СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

ВЕРА И РЕЛИГИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Всероссийский конкурс молодых ученых:
25 лучших исследований

2014
WWW.SREDA.ORG

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Вера и религия в современной России

Всероссийский конкурс молодых ученых: 25 лучших исследований

УДК 009=161.1(082)

ББК 60

В31

В31 **Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований.** – М.: «Август Борг», 2014. – 352 С.

ISBN 978–5–9905157–1–0

Данное издание представляет собой сборник лучших исследовательских работ, присланных на конкурс «Вера и религия в современной России». Молодые исследователи из 47 регионов РФ представили свой взгляд на изучение религии с точки зрения самых разных научных дисциплин. Что привлекает внимание и становится предметом их исследований? Как они видят современные проявления духовной и религиозной жизни? Ответы на эти вопросы читатель найдет в данной книге.

Редакционная коллегия:

Варшавер Евгений Александрович, директор Центра исследований миграции и этничности, РАНХиГС,

Горохова Олеся Викторовна, кандидат культурологии, методист ГОУ ДПО ЯО «Учебно-методический и информационный центр работников культуры и искусства Ярославской области»,

Костенко Вероника Викторовна, м.н.с. Лаборатории сравнительных социальных исследований, НИУ ВШЭ,

Павлова Юлия Валерьевна, магистр социологии, аспирант Социологического Института Российской Академии Наук, ведущий специалист отдела краткосрочных и международных образовательных программ Центра Дополнительного Образования СпбУУиЭ,

Жанна Алфимова, Денис Кожевников, Мария Кузьмичёва, Дарья Кулапат, Илья Мазин, Татьяна Малевич, Ксения Медведева, Вероника Мясникова, Александр Тимошинов, Елена Фомичева.

Литературный редактор:

Ирина Кислина.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с мнением авторов.

УДК 009=161.1(082)
ББК 60
© Исследовательская служба «Среда», 2014.
© Коллектив авторов, 2014.
ISBN 978-5-9905157-1-0

Благодарим за помощь

Тимура Булатова, дизайнера,
Татьяну Грудину, аспиранта социологического факультета МГУ,
Михаила Иванова-Шувалова, фотографа,
Юрия Лопатина, дизайнера,
Ксению Ротенко, дизайнера,
Кристофера Сакса, студента Техасского университета A&M,
типографию «Август Борг» и лично **Антона Смазнова**,
Анну Соколову, м.н.с. Института этнологии РАН,
Екатерину Шипову, магистранта факультета социологии МГУ,

семью **Юлии Юрьевны Синелиной**,

сотрудников кафедр и администраторов сообществ
в социальных сетях, которые помогли распространить
информацию о конкурсе,
участников конкурса и их научных руководителей,
редколлегию сборника и членов жюри,
а также всех тех, кто внес свой посильный вклад
в проведение конкурса!

Памяти Юлии Юрьевны Синелиной

«...надеюсь, что мы сможем сделать что-то достойное
и принести пользу Церкви, обществу, стране»
Юлия Синелина (из письма, 2011 г.)

Вклад Юлии Юрьевны Синелиной в развитие социологии религии в России сложно переоценить. На протяжении сложных лет поиска новых форм взаимодействия науки, религии, Церкви, общества и государства Юлия Юрьевна была профессиональным ориентиром для многих исследователей, соединяя высочайшую академическую квалификацию с научной смелостью, беспристрастностью и доброжелательностью. Юлия Юрьевна, возглавляя отдел социологии религии Института социально-политических исследований (ИСПИ) РАН, одновременно была создателем и руководителем открытого семинара по социологии религии на социологическом факультете МГУ, на протяжении нескольких лет являвшегося основной дискуссионной площадкой для российских исследователей религии.

В область научных интересов Юлии Юрьевны входили секулярность и постсекулярность, приходская православная жизнь, роль российской интеллигенции в религиозных общественных процессах. Ученица и последовательница выдающегося социолога В.Ф. Чесноковой, Юлия Юрьевна трудилась над разработкой и совершенствованием индексов воцерковлённости. Актуальная и интересная тема была поднята в её докторской диссертации «Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI вв.)».

Молодая, активная, всегда открытая для дискуссий и обмена мнениями. Будучи православным человеком, Юлия Синелина никогда не позволяла своей вере вмешиваться в область научных исследований, став для многих настоящим образцом современного учёного – неангажированного, взвешенного, не боящегося ставить острые вопросы. В современном мире наука встречает новые проблемы и ищет новые пути, и социология религии оказывается в авангарде научного знания. Юлия Синелина была одним из ярких представителей этого авангарда.

30 марта 2013 года в возрасте 41 года Юлия Юрьевна Синелина трагически погибла, оставив мужа и троих детей.

Светлая память.

Оглавление

История и ход конкурса . . . 8

Инфопартнеры конкурса . . . 18

Жюри . . . 19

Призеры конкурса . . . 24

Спецпризы . . . 26

Работы участников . . . 28

Служение Русской Православной Церкви в местах лишения свободы
Басистюк Валерия Владимировна, Негодина Галина Владимировна . . . 29

Сделка с Богом: культурный код религии в постсоветской Бурятии
Белькова Анастасия Анатольевна . . . 40

Православие, католицизм и демократия
Богачёв Максим Игоревич . . . 50

Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы
Варакина Евдокия Раифовна . . . 68

Особенности этнорелигиозной и гражданской идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга
Войник Анна Александровна . . . 78

Православная религиозность как система восприятия на примере изучения участия в церковном обряде венчания
Врублевская Полина Викторовна . . . 90

Вера в эпоху постмодерна
Гвоздев Александр Сергеевич . . . 102

Влияние религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития регионов
Комаревцева Ольга Олеговна . . . 114

Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современных крестьян Архангельской области)
Комарова Вера Андреевна . . . 128

Влияние религиозности на политическое участие в современной России
Кулькова Анна Юрьевна . . . 148

Не-бог и не-человек: Реализация современных представлений об Иисусе Христе в нетлоре (на примере жанра «пирожков»)
Лебедева Мария Николаевна . . . 162

Восприятие человеческого тела верующей и неверующей молодежью на примере молодых жителей города Казани
Носкова Елена Петровна . . . 172

Новое религиозное сознание в современной отечественной прозе 2000-х гг.
Сайфетдинова Юлия Альбертовна . . . 186

Национальная организация русских мусульман: история и идеология движения
Саркисян Николай Мкртичевич . . . 198

Репрезентация «сакрального» в повседневных практиках крестьянства
Сережко Татьяна Алексеевна . . . 208

Сетевое общество: репрезентация религии в пространстве Интернет
Сивоконь Алена Сергеевна . . . 220

Moscow Protestant Chaplaincy: история и современность
Симагин Юрий Сергеевич . . . 230

Типологизация новых религиозных движений: опыт Тамбовского региона
Федотова Екатерина Юрьевна . . . 242

«Культ святых» как форма мусульманской народной религиозности
Хазов Никита Константинович . . . 256

Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере
Худякова Екатерина Сергеевна . . . 268

Дьяконовская поляна: современное воплощение утраченных храмов
Чудецкий Александр Николаевич . . . 278

Конструирование религиозной идентичности в пространстве религиозной организации «Церковь Последнего Завета»
Шевкунов Дмитрий Владимирович . . . 292

Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований
Шиженский Роман Витальевич . . . 304

Эволюция маркетинга новых религиозных движений в постсоветской России (на материалах Челябинской области)
Щетинина Елизавета Витальевна . . . 316

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, прошлое и настоящее (на примере Оренбургской епархии)
Щукин Александр Юрьевич . . . 330

Исследовательская служба «Среда» . . . 343

О службе «Среда» . . . 344

Фотоисследования . . . 345

Атлас религий и национальностей . . . 346

Афиша . . . 348

Интервью . . . 349

Edutainment . . . 350

Информационная рассылка . . . 351

История и ход конкурса

Багрина
Алина Юрьевна

руководитель исследовательской службы «Среда»

В последние годы время от времени встречаю новые интересные российские исследования веры и религии, выполненные молодыми людьми. Неожиданные подходы, смелые интерпретации, экспериментальные методы сбора полевого материала. Как правило, это работы начинающих ученых, даже студентов. Радует, что эти работы рассказывают обо всей России, не будучи привязанными к какому-то одному городу или институту. Но, к сожалению, впоследствии эти исследования часто пропадают бесследно. Чья это была работа, кто научный руководитель?… Какова дальнейшая судьба сделанных находок?… Так родилась идея этого конкурса.

История конкурса

30 мая 2013 г. служба «Среда» объявила о начале приема заявок на Конкурс исследовательских работ для молодых ученых. Началась интенсивная рассылка информационных писем и обзвон кафедр вузов. Первая работа пришла уже 9 июня. Ее прислала студентка 3 курса факультета государственного управления МГУ им. М.В. Ломоносова. Затем – пауза: летом работы практически не поступали. В сентябре было получено всего около двадцати текстов. Студенты заставили организаторов понервничать, однако не подвели: поток работ устремился на нас накануне окончания срока сбора заявок.

15 октября – важная дата в истории конкурса исследовательских работ «Вера и религия в современной России». Официально это последний день подачи документов. Время перед дедлайном оказалось самым насыщенным: письма от участников приходили со скоростью 6 сообщений в час! Некоторые из участников в своих письмах были более многословны, некоторые менее, но все выражали благодарность. Благодарность за такой нужный конкурс.

Выпускник МГУ им. Ломоносова: «Благодарю за вашу работу и за вашу возможность обсудить столь важную тему, как духовность, религия и вера».

Выпускник аспирантуры МГУ им. М. В. Ломоносова: «Очень рад поучаствовать в конкурсе! Интересно будет почитать другие работы».

Выпускница УГНТУ: «Узнала о вашем конкурсе недавно, поэтому работа может показаться «сырой». Я уже закончила обучение в ВУЗе, поэтому у работы нет научного руководителя. Несмотря на все эти факторы, желание поучаствовать в конкурсе было очень сильным».

Студентка Иркутского государственного университета: «Спасибо Вам огромное за то, что предоставляете такие возможности!»

Вот как это было:

График поступления работ на конкурс «Вера и религия в современной России».
1 июня – 25 октября 2013 г.

