – общество, в котором большинство работающих занято производством, хранением, переработкой и реализацией информации, особенно высшей ее формы – знаний» [3]. Как видим, высшим благом такого общества, как высшей фазы развития цивилизации, признается «знание», но вовсе не опыт, навыки и умения, и уж тем более не вера. Приведем некоторые отличительные черты создаваемого общества: «увеличение роли информации, знаний и информационных технологий в жизни общества; ... нарастающая информатизация общества с использованием телефонии, радио, телевидения, сети Интернет, а также традиционных и электронных СМИ; создание глобального информационного пространства..., развитие электронной демократии, информационной экономики, электронного государства, электронного правительства, цифровых рынков, электронных социальных и хозяйствующих сетей» [2].

Очевидно, что к ряду сомнительных достоинств формируемого общества могут и неминуемо добавятся негативные тенденции, которые признаются самими апологетами информации как высшей ценности. Это: неконтролируемое влияние на общество средств СМИ, с учетом их способности к нейролингвистическому программированию человека; возможность разрушения частной и деловой жизни людей (семей) и предприятий (организаций); наличие проблемы отбора достоверной и «качественной информации»; сложности адаптации человека к новой информационной среде и возможным последствиям искаженного восприятия подаваемой информации (например, нагнетание ситуации с «концом света»); опасность разрыва самого человеческого общества на «информационную элиту» и «вынужденных потребителей» [3]. Наблюдаются все более и более возрастающие объемы и динамика информационных потоков («информационный вал», скорость обновления информации, ее появление и исчезновение для обыденного пользователя), спонтанно-хаотическая смена и разнонаправленность этих потоков (простейший пример: прогноз погоды).

Российская Федерация не отстает от всего мира. Еще в 2002 г. Правительством была принята Федеральная целевая программа «Электронная Россия 2002-2010 гг.», которая вывела страну на передовые рубежи во многих сферах построения общества информации. Российская Федерация первой из развитых стран создала специальный пакет «информационных» стандартов. Обратим внимание на появление новых понятий, которые могут существенно изменить понимание ранее известных (традиционных) определений: «электронное государство», «электронное правительство», «информационная экономика», «информационная власть», «электронная демократия» и даже «электронная культура» [2, 4].

С валом информации в церковное управление и к членам Церкви попадает множество «мусора», вызывающего соблазн, провоцирующего и фиксирующего пребывание человека во грехе, как в якобы нормальном состоянии «современного цивилизованного свободного человека». Даже официальная информация от источника может подаваться со значительными искажениями, приводящими к ошибкам и негативным последствиям в церковной, социальной, политической, экономической и административной сферах. Информационные каналы могут и активно используются против Церкви Христовой, «льют воду на мельницы» тоталитарных сект, вводя людей в заблуждение и формируя круг адептов этих сект и противников Православия.

В этом контексте особую важность для Православной Церкви представляет задача сохранения чистоты и незыблемости Священного Предания, включая Священное Писание. Апостол Павел писал ученику Тимофею в своих посланиях: «...храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры» (1Тим. 6:20-21), «Держись образца здравого учения, которое ты слышал от меня, с верою и любовью во Христе Иисусе. Храни добрый залог Духом Святым, живущим в нас» (2Тим. 1:13-14). Следующей по важности задачей может быть признана реализация Православной Церкви в реальном российском обществе и государстве воспитания личности человека и его отношений в рамках предложенных моделей «совершенного человека» и «совершенных межличностных и общественных отношений».

Разбирая информационную сферу деятельности Православной Церкви, нельзя не затронуть вопроса ее миссионерского служения. Миссия присуща природе Церкви Христовой, она заключается в повсеместном и всевременном провозглашении Благой вести во всем мире: «...идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк.16:15), «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:19-20). Эта центральная функция Православия реализуется именно путем передачи информации внимающим.

Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [5] недвусмысленно отмечает, что «информационное общество» есть «первостепенный вызов Церкви» и здесь прямая «миссионерская задача – противостояние информационной агрессии против Православия, личности, семьи и общества осуществляемой деструктивными культурами и организациями; овладение новыми информационными пространствами для развития миссии». Концепция выделяет одной информационную миссию как одну из пяти основных форм миссионерской деятельности: «Это православное свидетельство самым широким слоям населения через все доступные средства массовой информации, а также через организацию приходских библиотек и издание специальной миссионерской литературы» [5]. Однако и остальные четыре формы миссии не могут обойтись без надлежащего квалифицированного информационного обеспечения. По сути, все рассматриваемые сферы деятельности Церкви ориентированы на миссионерскую деятельность «в ограде Церкви» и за ее пределами.

Указанные информационные потоки позволяют, в частности:

- обеспечить доведение до представителей социально-экономических наук и широкой общественности принятых Церковью моделей в виде, доступном для всеобщего восприятия;
- сравнение моделей с текущими состояниями человека и общества, светскими административными, информационными и экономическими концепциями и практиками, принятие и доведение корректирующей информации;

– выявление теоретико-практических мер совершенствования мира, способствующих сближению богословского и мирского понимания стоящих перед Церковью, обществом и государством задач (проблем) и усиление их воздействия через систему положительных (усиливающих) обратных связей;

– нивелирование негативных влияний через систему отрицательных (ослабляющих) обратных связей;

– и т.д.