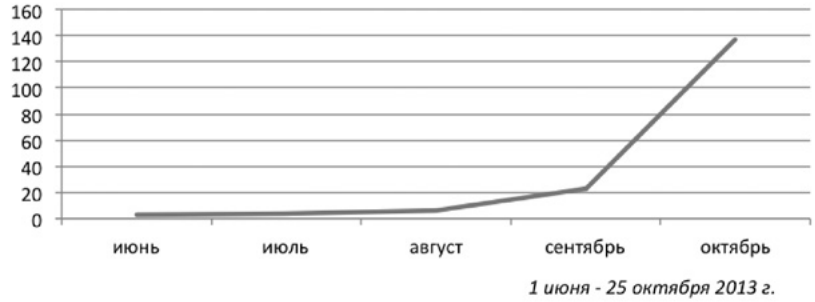
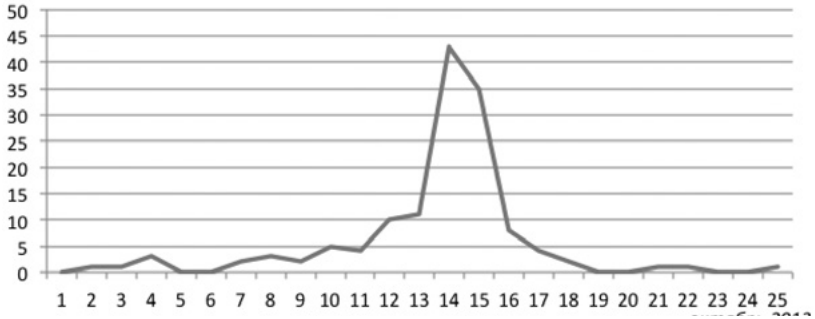


График поступления работ на конкурс «Вера и религия в современной России», октябрь 2013 г.



15 октября – последний день подачи документов на конкурс.

Финальная точка в приеме работ была поставлена 25 ноября, когда мы получили письмо от последнего конкурсанта, озаглавленное «Подснежники в августе, или извините за опоздание». Содержание письма достойно поощрений, поэтому приведем его здесь полностью:

«Искренне прошу прощения за это письмо и понимаю, что имею все шансы пополнить коллекцию смешных историй о конкурсантах, опоздавших с отправкой конкурсных работ, но все же позвольте мне, не теряя Надежды, ненавязчиво отправить еще одну работу, которая очень хотела бы снискать Вашей оценки. В связи с переездом на учебу в Германию, по поводу конкурса опомнился только сегодня ночью, ошибочно перепутав дедлайн с ноябрем. Но лучше ужас как поздно, чем в ноябре, поэтому быстро отправляю все сейчас, рассчитывая, что не внесу сумбура в деятельность жюри таким поступком. Благодарю за просто так».

После того, как все работы были получены, начался самый важный и сложный этап конкурса – отбор заявок в соответствии с требованиями, указанными в Положении. В этом нам помогали модераторы, задача которых оказалась непростой. После того, как 25 текстов для публикации в сборнике были отобраны, за дело взялись уважаемые члены нашего почетного жюри.

Жанна Кормина: «С большим интересом прочла работы!»
Михаил Смирнов: «Некоторые работы мне не только понравились, но и сам кое-что узнал новое из них»

Соня Люрман: «Спасибо, что дали мне возможность познакомиться с такими интересными междисциплинарными исследованиями!»
Николай Шабуров: «С большим интересом прочитал работы. Трудно было оценить: мне кажется, уровень большинства работ одинаково высок».
Джон Берджес: «Все тексты были очень интересные. Рад, что Вы пригласили меня!»

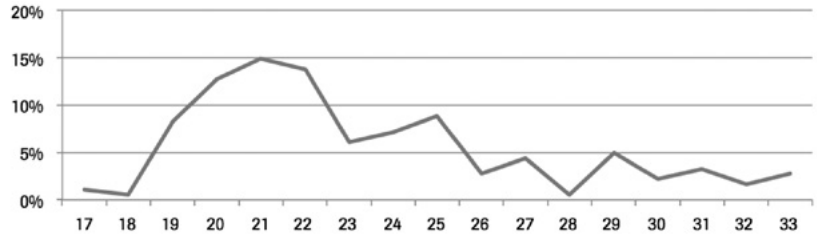
Знакомимся с авторами

Итак, **на конкурс поступило 173 работы.** Все тексты интересные, хотя очень разные: про язычников и православных, вайшнавов и мусульман, католиков и иудеев. Конкурсные работы разные, видимо, как и их авторы: студенты, выпускники, аспиранты, кандидаты и даже один молодой доктор наук.

Многие из исследований выполнены индивидуально, некоторые работы написаны в коллективе из двух или даже трех авторов. Всего за новостями конкурса следил **181 участник**. Кто эти авторы, что нам о них известно? Из каких они городов, какого возраста, где учатся и работают?

В конкурсных работах мы обнаружим преимущественно женский взгляд на веру и религию в России: **70% авторов — девушки, и лишь 30% — молодые люди**. Согласно Положению, в конкурсе могли участвовать студенты, магистранты, выпускники вузов, аспиранты и кандидаты наук в возрасте до 33 лет. Тем не менее, возраст выразивших желание участвовать в конкурсе колеблется от 17 до 59 лет: свои работы прислали как школьники, так и авторы солидного возраста. Можно сказать, что участники конкурса — это преимущественно **молодежь в возрасте 19-25 лет**. Больше всего работ было получено от 20-22-летних авторов.

Возраст участников конкурса «Вера и религия в современной России».



Что касается географии участников, определяемой по месту фактического проживания, то она оказалась удивительно обширной. **Конкурс действительно получился всероссийским** и свое название — «Вера и религия в современной России» — он в полной мере оправдал. В конкурсе участвуют представители из **60 городов и 47 субъектов Российской Федерации**. Молодые исследователи живут в Самаре, Владимире, Хабаровске, Махачкале, Благовещенске, Томске, Пензе, Челябинске, Москве и Санкт-Петербурге. И даже в Мюнхене!

Топ-пятерка городов-лидеров по числу участников в конкурсе выглядит следующим образом:

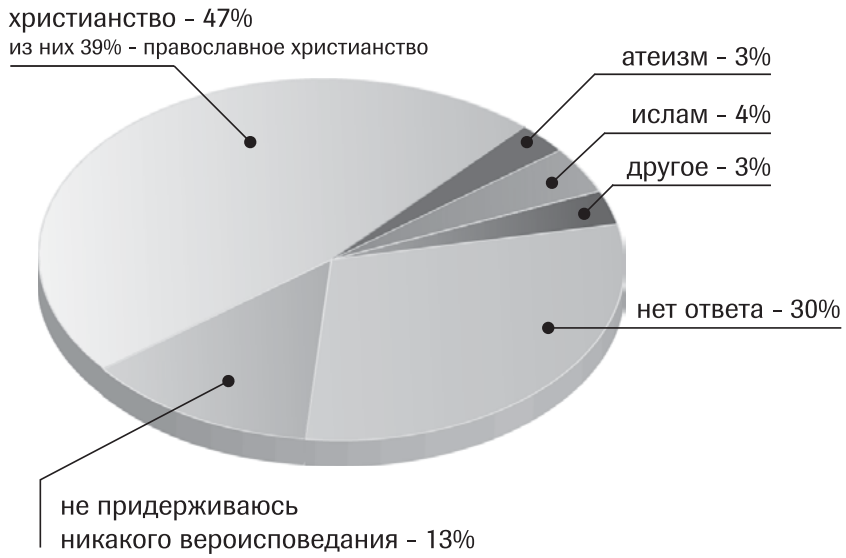
1. Москва
2. Санкт-Петербург
3. Красноярск
4. Казань
5. Белгород и Тамбов

Верить нельзя исследовать?

В своем интервью службе «Среда» канадский антрополог религии Соня Люрман сказала: «*Идеально, когда религиозная община изучается как ее участниками, так и внешними людьми, потому что они дают различные точки зрения и имеют доступ к различным аспектам жизни общины*». Удалось ли это при проведении конкурса? Какого вероисповедания придерживаются молодые участники исследовательского проекта?

Всем конкурсантам было предложено ответить на вопросы анкеты, один из которых звучал следующим образом: «Придерживаетесь ли Вы какого-либо вероисповедания, и если да, какого?». 30% участников не дали ответа, в то время как у 70% вопрос не вызвал затруднений (из них 13% ответили, что не придерживаются никакого вероисповедания, еще 3% назвали себя атеистами).

Чуть более половины участников считают себя верующими людьми: 47% причисляют себя к христианским конфессиям (из них 39% — православные), еще 4% — мусульмане, в варианте «другое» встречаются иудаизм, буддизм и др.



Где учат изучать религию?

В каких вузах изучают религию наши конкурсанты, где они получают профессию? А если же работают, то кем?

Половина участников конкурса (около 50%) работают или совмещают учебу с работой, при этом 25% работают в вузе в качестве преподавателя, ассистента, лаборанта и пр. Еще чуть более 40% участников конкурса посвящают свое время исключительно учебе, остальные не ответили на вопрос.

Важная находка конкурса: тексты о вере и религии получены из совершенно разных учебных заведений. Это значит, что интерес к заявленной теме есть повсюду, и исследования рассредоточены по разным университетам, не концентрируются в каком-либо одном месте. Всего в конкурсе представлены 82 высших учебных заведения. Тем не менее, нам удалось выделить из них **15 вузов**, которые стали лидерами по числу заявок: **примерно 50% всех участников конкурса представляют именно эти вузы**.

15 вузов-лидеров по числу участников в конкурсе «Вера и религия в современной России»

Белгородский государственный университет
Санкт-Петербургский государственный университет
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
Казанский федеральный университет
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы
Тамбовский государственный университет имени Г.Р. Державина
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
Кубанский государственный университет
Амурский государственный университет
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
Самарский государственный университет
Сибирский федеральный университет
Саратовский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского

Казалось бы, где как не в духовном учебном заведении изучать вопросы веры и религии. Тем не менее, несмотря на наши усилия оповестить всех о конкурсе, **воспитанники семинарий, духовных академий и других конфессиональных учебных заведений не приняли в нем активного участия**. Учащиеся духовных вузов составляют лишь около 4% участников. Мы получили работы от представителей Хабаровской, Оренбургской, Саратовской, Ярославской православных духовных семинарий, а также Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Кроме того, прислал работу студент из Русской христианской гуманитарной академии.

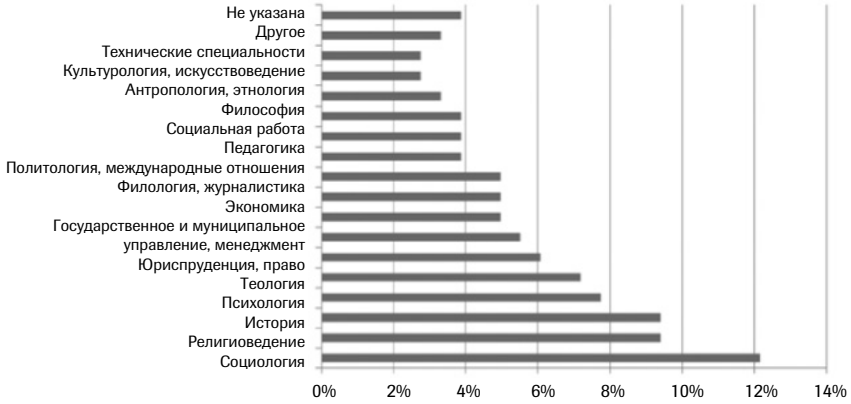
Специальности

На кого нужно пойти учиться, чтобы изучать вопросы религии? Все ли из участников конкурса получают профессию, связанную с этой сферой? Так, например, член жюри конкурса Ирина Георгиевна Каргина, доцент кафедры социологии МГИМО, имеет два высших образования

– по специальностям физика (1983 г.) и социология (1991 г.).
В своем интервью службе «Среда» она рассказала, что «решила стать социологом уже в сознательном возрасте. Комбинация физико-математического образования с социологическим – для эмпирика очень хорошее сочетание».

Конкурс показал, что **для того, чтобы проводить исследования на религиозную тематику, вовсе не обязательно быть религиоведом**. Конкурс получился мультидисциплинарным, как это и задумывалось. Какие же специальности наиболее популярны среди молодых исследователей религии? В конкурсе приняли участие не только религиоведы и богословы, но также политологи, социологи, историки, психологи, юристы, филологи, философы и представители других самых разных направлений.

Специальности участников конкурса «Вера и религия в современной России»



Кого читают?

Кто является для Вас авторитетом в профессиональной среде? В интервью службе «Среда» профессор НИУ ВШЭ Эдуард Понарин так ответил на этот вопрос: «Если в изучении религии, то Митрохин, мне кажется, авторитетный исследователь. Когда-то были известные Д. Фурман и К. Каариайнен. Если говорить о зарубежных, то, наверное, классики – Дюркгейм и Вебер, внимательное прочтение которых и сегодня может дать важные озарения».

Интересно, а как ответили участники конкурса? В анкете конкурсантам предлагалось назвать несколько работ современных ученых,

чьи исследования веры и религии оказались «наиболее полезными и информативными». Мы проанализировали эти ответы и составили ТОП-15 авторитетных авторов. Также мы провели частотный анализ фамилий авторов, упомянутых библиографических списках в работах конкурсантов, на основе которого был сформирован ТОП-15 цитируемых авторов.

Чьи исследования молодые ученые, принявшие участие в конкурсе, считают наиболее полезными? И какие авторы на самом деле пестрят в библиографических списках работ наших конкурсантов? Предлагаем вашему вниманию два рейтинга.

ТОП-15 авторитетных авторов, по мнению участников конкурса

Питер Людвиг Бергер (род. 1929) – американский социолог.
Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) – религиозный философ, писатель.
Джанни Ваттимо (род. 1936) – итальянский философ, теоретик постмодернизма, писатель и политик.
Виктор Иванович Гараджа (род. 1929) – философ, социолог. Д.филос.н.: «Критический анализ неотомистской концепции науки» (1969).
Клиффорд Гирц (1926 – 2006) – американский антрополог и социолог, основатель интерпретативной антропологии, занимающейся изучением различных культур и влиянием концепции культуры на концепцию человека.
Юрий Михайлович Зенько (род. 1963) – психолог, исследователь христианской психологии и антропологии.
Андрей Вячеславович Кураев (род. 1963) – протодиакон Русской Православной Церкви, богослов, публицист. К.филос.н.: «Философско-антропологическое истолкование православной концепции грехопадения» (1994).
Ремир Александрович Лопаткин (род. 1930) – социолог, религиовед.
Миран Петрович Мчедлов (1928 – 2007) – религиовед, социолог, философ. Д.филос.н.: «Эволюция современного католицизма» (1968).
Марина Мирановна Мчедлова (род. 1969) – социолог. Д.пол.н.: «Место религии в социально-политическом процессе: цивилизационные основания и современные тенденции» (2011).
Александр Александрович Панченко (род. 1971) – филолог, фольклорист, исследователь российских сектантских движений. Д.фил.н.: «Фольклор и религиозная культура русских мистических сект (XVIII – начало XX вв.)» (2002).

Юлия Юрьевна Синелина (1972 – 2013) – социолог. Д.соц.н.: «Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI вв.)» (2009).
Юрген Хабермас (род. 1929) – немецкий философ и социолог.
Валентина Федоровна Чеснокова (1934 – 2010) – социолог, культуролог, разработала «Индекс воцерковленности» населения (В-индекс).
Мирча Элиаде (1907 – 1986) – румынский писатель, историк религий и исследователь мифологии, изучал шаманизм, йогу, космогонические мифы.

ТОП-15 цитируемых авторов на основе анализа библиографий конкурсных работ

Евгений Геннедьевич Балагушкин (род. 1931) – религиовед, социолог, философ. Д.филос.н.
Питер Людвиг Бергер (род. 1929) – американский социолог.
Николай Александрович Бердяев (1874 – 1948) – религиозный философ, писатель.
Макс Вебер (1864 – 1920) – немецкий социолог, один из основоположников социологии.
Виктор Иванович Гараджа (род. 1929) – философ, социолог. Д.филос.н.
Эмиль Дюркгейм (1858 – 1917) – французский социолог, философ, один из основоположников социологии.
Константин Юрьевич Иванов (род. 1969) – историк, исследователь древлеправославия. К.и.н.
Дмитрий Ефимович Фурман (1943 – 2011) – философ, историк, социолог и политолог. Д.и.н. **Киммо Каариайнен** (род. 1959) – доктор теологии, профессор Университета Хельсинки.
Ирина Георгиевна Каргина (род. 1961) – социолог. К.соц.н.
Миран Петрович Мчедлов (1928 – 2007) – религиовед, социолог, философ. Д.филос.н.
Юлия Юрьевна Синелина (1972 – 2013) – социолог. Д.соц.н.
Михаил Юрьевич Смирнов (род. 1955) – социолог, религиовед. Д.соц.н.
Сергей Борисович Филатов (род. 1951) – религиовед, социолог. К.и.н.
Валентина Федоровна Чеснокова (1934 – 2010) – социолог, культуролог, разработала «Индекс воцерковленности» населения (В-индекс).
Яблоков Игорь Николаевич (род. 1936) – религиовед, социолог. Д.филос.н.

Ксения Медведева,
куратор конкурса «Вера и религия в современной России»

Приятного чтения!

Инфопартнеры конкурса

Богослов.RU

Научный богословский портал
Главный редактор портала — протоиерей Павел Великанов
http://www.bogoslov.ru/

Когита!ру

Общественные новости Северо-Запада
Информационно-аналитический портал
http://www.cogita.ru/

Религиоведение

Научная группа для ученых, аспирантов и студентов в социальной сети Вконтакте
http://vk.com/religiovedenie

Центр исследований религии и секуляризации

НИУ-ВШЭ (Санкт-Петербург)
Руководитель Центра — Жанна Кормина, заведующая кафедрой гуманитарных наук НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург)
http://iris.hse.ru/

SciPeople.Ru

Научная сеть для ученых, аспирантов и студентов
Координатор проекта — Михаил Самохвалов
http://scipeople.ru/

Жюри конкурса

Джон Берджесс
John P. Burgess

Ph.D., профессор Питтсбургской богословской семинарии (Питтсбург, штат Пенсильвания, США).

«Исследователи религии в России должны обращать внимание на богословские идеи, влияющие на то, какими видят церкви и религиозные группы. То, как мы думаем о Боге, Христе, церкви и церковных доктринах влияет на то, как мы думаем о религии и обществе.»

Каргина Ирина Георгиевна

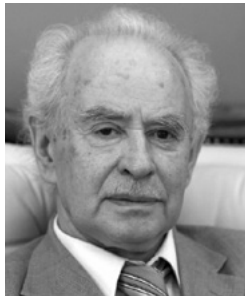
Кандидат социологических наук, начальник Управления учебно-организационной работы МГИМО, доцент кафедры социологии МГИМО, руководитель исследовательского комитета «Социология религии» Российского общества социологов.

«В последние годы я фокусируюсь на изучении опыта западных социологов религии, процессов, происходящих в религиозной среде за пределами России: они позволяют лучше понимать и интерпретировать преобразования религиозной среды в нашей стране, прогнозировать траектории будущего развития».

Кормина Жанна Владимировна

Кандидат культурологии, доцент кафедры гуманитарных наук факультета социологии, руководитель Центра исследований религии и секуляризации (НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург). Приглашенный преподаватель факультета антропологии, ассоциированный научный сотрудник Центра антропологии религии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

«Случается, что люди называют одно и то же разными именами. Слова несхожи, а смысл один. Речь буддийского монаха. Речь мужчины. Речь женщины. Простолюдины любят добавлять к словам лишние слоги. Немногословие прекрасно».
(Сэй-Сёнагон. «Записки у изголовья»)



Лопаткин Ремир Александрович

Кандидат философских наук, почетный председатель исследовательского комитета «Социология религии» Российского общества социологов, член совета Общероссийской общественной организации содействия защите свободы совести, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации, заслуженный деятель Российского общества социологов.

«Насущным путем к достижению мира и согласия в многоконфессиональном обществе является диалог. Речь в данном случае идет не о доктринальном диалоге и не о том, что кто-то должен поступиться своими догматами и канонами, а о поиске общих идей и целей, практических дел, способных объединить усилия последователей разных религий и конфессий на благо всего общества, нашей России, об умении слушать и понимать друг друга, даже исповедуя разные религии.»

Соня Люрман
Sonja Luehrmann

Ph.D., доцент факультета социологии и антропологии Университета Саймона Фрейзера (Барнаби, Канада).

«Я начала интересоваться Россией, еще когда изучала русский язык в школе в Германии и участвовала в студенческом обмене. Но когда приехала преподавать в Поволжье, это оказалось для меня чем-то новым. Мне нравится проводить исследования в Поволжье, потому что это такая часть мира, где члены различных религиозных общин веками живут вместе, и, как правило, гордятся этим. Мне хотелось бы собирать устные нарративы в многонациональных поселениях Поволжья, уделяя внимание как межэтническим отношениям, так и стабильности религиозной ситуации и религиозному творчеству.»

Рязанцев Игорь Павлович

Кандидат исторических наук, доктор экономических наук, профессор, декан социологического факультета ПСТГУ.

Шахнович Марианна Михайловна

Доктор философских наук, профессор и заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ.

Смирнов Михаил Юрьевич

Доктор социологических наук, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета.

«Я иногда могу назвать себя социологом религии, а иногда нет. Нет — потому что у меня нет социологического образования, я самоучка. По всей стране у нас на социолога религии нигде не учат. Да — поскольку социология религии у нас пока должным образом не институционализирована и, по известному выражению, социолог религии — это тот, кто занимается социологией религии. Я ею занимаюсь и вношу какой-то свой вклад, а любая наука такова, какой она является в деятельности ученого. Надеюсь, что я достаточно профессионален в этой деятельности».

Тарусин Михаил Аскольдович

Социолог, политолог, публицист, работал руководителем Отдела организации исследований ВЦИОМ, директором исследований в Фонде «Общественное мнение», возглавлял Управление общественно-политических и элитных исследований в ROMIR, с 2004 года возглавляет сектор социологических исследований Института общественного проектирования.

«Православие – основа жизни русского народа. Если не изучать религиозность, то и в жизни народа ничего не понять».

Грегори Фриз
Gregory Freeze

Ph.D., профессор университета Брандейса (Уолтем, штат Массачусетс, США), сотрудник Центра российских и евразийских исследований им. Дэвиса (Гарвардский университет).

«Как и многие русисты в 1970-е гг., я в первую очередь интересовался социальной историей России и вскоре заметил, что почти никто — по крайней мере, кроме П.В. Знаменского — не работал серьезно над темой духовного сословия. Я надеялся, что изучение приходского духовенства даст мне возможность по-новому взглянуть на «народное православие» и на то, какое значение Церковь и православие имеют в повседневной жизни простых верующих.»