Говоря о сфере экономической, следует первоначально определить границы, цели, формы, методы и инструменты взаимовлияния Церкви и государства. В Основах социальной концепции РПЦ [6] в разделе VI. «Труд и его плоды» прямо и однозначно определено отношение Церкви к труду как к социально-экономической категории. Ряд положений об отношении Церкви к экономическим процессам следует косвенно из других разделов Основ. По-видимому, следует соборно определиться с достаточной степенью ясности и четкости в отношении Православия к основным экономическим направлениям деятельности общества и государства. Возможно, что эту церковную позицию следует сформулировать в отдельном соборном документе. Православная Церковь должна сказать свое решающее слово как в части построения внутрицерковных, так и в отношении оценки, внешних по отношению к ней, экономических процессов.

Исторически в светской экономике результат полно и однозначно определяется количественными мерами (например, величинами прибыли и капитализации), и только сегодня речь пошла о влиянии экономического роста на среду обитания человека – экологию – и развитие самого человека. Появились первые попытки определить экономику качественно-количественными показателями. ООН использует показатель «Индекс развития человеческого потенциала» [7]. Известны работы Ф.Фукуямы и российских ученых о развитии социального и человеческого капиталов. Академик РАН Д.С. Львов (†2007), человек православный и глубоко воцерквленный, сказал: «Экономическая наука ... не обладает, и никогда не будет обладать секретом построения эффективной экономической системы на иных основах, как на началах духовного и нравственного развития общества» [8]. Православной Церкви следует определить свое отношение к нравственной цели экономического развития, к духовной направленности и моральности принимаемых экономических решений.

Администрирование определяет тип иерархического внутрицерковного управления. Управление находится в руках церковных иерархов, а епископ – основное лицо, принимающее административно-экономические и финансово-хозяйственные решения. Именно в личности епископа сходятся, трансформируются и от него исходят решения, несущие в себе приоритет заповедей Христовых и отражение текущих мирских потребностей земной Церкви и ее членов – православных христиан.

Епископ наделен административной властью во всей Церкви (Святейший Патриарх), либо в той или иной ее части или функции (правлящие митрополиты, архиепископы и епископы, викарные архиереи). Но вместе с единоначалием исторически сочетается принцип соборности: «Тогда Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили» (Деян. 15:22), когда решения принимаются вождением Духа Святого. Духом Святым, по молитвам членов Церкви и обеспечивается единство управления в учительной, информационной, экономической и административной сферах жизни Церкви.

Таким образом, следует еще раз констатировать, что информационная, экономическая и административная ветви церковного управления, носят подчиненный вероучительному (учительскому) и соподчиненный друг другу характер, при некотором

приоритете информационной сферы над двумя последующими, и во взаимодействии с внешним миром.

Литература

1. Сергей Булгаков, прот. Единство Церкви. Глава из книги «Православие. Очерки учения Православной Церкви». Сайт: <http://www.anti-gaskol.ru/pages/971> (дата актуализации 20 декабря 2012).

2. Википедия. Ключевое слово: информационное общество. Сайт: http://ru.wikipedia.org/wiki/Информационное_общество (дата актуализации 20 декабря 2012).

3. Мы живем в XXI веке, а это значит, что мы живем в информационном обществе. Сайт: http://infdeyatchel.narod.ru/inf_ob.htm (дата актуализации 20 декабря 2012).

4. Сайт журнала «Информационное общество»: <http://www.infosoc.iis.ru/> (дата актуализации 10 декабря 2012).

5. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. Сайт: <http://portal-missia.ru/node/45> (дата актуализации 20 декабря 2012).

6. Основы социальной концепции РПЦ. Москва, 13-16 августа 2000 г. Сайт: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата актуализации 20 декабря 2012).

7. ООН опубликовала Индекс развития человеческого потенциала в странах мира 2010 года. Сайт: http://www.stav-geo.ru/news/oon_opublikovala_indeks_razvitija_chelovecheskogo_potenciala_v_stranakh_mira_2010_goda/2011-04-20-518 (дата актуализации 20 декабря 2012).

8. Львов Д.С. Дмитрий Львов: Экономика должна быть нравственной. Сайт: <http://inductor1.ucoz.ru/publ/8-1-0-3> (дата актуализации 20 декабря 2012).

Научное издание

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ
В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Памяти Ю. Ю. Синелиной

Материалы Третьей Международной научной конференции

13 сентября 2013 г.

Компьютерная верстка *Н.А. Гапоненко*

Подписано в печать 10.09.2013. Формат 60×84/16.
Гарнитура Times New Roman, Arial. Усл. п. л. 26,73. Тираж 150 экз. Заказ 337.
Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИД «Белгород» НИУ «БелГУ»
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85