Шабуров Николай Витальевич

Кандидат культурологии, профессор, руководитель Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

«Не плакать, не смеяться, но понимать» (Б. Спиноза)

Призеры конкурса

Первое место

Варакина Евдокия Раифовна, Москва

«Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы»

Сережко Татьяна Алексеевна, Белгород

«Репрезентация «сакрального» в повседневных практиках крестьянства»

Хазов Никита Константинович, Санкт-Петербург

«"Культ святых" как форма мусульманской народной религиозности»

Второе место

Белькова Анастасия Анатольевна, Улан-Удэ

«Сделка с Богом: культурный код религии в постсоветской Бурятии»

Войник Анна Александровна, Санкт-Петербург

«Особенности этнорелигиозной и гражданской идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга»

Комарова Вера Андреевна, Москва

«Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современных крестьян Архангельской области)»

Худякова Екатерина Сергеевна, Пермь

«Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере»

Шевкунов Дмитрий Владимирович, Ижевск

«Конструирование религиозной идентичности в пространстве религиозной организации "Церковь Последнего Завета"»

Спецпризы конкурса

Понарин
Эдуард Дмитриевич

профессор Высшей школы экономики

За лучшее исследование о вере и религии в современной России, проведенное с использованием количественных методов

Кулькова Анна Юрьевна, магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», «Влияние религиозности на политическое участие в современной России (количественный анализ)».

За хорошую методологическую работу по социальной психологии

Тюрина Наталья Алексеевна, студентка факультета психологии Астраханского государственного университета, «Половозрастные особенности психологической готовности к смене религии в полиэтническом регионе».

Узланер
Дмитрий Александрович

главный редактор журнала
«Государство, религия, церковь»

За лучшее исследование, написанное в соответствии с высокими академическими стандартами

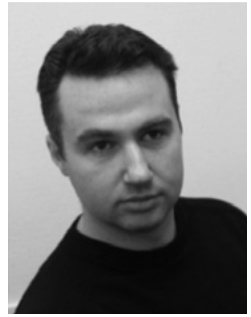
Комарова Вера Андреевна, аспирант историко-филологического факультета РГГУ, «Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современных крестьян Архангельской области)»

Костылев
Павел Николаевич

главный редактор интернет-портала
«Религиозная жизнь»

За наиболее актуальное научное исследование

Базанов Варфоломей Александрович, докторант Университет Людвига-Максимилиана (Мюнхен), «Религиозные праздники россиян в условиях диаспоры (на примере мигрантов из России в Германии)»



Мельников
Андрей Львович,

ответственный редактор газеты «НГ-Религии», приложения к «Независимой газете»

За исследование, имеющее важное общественное значение

Кулькова Анна Юрьевна, магистрант НИУ-ВШЭ (Москва), «Влияние религиозности на политическое участие в современной России (количественный анализ)»

За лучшую работу, основанную на полевых исследованиях

Хазов Никита Константинович, студент философского факультета СПбГУ (Санкт-Петербург), «"Культ святых" как форма мусульманской народной религиозности»

Богослужение в тюремном храме
Фото: Илья Наймушин

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Конкурсные работы участников

Служение Русской Православной Церкви в местах лишения свободы

Басистюк Валерия Владимировна

Негодина Галина Владимировна

Санкт-Петербург

Басистюк
Валерия Владимировна

Негодина
Галина Владимировна

Санкт-Петербург

Студентки факультета психолого-социальной работы Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, специальность – социальная работа.

Научный руководитель: Астэр Ирина Валериевна, кандидат философских наук, доцент кафедры теории и технологии социальной работы СПбГИПСР.

Служение Русской Православной Церкви в местах лишения свободы

«В темнице был, и вы пришли ко Мне» – эти слова Иисуса Христа дают обоснование тюремному служению как одному из важнейших направлений социальной деятельности церкви.

Работа священника в пенитенциарных учреждениях может принести больше плодов на пути исправления человека, чем работа специалистов службы исполнения наказаний. Многим известен печальный «Стэнфордский эксперимент», в котором студенты-добровольцы были поделены на группы «охранников» и «заключенных», и «охранники» через некоторое время начинали вести себя грубо и агрессивно по отношению к «заключенным». Вполне возможно, что даже социальные работники при службе исполнения наказаний могут иметь негативные последствия работы, такие как эмоциональное выгорание или же негативное отношение к людям, находящимся в заключении, ведь даже само по себе название «служба исполнения наказаний» несет отрицательный смысл.

Заключенных в современной России огромное количество, по сей день актуальна русская поговорка «От тюрьмы и от сумы не зарекайся». Тем не менее, общество мало задумывается о роли Русской Православной Церкви в социальной работе в пенитенциарной системе. Какие виды помощи оказывает Церковь в тюрьме, как работают священники, и в чем смысл духовного окормления заключенных? Эти вопросы интересны не только исследователям религии, но и самым обычным людям.

Теоретически данная тема актуальна потому, что на протяжении почти всей отечественной истории деятельность Русской Православной Церкви имела огромное значение для государства в целом. О тюремном служении Русской Православной Церкви упоминают обычно как о части всего социального служения Церкви. Наиболее известным исследованием тюремного служения в истории Церкви является диссертация протоиерея Олега Скомороха о духовно-пастырском окормлении заключенных, и это чуть ли не единственный пример богословской диссертации о тюремном служении.

В наши дни эта тема приобретает особую практическую актуальность. За последние три года число заключенных в российских тюрьмах уменьшилось на 100 тысяч. Так, в период на конец 2012 года это

число составило 702 тысяч, а к 1 апреля 2013 года оно сократилось до 695 тысяч [1]. При этом количество заключенных в России в пересчете на 100 000 населения остается высоким, наша страна занимает 8 место в мировом рейтинге, по данным Международного центра тюремных исследований (ICPS) в период 2008–2012 годов.

Часто случается, что находясь с местах лишения свободы, человек теряет связи со своими близкими, после освобождения многие вновь совершают преступления и становятся рецидивистами. Ситуация усугубляется тем, что у нас пока слабо развита система реабилитации заключенных и крайне мало центров помощи и «домов ночного пребывания», где человек мог бы переночевать, получить еду, восстановить документы, утраченные социальные связи, получить возможность искать работу. По статистике, основная масса повторных преступлений происходит в первые три года, и более половины из них – в первый год освобождения. Многим освободившимся заключенным помогают православные организации, созданные в разных городах России – Тверской, Белевской, Тульской, Орловской, Улан-Удэнской, Архангельской и других епархиях. Русская Православная Церковь, обеспечивая духовно-пастырское окормление заключенных в местах принудительного содержания, способствует также и социальной адаптации осужденных через возрождение религиозности и воспитание духовно-нравственных ценностей, которые помогут после выхода на свободу находить в себе духовные и нравственные силы для восстановления утраченных социальных связей.

Направления тюремного служения

Русская Православная Церковь всегда оказывала помощь заключенным. На Руси у архиереев была возможность «усмотря по винам и по покаянию из темницы освобождати; а наипаче немощных от уз изымати». Епископы нередко ходатайствовали перед императорами об освобождении преступников от смертной казни. В начале XX века в Российской империи была налажена работа по пастырскому душепопечению заключенных, но революция 1917 года сокрушила эту налаженную работу по социальной реабилитации осужденных, а многие священники, духовно окормлявшие заключенных, были репрессированы и отправлены в камеры пенитенциарных учреждений.

После тысячелетия Крещения Руси, в 1988 году начались первые попытки священников войти в тюремные камеры к заключенным, в начале 1990-х появилась возможность для священников духовно

окормлять заключенных во многих тюрьмах постсоветской России. 19 сентября 1997г. был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который закрепил правовые основания для работы православных организаций в пенитенциарных учреждениях России, а в 1999 году было принято соглашение о сотрудничестве Министерства юстиции Российской Федерации и Русской Православной Церкви, тем самым началась эпоха возрождения традиций тюремного служения.

По мнению епископа Красногорского Иринарха, председателя Синодального отдела Московского Патриархата по тюремному служению [2], основными направлениями тюремного служения Русской Православной Церкви являются:

1. Духовно-просветительская деятельность: организация духовно-просветительских бесед в тюрьмах; воскресных школ; создание и пополнение библиотек при тюремных храмах.
2. Богослужебная деятельность и пастырское душепопечение: совершение богослужений, церковных Таинств и религиозных обрядов; индивидуальные собеседования (индивидуальная исповедь), общие беседы, проповедь.
3. Реабилитация (ресоциализация): подготовка к освобождению из заключения и жизни на свободе (за полгода до освобождения и первое время после выхода на свободу); установление и последующая поддержка социальных связей осужденных с родственниками, благотворительная помощь членам семей осужденных.
4. Миссия Церкви в защиту достоинства, свободы и прав человека в пенитенциарных учреждениях. Вместе с богослужебной деятельностью и духовно-пастырским окормлением лиц, находящихся в местах лишения (ограничения) свободы, Церковь считает своим долгом в случае необходимости возвышать голос в защиту осужденных, что сформулировано в соборном определении «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» [3].

Православные добровольцы, помогающие осужденным, осуществляют следующие формы поддержки: молитвенная поддержка, обучение основам православия, переписка с заключенными, материальная помощь.

Заключенные выходят на свободу и большинство из них оказывается лицом к лицу с массой проблем: куда идти, где жить, как заработать на жизнь. Порой у них нет «вольной» одежды (как они говорят), нет денег на еду, нередко отсутствует паспорт, нет родственников или

связь с ними утрачена после осуждения (тоже типичная ситуация), нет жилья, и шансов не попасть назад в колонию у них практически нет.

Без милосердия и любви к ближнему работа с возвращающимися из мест заключения была бы невозможной. И священнослужители, и специалисты по социальной работе с заключенными, являются теми людьми, кто может помочь бывшему заключенному встать на путь исправления, изменить свою жизнь.

Толерантность и милосердие к заключенным

Цель социальной работы с осужденными в исправительном учреждении – создание предпосылок для исправления и ресоциализации осужденных, а также для их успешной адаптации после освобождения из мест лишения свободы. Социальная работа проводится со всеми осужденными, нуждающимися в материальной, юридической, психологической и иной помощи [5].

Общество не принимает бывших заключенных и старается не соприкасаться с такими людьми, что сказывается на бывших заключенных – мало кого из них принимают на работу, либо предлагают тяжелый и малооплачиваемый труд. Нередки случаи, когда бывший заключенный «опускает руки» и возвращается к преступной деятельности. Толерантное отношение к людям в трудной жизненной ситуации – одно из главных качеств, специалиста социальной службы. Само понятие толерантности и качеств, лежащих в его основе, сложны и противоречивы, и это обусловливает возможное расхождение толерантного сознания и толерантного поведения.

Для исследования уровня толерантности, в том числе скрытой интолерантности по отношению к осужденным, был проведен контент-анализ 10 интервью, взятых с интернет-сайта Русской Православной Церкви «Тюремное служение» [6].

Контент-анализ – это метод качественно-количественного анализа содержания документов с целью выявления или измерения различных фактов и тенденций, отраженных в этих документах. В качестве предмета исследования выступают репрезентации отношения к осужденным лицам, находящимся в местах лишения свободы: пять интервью со священнослужителями, служащими в храмах при местах лишения свободы и пять интервью с работниками ФСИН (Федеральная служба исполнения наказаний), занимающимися психолого-социальной работой с заключенными.

Для данного исследования из видов контент-анализа было выбрано манифестное кодирование – анализ открытого содержания материала, заключающийся в подсчете слов и словосочетаний. В начале исследования была выдвинута гипотеза, заключавшаяся в предположении, что в интервью работников ФСИН об отношении к осужденным слов с отрицательным содержанием больше, чем с нейтральным или положительным, а в интервью священников, служащих в храмах пенитенциарных систем, соответственно, наоборот: вероятно, что слов с положительным и нейтральным содержанием в адрес заключенных больше, чем отрицательных.

Категории контент-анализа – смысловые единицы, относимые: к самому себе, к другим людям и к заключенным. Единицы анализа в данном исследовании – это слова и словосочетания, имеющие отрицательную, нейтральную и положительную формы. Кодировочные матрицы были разработаны в виде таблиц, по вертикальной части которых учитывалось отнесение единиц анализа к себе, другим людям и к заключенным. По горизонтали таблица была разделена на отрицательные, нейтральные и положительные формы единиц анализа.

Рисунок 1 и 2 показывают количественное соотношение оценок (отрицательных, нейтральных и положительных), применимых к самому себе, к другим людям и к заключенным: рисунок 1 – оценки священнослужителей, рисунок 2 – оценки специалистов ФСИН.

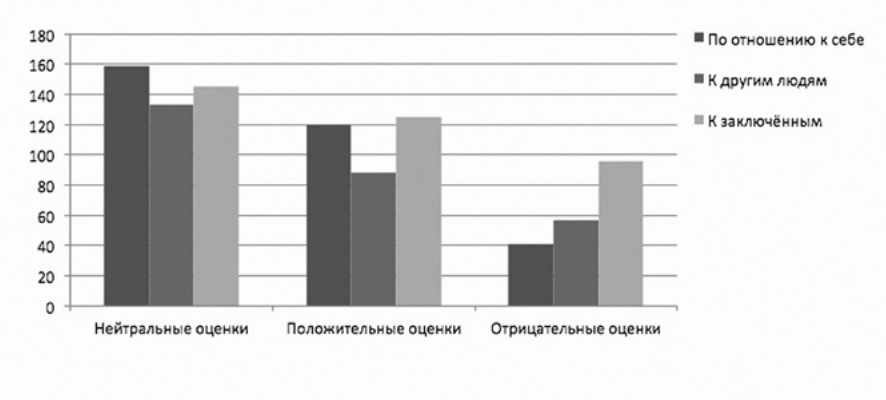


Рис. 1. Результаты контент-анализа интервью священникова

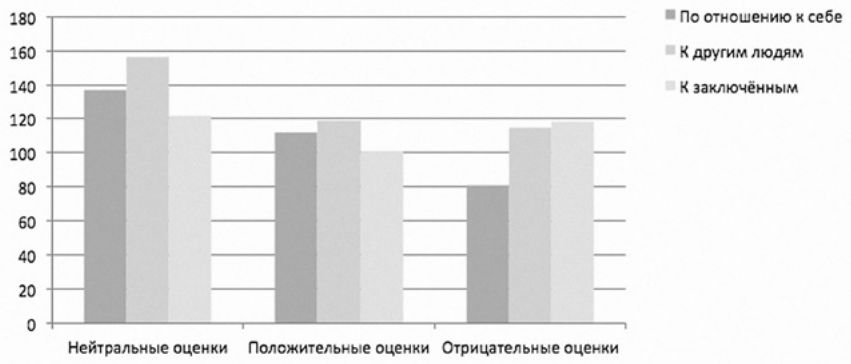


Рис. 2. Результаты контент-анализа интервью специалистов по социальной работе Федеральной службы исполнения наказаний

Рисунок 3 показывает суммарное количество единиц анализа в исследуемых текстах священников, относящихся к людям, отбывающим наказание в местах лишения свободы. Показано соотношение лексики, носящей отрицательный, нейтральный и положительный смысл. В начале исследования была выдвинута гипотеза, что отрицательной лексики в отношении заключенных будет больше, чем нейтральной или положительной. Гипотеза подтверждается: количество положительных оценок по отношению к заключенным выше (125 единиц анализа), чем количество отрицательных (96 единиц анализа). В сумме нейтральные и положительные оценки по отношению к заключенным почти в два раза превышают количество отрицательных оценок.

На рисунке 4 отражается суммарное количество единиц анализа в исследуемых текстах специалистов ФСИН по отношению к заключенным. Здесь также подтверждается гипотеза исследования: количество отрицательных оценок (118) по отношению к заключенным выше, чем количество положительных (101), хотя и незначительно. При этом довольно много нейтральных оценок, их количество преобладает (122).

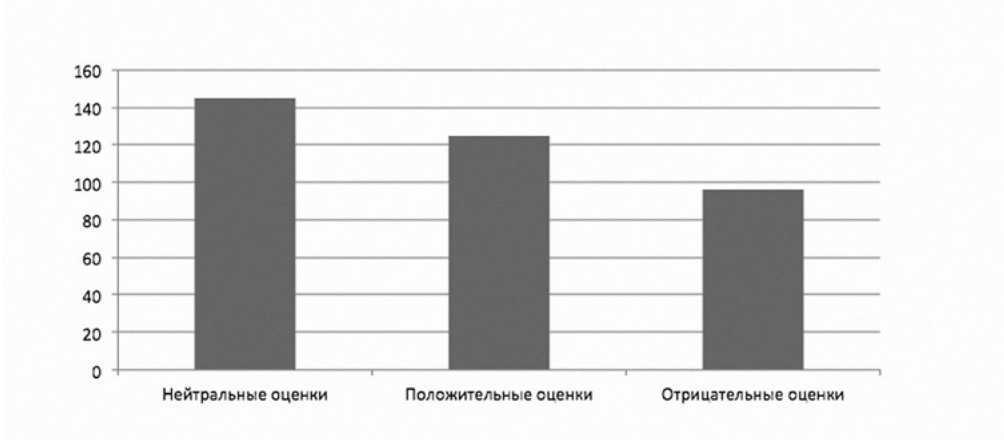


Рис.3. Общее количество единиц анализа в оценке заключенных (интервью священников)

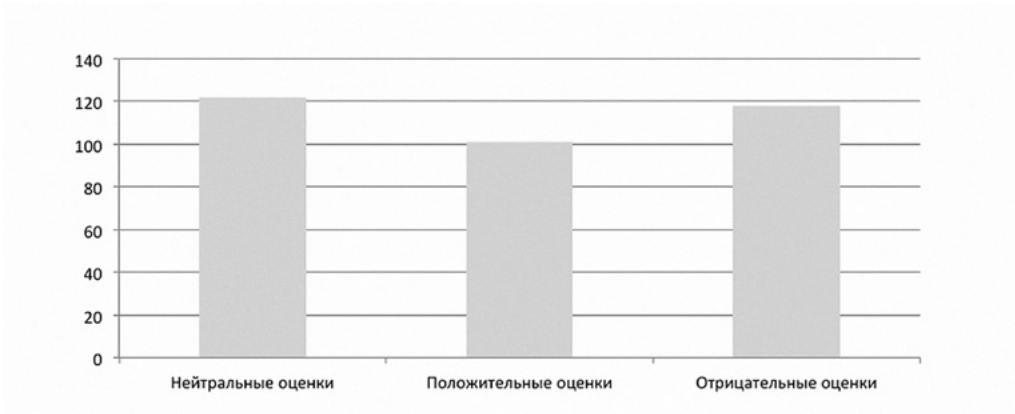


Рис. 4. Общее количество единиц анализа в оценке заключенных (интервью специалистов ФСИН).

Работа священника в тюрьме – это именно служение, попечение о душе заключенного, наилучшим образом об этом сказано в интервью настоятеля Покровского храма в Бутырской тюрьме протоиерея Константина Кобелева:

«Он подходит к тебе очень унылый, в сильной депрессии, но уходит совершенно другим. У него свет в глазах, улыбка на лице. И в такие моменты как-то особо чувствуешь и видишь, что Господь принимает их покаяние, и чувствуешь результат своего священнического служения тут же, в течение двух часов. Это очень воодушевляет. Вот в последние годы говорят о синдроме пастырского выгорания. Я считаю, что служение в СИЗО – это лучшее средство от такого выгорания»

В одном из интервью специалистов психолого-социальной работы службы исполнения наказаний говорится о нехватке времени и сил для психологической работы с заключенными:

«Фактически работа психолога в колонии сводится к большому количеству описаний, к «ручной» работе. Приходят этапы, например по сорок-шестьдесят человек, и один психолог за две недели, пока осужденные находятся в этапных помещениях, должен каждого опросить, описать, сделать прогноз, составить на него психологическую характеристику. То есть очень много писанины, плюс тесты, которых также большое количество» (начальник психологической службы ФСИН по Краснодарскому краю Наталья Михайловна Стрельцова).

Конечно, данное исследование не является полноценным за счет небольшой выборки интервью, но показывает определенную тенденцию: в отношении священнослужителей к заключенным больше толерантности и меньше отрицательного отношения, чем в отношении специалистов по социальной работе в пенитенциарных учреждениях. Священник в тюрьме – значимый человек для заключенных, ведь издавна известно, что за милосердием, добрым напутствием и помощью заключенные могли обратиться только к двум людям в тюрьме – священнику и врачу, по всей видимости, потому как религия – это «предмет» сердца, совести человека.

Выдвинутая в ходе исследования гипотеза подтвердилась: оценки священнослужителей Русской Православной Церкви по отношению к заключенным более толерантны и милосердны, чем оценки специалистов социальных служб пенитенциарных учреждений.

С завершением эпохи Советского Союза, принятием Конституции 1993 года и провозглашения свободы вероисповедания прошло уже 20 лет, с тех же пор и было восстановлено тюремное служение Русской Православной Церкви. Проведение в тюрьмах литургий, исповедей, бесед со священниками, рассказывающих о христианской жизни, пробуждает в заключенных готовность переносить наказание за совершенные преступления, прийти к покаянию, и самое главное – воздержать себя в будущем от таких деяний. «Наши тюрьмы, наши лагеря, наши заключенные всегда остаются с нами, как наши кровоточащие и гноящиеся раны. И нам их лечить» (протоиерей Глеб Каледа).

Библиография

1. Количество заключенных в тюрьмах уменьшилось на 100 тысяч за три года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravda.ru/news/society/19-05-2013/1156838-0/, свободный/ Дата обращения – 5.10.2013.
2. Миссия тюремного служения Русской Православной Церкви и пенитенциарные учреждения России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.t-sluzhenie.ru/node/1118: свободный/ Дата обращения – 5.10.2013.
3. «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». V. Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sobor-2008.ru/428616/index.html: свободный/ Дата обращения – 5.10.2013.
4. Социальная психология: Учебное пособие для вузов (под ред. Сухова А. Н., Деркача А. А.). – М.: Серия: Высшее образование, 2001 г. – С. 600.
5. Социальная работа с различными группами населения : учебное пособие / коллектив авторов ; под ред. Н. Ф. Басова. – М. : КНОРУС, 2012. – С. 528.
6. Тюремное служение Русской Православной Церкви. Публикации и интервью. [Электронный ресурс]: http://www.t-sluzhenie.ru/publications: свободный/ Дата обращения – 5.10.2013.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Сделка с Богом: культурный код религии в постсоветской Бурятии

Белькова Анастасия Анатольевна

Улан-Удэ

Белькова
Анастасия Анатольевна

Улан-Удэ

Выпускница факультета экономики и управления Бурятского государственного университета (2011), специальность «государственное и муниципальное управление». Аспирант Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

Научный руководитель: Амоголонова Дарима Дашиевна, доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

Вероисповедание: «Я считаю, это неприемлемо для религиоведа».

Мечта: «Быть исследователем социальных процессов – это идеальная работа».

Сделка с Богом: культурный код религии в постсоветской Бурятии

Положение религиозных организаций в современном мире зависит от множества факторов: от религиозной политики государства до отношения к религии или к той или иной конкретной конфессии. Так называемые многоконфессиональные регионы, где несколько религий официально наделяются статусом «традиционных», представляют особый интерес для исследователя. Во-первых, их жители менее ограничены в религиозном выборе. Во-вторых, органы государственной власти вынуждены вырабатывать оригинальную концепцию религиозной политики, учитывающую фактор множественности религий и религиозных организаций. В-третьих, отношение к религии в таком обществе многомерно, множество образов и значений сталкиваются друг с другом, оказывая прямое влияние на религиозную ситуацию. В современной Бурятии зарегистрировано 209 религиозных организаций.[1] При этом здесь представлены такие конфессии как буддизм, православие, старообрядчество (древлеправославие), шаманизм, ислам, иудаизм, католицизм, различные доктрины протестантизма. Изучая современные религиозные процессы в таком регионе интересно проанализировать культурные коды религии и то, какое влияние они оказывают на формирование современной религиозной ситуации.

Делая отсылку к Клиффорду Гирцу и его интерпретации культур [1], мы все же уточним понятия смысла и культурного кода, на которое мы опирались при проведении данного исследования. Под культурным кодом в данной работе подразумевается значение, которое имеет для человека конкретная вещь или явление, смыслы [5: 248], которые в них вложены. Основное внимание в данной работе сосредоточено на анализе того, какое место религия занимает в жизни современного человека, когда он к ней обращается с какой целью. Для нас важно понять, как религия интерпретируется в повседневных практиках. Это даст возможность отследить новые факторы, влияющие на структурирование религиозного пространства, отношения между религиозными организациями, религиозную политику.

Исследование опирается на серию полуструктурированных интервью, проведенную летом-осенью 2013 г. В ее ходе было опрошено 10 человек: по 2 из следующих возрастных групп: 23, 33, 43, 53, 63 лет.

1 Сведения о работе Минюста России в сфере государственной регистрации и контроля за деятельностью религиозных организаций за 12 месяцев 2012 г. // Приложение №3 к приказу Министерства юстиции Российской Федерации от 21.01.2011 №21.

При отборе мы руководствовались фактором типичности: все интервьюируемые родились в Бурятии, религия в их жизни присутствует, но они не придают ей главенствующее положение, каждый из них, так или иначе, связывает себя с «традиционной» для республики конфессией: православием, буддизмом, шаманизмом, старообрядчеством [4].

Такой подход определил структуру интервью, все вопросы были разбиты на 3 блока. Первый блок условно назван «отношение к религии»: здесь задавались наиболее общие вопросы, которые позволяли включиться в тему, установить связь между участниками интервью и получить исходные данные для продолжения интервью. (верующий ли вы, к какой конфессии себя относите и т.п.). Во второй блок вошли вопросы, призванные выявить отношение к религии, эмоции, с ней связанные, выяснить контекст религиозного действия (когда вы обращаетесь к религии, какие эмоции вы испытываете в таких случаях, какие чувства у вас вызывает буддизм, шаманизм и пр.). Третий блок – это просьба вспомнить самые ранние воспоминания, связанные с религией вообще и с конкретными конфессиями в частности.

Кроме того, исследование основано на анализе архивных документов, нормативно-правовых актов, материалов включенного наблюдения, публикаций в средствах массовой информации Бурятии, в интернет-пространстве: на официальных сайтах религиозных организаций, государственных органов, в социальных сетях, блогах религиозных деятелей.

Культурный код религии

В ходе опроса выяснилось, что многие информанты не относят себя к числу верующих, но в дальнейшем описывают опыт постоянного взаимодействия с какой-либо религией. Они посещают культовые сооружения, места, обращаются к священнослужителям, совершают какие-либо ритуалы и обряды. Однако религия в этих действиях имеет очень практичное значение: она направлена на решение каких-либо конкретных задач. К ней обращаются в случае возникновения проблем. И религиозное действие в таком случае призвано устранить эту проблему, разрешить ее, свести к минимуму негативные моменты в жизни информанта.

«Шаман брызгает, делает тебе водку и когда тебе что-то надо, ты достаешь эту бутылочку, и к тебе приходит удача, все получается легко, препятствия исчезают. Это ощущение покоя после истерики, потому что были проблемы, серьезные проблемы, которые нужно исправить, и после шамана ты понимаешь, что можно вздохнуть свободно, все в порядке» (мужчина, 33 года).

В дацан (буддийский храм), в церковь, к шаману обращаются перед поездкой, экзаменом, заключением важной сделки, в связи угрозой здоровья, безопасности близких. Иногда обращение к религии является предупредительной мерой: заказывается обряд, призванный оказать общее положительное воздействие. Например, в дацанах Буддийской традиционной сангхи России предлагается заполнить форму заявки на проведение хурала[1] «за благополучие, удачу в делах и здоровье», где в соответствующие поля вписывается название хурала, имена заказчиков и сумма подношения.

Такая интерпретация религии с одной стороны очень утилитарна. Человек может рассуждать о важности Бога, религиозных догм, но в повседневной жизни он относится к религии очень утилитарно. Заказывая обряд, он словно покупает благополучие, защиту, решение своей проблемы. Платой являются пожертвования, как в денежном, так и в натуральном виде: молоко, водка, свечи, разбросанная мелочь и т.д. Иногда схема усложняется. Например, в дацане можно купить особый флажок – хий-морин, а затем, написав на нем имя, повесить в специально отведенном месте. Выполнение этих действий должно обеспечить благополучие на весь год. Религия в таком случае интерпретируется как сила, способная решать практические задачи через тайное знание, сверхъестественные силы. Культурный код религии – волшебная палочка: совершение определенного действия дает возможность вмиг воздействовать на ситуацию.

Подобное отношение к религии способствует формированию религиозного синкретизма [2: 215]. Обращение к разным религиям способствует надежности исполнения желания, кроме того, разные религии некоторыми опрошенными наделялись собственными специализациями. Один из информантов сообщил, что шаманизм для него – это религия для решения сиюминутных проблем, когда в форс-мажорной ситуации можно срочно вызвать шамана и провести обряд. Буддизм, напротив, нацелен на долгосрочные, стратегические задачи, прием у ламы готовится заранее. Православию же в этой системе отводилась роль защиты, обеспечения безопасности себя и близких.

«Когда отец заболел, ему врачи хотели ногу отрезать. Он собрался и поехал туда в Иволгу, к буддийским врачам[2], они там что-то сделали ему, и отец до конца жизни сам ходил. Если лечиться надо, то это к ним, в дацан надо ехать» (женщина, 63 года).

Православие в этой системе занимает особое положение. Часть ин-

1 Хурал – это буддийский молебен.

2 Информант описывает начало 1950-х гг., когда в Бурятии действовал лишь один дацан «Хамбын Сумэ» в Иволгинском районе, открытый в 1945 г.

формантов имеет к нему совершенно нейтральное отношение и никак с ним не взаимодействует. Те же, для кого православие входит в число религий, к которым они обращаются, четко связывают его с семьей. Поход в церковь, чтение молитвы, нахождение в доме иконы – все это обуславливается защитой себя, детей, родителей, даже умерших родственников. Многие информанты рассказывали о негативных эмоциях, полученных во время посещения церкви или общения со священником. И необходимость продолжать или повторять этот опыт они связывают с обязанностями перед семьей.

«В церкви такое ощущение, что все тебя осуждают, эти бабки, продающие свечки, эти огромные тяжелые двери скрипят, все на тебя смотрят, будто ты все делаешь неправильно, хочется воткнуть уже быстрее эту свечку, потому что мама просила и уйти» (женщина, 23 года).

«В церкви в последний раз были очень негативные ощущения. Был ужасный священник, который самоутверждался за наш счет, а поскольку были крестины ребенка, я не мог развернуться и уйти. Он ругал нас, орал, были личные выпады. Но в церковь нужно ходить обязательно. Я прошу здоровья и благополучия для своего ребенка, папы, мамы, и за упокой покойным родственникам» (мужчина, 33 года).

Даже детские воспоминания связываются с общесемейным действием: уборкой перед Пасхой, семейными гуляниями, посиделками на Троицу, Рождество. Каждый информант определяет специализацию разных конфессий по-своему. И связь православия с семейными обязательствами вынуждает часть из них назначать монопольное положение православия для решения некоторых вопросов. Однако в других случаях, информанты с большой охотой обращаются к буддизму или шаманизму.

Влияние культурного кода на религиозную ситуацию

Главным следствием интерпретации религии как средства решения повседневных проблем и задач является распространенность практики посещения различных религиозных организаций. Ни один информант не высказал отрицательного отношения к религиозному синкретизму. Но в данной ситуации возникает вопрос, как относятся к этому религиозные организации? По итогам исследования можно сказать, что большинство буддийских священнослужителей и шаманов относятся к данному явлению терпимо. Особенно информанты отмечали буддийских лам:

«Несколько раз было, чтобы лама советовал мне после приема еще свечку в церкви поставить, чтобы надежнее было» (мужчина, 43 года).

Русская православная церковь в своих оценках неоднозначна.

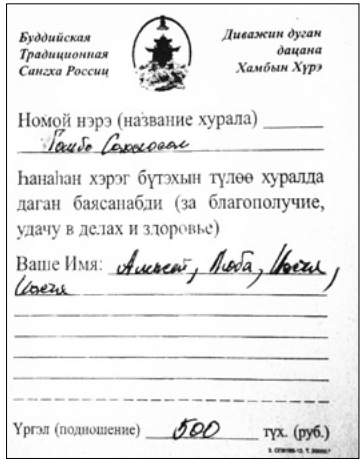
Отдельные священнослужители осуждают обращение к какой-либо иной религии. Часто священники проводят профилактические беседы со своими прихожанами, которые, однако, имеют слабый успех. У информантов, находившихся в такой ситуации, они оставляли лишь негативные эмоции. С другой стороны, на официальном уровне Русская православная церковь в Бурятии объявляет о сотрудничестве с Буддийской традиционной сангхой России. Они проводят совместные мероприятия, отправляют друг другу делегации и подчеркивают наличие взаимодействия друг с другом в медиа-пространстве.[1] Однако полностью искоренить практики религиозного синкретизма среди своих прихожан Русская православная церковь не может. Она вынуждена снижать строгость соблюдения правил для своих членов. В терминологии Л. Яннакконе [6; 7] такая большая, давно существующая на данной территории религиозная организация относится к классу «церкви». Напряженность между «церквями» и обществом низкая [3: 219], такие религиозные организации не поставлены под угрозу исчезновения, имеют множество источников дохода. В итоге строгость требований к соблюдению норм поведения среди своих прихожан у них снижена.

Другой класс – «секты», это новые религиозные организации, их главная задача заключается в выживании и закреплении на данной территории. Они вынуждены аккумулировать ресурсы и поддерживать строгие порядки для своих членов. Для Бурятии такое поведение характерно для различных религиозных организаций «нетрадиционных» конфессий, например, католицизма, различных направлений евангелизма. Однако оно вступает в противоречие с культурным кодом религии. Для обычного жителя республики совершенно нормально обращаться к разным конфессиям. В ходе опроса информанты часто объясняли свой религиозный выбор удобством обращения к той или иной религии в данный момент. Запрещая множественность религиозного выбора, религиозные организации ограничивают круг своих потенциальных членов. С другой стороны, культурный код религии формируется в течение всей жизни и тесно связан с восприятием норм и ценностей культуры, в которой человек живет. Огромное значение имеет запечатленный образ, импринтинг, первый опыт, который и определяет культурный код, используемый в повседневной жизни на бессознательном уровне. Самые ранние религиозные воспоминания у интервьюируемых были связаны с «традиционными» религиями: первые поездки в дацан,

1 См., например, официальные сайты Буддийской традиционной сангхи России и Русской православной церкви в Бурятии: http://www.sangharussia.ru/ и http://uud-eparh.ru/ соответственно, а также блог главы Улан-Удэнской и Бурятской епархии епископа Савватия: http://bishop-savatius.livejournal.com/

найденные в шкафу православные иконы, религиозные праздники и пр.

Нетерпимость к практике обращения к разным религиям замыкает новые конфессии на освоении целевой группы лиц 50-60 лет, имеющих нерелигиозное советское прошлое, тех, у кого понимание религии начало формироваться уже в постсоветский период. Наши информанты 53 и 63 лет неоднозначно относятся к «традиционным» религиям, поскольку в их рассказах прослеживаются негативные эмоции, явившиеся результатом советской пропаганды и опыта опасности обращения к религии. Поэтому они легче воспринимают новую религию. Кроме того, потенциальными последователями «нетрадиционных» религий становятся дети и внуки нынешних членов таких религиозных организаций, поскольку они – единственная группа, формирующая соответствующие представления о религии изначально.


Буддийская Традиционная Сангха России

Диважин дуган дацана Хамбын Хүрэ

Номой нэрэ (название хурала) _____

Ханаhан хэрэг бүтэхын түлөө хуралда даган баясанабди (за благополучие, удачу в делах и здоровье)

Ваше Имя: _____

Үргэл (подношение) 500 тух. (руб.)

Талон на молитву
Фото автора

ДНИ ПРОВЕДЕНИЯ
Подношения ОБРЯДА
Хозяина Воды
"ЛУСАД ТАХИЛГА"

7 июня (пятница) в 08:00
15 июня (суббота) в 08:00
27 июня (Четверг) в 08:00

С собой принести :
Сэржэм (молоко белой козы или молоко красной коровы),
Даллга (печенье, конфеты, сливочное масло, фрукты),
Лусын Зай - приобрести в кассе.

Сбор возле
Диваажин дугана 08:00

Объявление о проведении обряда
Фото автора

Выводы

В ходе проведенного исследования мы выяснили, что культурный код религии в современной Бурятии – «волшебная палочка». Отношение к религии утилитарно, к ней обращаются для решения возникших проблем, предупреждения негативных ситуаций. Посещение церкви, проведение шаманского обряда, заказ хурала в дацане – все это связано с ожиданиями будущих благоприятных последствий. При этом они практически не связаны собственно с поведением индивида, с соблюдением норм, устанавливаемых религией. Напротив, положительный религиозный эффект связывается со сверхъестественными

силами. Условием для возникновения такого эффекта является выполнения определенных действий: проведения ритуала, подношение, посещение культового места.

Потребность в максимизации результата обуславливает распространенность в регионе практики обращения к разным конфессиям. Посещение дацана, шамана, православной и старообрядческой церкви не считается маргинальным поведением. Более того, поводом для таких посещений может быть один и тот же вопрос. В конечном итоге, это влияет на структуру религиозного поля в республики. С одной стороны, такая ситуация поддерживает крупные «традиционные» религиозные организации, снисходительно относящиеся к практике множественности религиозного выбора. С другой стороны, ограничивает распространение новых, «нетрадиционных» религий.

В конечном итоге это сказывается на выработке направлений и методов государственной религиозной политики. Органы государственной власти поддерживают наиболее распространенные – «традиционные» религии и крупнейшие религиозные организации. Это позволяет эффективнее расходовать ресурсы и структурировать религиозное поле по фактору «традиционности».

Библиография

1. Гирц К. Интерпретация культур. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.
2. Елаева И. Э. Буряты: репертуар идентичностей в современном социокультурном контексте // Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (постсоветский период). – Иркутск: Радиан, 2005.
3. Руткевич Е. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra // Вестник ИС РАН. – 2012. – № 6. – С. 208–233.
4. Религиозные организации Республики Бурятия: словарь-справочник / С.В. Васильева и др. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2011.
5. Jones T. Uncovering «Cultural Meaning»: Problems and Solutions // Behavior and Philosophy. – 2004. – 32 (2). – P. 247–268.
6. Iannaccone L.R. Why Strict Churches Are Strong // American Journal of Sociology. – 1994. – 99 (5). – P. 1180–1211.
7. Stark R., Bainbridge W.S. A Theory of Religion. – New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.

Входоиерусалимская церковь, Суздаль, Россия
Фото: Максим Богачев

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Православие, католицизм и демократия

Богачёв Максим Игоревич

Москва

Богачёв
Максим Игоревич

Москва

Магистрант факультета прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Место работы: научно-учебная лаборатория исследований в области бизнес-коммуникаций Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Научный руководитель: Сорвин Кирилл Валентинович, кандидат философских наук, доцент, заместитель декана факультета социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Православие, католицизм и демократия

Введение

Для успешного укоренения демократических институтов и их реального функционирования в государстве необходимо, чтоб культура населения данного политического образования, имела в себе ценностные категории, способствующие демократическим принципам. Значительное влияние на формирование этих ценностных ориентаций оказывает религия.

В связи с фактом активизации религии в современном мире в целом, а в России в частности, актуальной становится попытка выявить наличие «предрасположенностей» религиозных учений к тому или иному политическому режиму, в частности к демократическому. В данной работе мы попытаемся максимально кратко представить результаты исследования, посвященного проблеме оказания различными религиями разнонаправленного влияния на процесс формирования демократического режима.

В исследовании «Православие, католицизм и демократия» мы изучили роль ценностей в процессе демократического транзита, концептуализировали взаимосвязи между религией и установлением демократии, разработали методику изучения ценностных ориентаций религиозных учений, выявили и сопоставили отношения мыслителей римско-католической и греко-православной церквей по отношению к демократическим ценностям. Также нами была рассмотрена специфика христианства в социально-политической сфере, концепция взаимоотношений политического и религиозного, проанализирована взаимосвязь современной демократии и христианского общества.

В процессе исследования было установлено, что для успешного укоренения демократических институтов и их реального функционирования в государстве необходимо, чтоб население данного политического образования разделяло ценностные категории, способствующие демократическим принципам. Согласно эмансипационной теории демократии эти ценности образуются в любом обществе при наличии в нем экономической благоустроенности (социально-экономического развития) в течение довольно продолжительного периода времени. Однако в различных культурах эти ценности распространены не

равномерно, что объясняет различия в результатах демократизации и институционализации демократии в различных сообществах при приблизительно равных социально-экономических условиях.

Религия, которую традиционно исповедует большинство населения государства, является системообразующим элементом его культуры. Религиозное учение на протяжении столетий проповедует определенный набор ценностей и ориентиров, норм поведения, которые прививаются в первоначальную культуру сообщества и в дальнейшем предопределяют реакции людей, испытывающих влияние данной культуры. Тем самым религия оказывает существенное воздействие на процесс формирования отношения населения к демократии.

Гипотеза

Эмпирика свидетельствует о наличии различий в результатах демократического транзита в традиционно православных и католических странах. Итоги демократизации свидетельствуют о том, что государства, в которых большинство населения исповедует православие, реже становятся демократическими, нежели страны, в которых большинство придерживается католицизма. Эмпирический материал наталкивает на гипотезу о том, что православие в стране, где подавляющая часть населения является православным, в меньшей степени способствует установлению и упрочению демократического режима, чем католицизм в стране, где подавляющая часть населения является католическим.

Методы и методика

Проверить эту гипотезу, было решено при помощи качественных методов аксиологии[1] и компаративистики, то есть, изучив и сравнив ценности, проповедуемые различными вероучениями. Для этого были изучены религиозные тексты наиболее выдающихся представителей обеих конфессий со II по XXI в., на предмет наличия в них категории «демократия» и «свобода» и отношения к ним.

1 Примечательно, что данную гипотезу можно проверить не только качественным, но гипотетически и количественным способом, анализируя для этого религиозные тексты и используя специализированные пакеты для контент-анализа. Однако употребление количественных методов при этом вызовет массу вопросов (в частности, как машина должна расшифровывать широко используемое теологами иносказание?).

Для того чтобы выявить процессы, происходившие с содержанием вероучений на протяжении исторической ретроспективы, мы воспользовались периодизацией парадигм в истории теологии и западной церкви, созданной Г. Кюнгом [11].

1. Апокалиптическая парадигма первоначального христианства I–II вв.
2. Эллинистическая парадигма древней церкви (патристика) II–VIII вв.
3. Средневековая римско-католическая парадигма (схоластика) IX–XV вв.
4. Реформаторско-протестанская парадигма XVI–XVII вв.
5. Просветительская парадигма Нового времени XVII–XIX вв.
6. Современная парадигма XX–XXI вв.

Теолог выделил шесть стадий развития богословской мысли. На каждой из выделенных Г. Кюнгом этапов (за исключением первого – ввиду несформированности учения на тот период времени) на основании экспертных оценок светских и клерикальных авторов нами были выделены основополагающие богословы католицизма и православия.[1]

В период Эллинистической парадигмы для анализа были выбраны главные Отцы Церкви, наиболее почитаемые в католицизме и православии.

В Просветительской и Современной парадигмах для анализа использовались такие церковные документы как: энциклики и социальные учения. Данные тексты взяты взамен работ мыслителей, так как они в максимально возможной степени отображают официальные точки зрения церквей на исследуемые феномены. Взять аналогичные документы и в других временных промежутках не предоставлялось возможным, ввиду их труднодоступности и тематической ограниченности.

При отборе православных богословов была предпринята попытка сочетать «византийских» авторов с российскими, дабы проследить возможные ценностные изменения. Но ввиду особенностей исторического процесса не в каждой парадигме было возможно такое сочетание.

Главным критерием для отбора мыслителей являлся факт наличия у авторов сана и отсутствия статуса еретика. Что позволяет при некоторых допущениях признавать их труды «гласом церкви».

1 См.: Приложение: Таблица №1. Религиозные мыслители и их труды, выбранные для анализа.

Материалы

Для анализа были использованы оригинальные тексты католических и православных мыслителей. Отказ от использования реферативной и компаративной литературы, произведенной другими исследователями, был осуществлен с целью снижения уровня субъективизма исследования.

Проблема выбора конкретных произведений ранее избранных авторов была решена введением следующих критериев поиска: наличие русского перевода и сравнительная простота доступа текста.

Количество анализируемых произведений было определено пропорцией «один автор – одна работа», однако в случаях недостатка информации данное соотношение нарушалось (анализировался более чем один труд автора).[1]

К сожалению, в рамках данного конкурса мы не можем представить все исследование, поэтому мы ограничимся лишь выводами работы.

Результаты

Результатом анализа стало выявление расхождений между православием и католицизмом на аксиологическом (ценностном) уровне по поводу отношения и к свободе, и к демократии. В частности католицизм понимает свободу как позитивное явление, а православие как негативное. Различия в трактовках онтологического феномена человеческой свободы привели к существенным размежеваниям вероучений по политическим вопросам, а именно по проблеме государственного устроения.[2]

Позитивное понимание свободы [1] способствовало тому, что в западно-христианском мире монарх не был возведен в ранг сверхчеловека, не способного на ошибку [7]. Более того, именно позитивное понимание свободы явилось источником положительного отношения к системе выборности [17], возможности сменять [2: 217] и выбирать правителя [22], демократии [10: 255]. Римско-католическая церковь оставила за народом право на свержение власти, которая совершает ошибки, не ведет государство к общему благу [23: 43]. Также охарактеризование свободы как позитивного явления содействовало развитию свободомыслия [25] и плюрализма [12] в рамках западно-христианской ойкумены.

1 См.: Приложение: Таблица №1. Религиозные мыслители и их труды, выбранные для анализа.
2 См.: Приложение: Таблица №2. Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям.

В свою очередь, негативное трактование свободы [15; 3; 5], произошедшее в русле православия способствовало отрицательному отношению к демократической процедуре выборности властителя [19; 13], и выведению последнего за рамки ординарного человеческого бытия [14; 20; 21], его сакрализации [6]. Развитие данного постулата в восточном христианстве привело к формированию закабаленного [4], всюду ограниченного человека [18], минимизации роли его личности, ограничению прав и свобод [13], ориентации на созерцательный аскетизм. Православие до последнего времени не предусматривало за народом права ни то что бы на свержение, даже на малейшее сопротивление власти [8], причем как в физической, так и в духовной сферах [18]. Плюрализм и свободомыслие в православной традиции являются греховными побуждениями [9; 16].

Таким образом, расхождения в интерпретациях догматических положений оказали значительное влияние на процесс установления и упрочения демократического режима в католических и православных странах. Католицизм на ценностном уровне благоприятствовал установлению демократии, а православие проповедовало ценностные категории, не способствующие формированию демократии.

То есть результаты аксиологического анализа ценностных ориентаций православия и католицизма подтверждают тенденцию, выявленную на эмпирическом материале демократизации католических и православных стран. Вследствие чего мы можем утверждать о том, что наша гипотеза подтвердилась – ценностные ориентации православия в стране, где подавляющая часть населения является православным, в меньшей степени способствуют установлению и упрочению демократического режима, чем ценностные ориентации католицизма в стране, где подавляющая часть населения является католическим. Ценностные ориентации православия в меньшей степени, чем ценностные ориентации католицизма способствуют установлению демократического режима.

Взяв в расчет тезис представителей эмансипационной теории демократии [24], гласящий о том, что ценностные категории оказывают определяющие воздействие на процесс установления и упрочения демократии в государстве, при анализе мнений православных религиозных мыслителей и позиции РПЦ о демократии и о демократическом устройстве, мы пришли к выводу, согласно которому ценностные ориентации православия оказывают скорее отрицательное влияние на становление и упрочение демократического режима в странах, где большинство населения на протяжении длительного временного промежутка исповедует православие.

Однако отличия православия от католицизма в их взаимоотношениях с демократией, прослеживаются не только на ценностном уровне. Проанализировав генезис либеральной демократии, и, акцентировав внимание на роли религии в этом действе, мы выявили еще более тесную взаимосвязь католицизма и демократии, равно как и отсутствие в православии элементов, которые бы поспособствовали установлению взаимосвязи с демократией в католицизме. Так католическое вероучение оказало существенное влияние на процесс формирования либеральной демократии как идеологического базиса политической системы западного мира и современного государства как политического образования. Данный факт также отчасти проясняет близость ценностных ориентаций, проповедуемых католицизмом, либерально демократическому миропониманию.

Если максимально редуцировать результаты данного исследования и экстраполировать их на всю совокупность взаимоотношений православия и демократии, то они, будут заключаться в следующем утверждении: подчиненное положение восточной церкви во взаимоотношениях со светской властью, в результате которой православие на протяжении столетий генерировало и проецировало антидемократические ценности на население православных государств, обусловили отрицательное влияние православия на становление и упрочение демократии, в странах, где большинство населения традиционно исповедует православие.

Неизвестный храм в Черногории. Фото Максим Богачев

Неизвестный храм в Черногории. Фото Максим Богачев

Выводы

Таким образом, в данном исследовании мы пришли к следующим выводам:

1. Католицизм и православие имеют ряд догматических расхождений, касающихся демократических ценностей.
2. Располагаемые вероучениями расхождения базируются на различных интерпретациях феномена человеческой свободы и человеческой природы после акта грехопадения.
3. Католицизм понимает свободу как благо. Человеческая природа после грехопадения для него если и не блага, то, по крайней, мере нейтральна. В качестве причины грехопадения Римско-католическая Церковь выделяет неверное использование свободы.
4. Православие же считает свободу греховной. В православии человеческая природа после грехопадения стала негативна. Причиной грехопадения в православной традиции является сама свобода.
5. Данные догматические различия оказали существенное разнонаправленное воздействие на понимание процедуры выборности и демократии, что в свою очередь отразилось на результатах демократизации традиционно православных стран.
6. Негативное понимание человеческой природы после грехопадения и аналогичная трактовка присущей ей свободы сформировали у населения православных стран отрицательное отношение к демократической процедуре выборности правителя.
7. Позитивное понимание человеческой природы после грехопадения и аналогичная трактовка присущей ей свободы сформировали у населения католических стран положительное отношение к демократической процедуре выборности правителя.
8. Ценностные ориентации православия в стране, где подавляющая часть населения является православным, в меньшей степени способствуют установлению и упрочению демократического режима, чем ценностные ориентации католицизма в стране, где подавляющая часть населения является католическим. То есть ценностные ориентации православия в меньшей степени, чем ценностные ориентации католицизма способствуют установлению демократического режима.
9. Результаты аксиологического анализа ценностных ориентаций православия и католицизма подтверждают тенденцию, выявленную на эмпирическом материале демократизации католических и православных стран.

10. Тезис представителей эмансипационной теории демократии о том, что именно ценности оказывают определяющее воздействие на процесс установления и упрочения демократии в государстве, позволяет нам сделать вывод о том, что ценностные ориентации православия оказывают скорее отрицательное влияние на становление и упрочение демократического режима в странах, где большинство населения на протяжении длительного временного промежутка исповедует православие.
11. Однако полученные результаты не позволяют нам утверждать, что демократизация православных стран не возможна.
12. Религия не детерминирует установление определенного типа политического режима. Она через проповедование определенных ценностных ориентаций оказывает некоторое воздействие на политический процесс в целом, и на формирование демократического политического режима в частности, но не предопределяет его. Религия это один из многочисленных факторов, оказывающих воздействие на демократизацию.
13. Наибольшее влияние на процесс демократизации религия оказывает, проповедуя ценностные категории в трех сферах: установление «демократических» идеалов и ценностей, ориентация на установление экономически активного поведения, формирование высокого уровня межличностного доверия (социального капитала).
14. Маркирование религии как способствующей или не способствующей какому-либо политическому режиму в значительной мере условно. Однако эта условность отображает наличие общей тенденции, указывающей на характер взаимоотношений религии и политического режима. Вместе с тем линия этого тренда может быть переломлена. Никогда нельзя исключать возможности развития событий по принципиально иному варианту ввиду специфики государства. Но каждое значимое изменение будет требовать отдельного изучения, так как в каждой стране религия имеет свои особенности – в воцерковленности, в обрядовости, в интерпретации учения, во взаимоотношениях с властью и т.п.
15. Полученные результаты актуализируют вопрос о необходимости дополнительного изучения проблемы «колеи» («path dependence») в связи с наличием последовательного антидемократического влияния православного вероучения на культурные, моральные и ментальные особенности населения стран традиционно исповедующих данную ветвь христианства.

Библиография

1. Августин Блаженный. О свободе воли. – [Электронный ресурс].-http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000121/index.shtml Дата обращения: 01.06.12
2. Ансельм Кентерберийский Диалог о свободном выборе// Ансельм Кентерберийский. Сочинения/Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. - М.: Канон, 1995. – С. 217.
3. Афанасий Великий. Слово на язычников. - [Электронный ресурс].- http://armenianchurch.ru/diocese/Sermons_text/1742 Дата обращения: 01.06.12
4. Василий Великий Беседы. – [Электронный ресурс].-http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/beseda_03.shtml Дата обращения: 01.06.12
5. Василий Великий. О том, что Бог не виновник зла. - [Электронный ресурс]. – http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/patrologia/Article/Vasil_NeVin.php Дата обращения: 01.06.12
6. Григорий Богослов Слова. - [Электронный ресурс].- http://www.orthlib.ru/Gregory_Nazianzen/pont.html Дата обращения: 01.06.12
7. Иероним Стридонский К Феофилу, Епископу Александрийскому. – [Электронный ресурс].-http://krotov.info/library/10_i/er/onim_01.htm#001 Дата обращения: 01.06.12
8. Иоанн Златоуст. О душевном сокрушении. – [Электронный ресурс].- http://krotov.info/library/08_z/zlatoust/01_01_05.html Дата обращения: 01.06.12
9. Иосиф Волоцкий Просветитель. – [Электронный ресурс]. – http://promolenko.narod.ru/literat/prosvetitel.htm Дата обращения: 01.06.12
10. Компендиум социального учения Церкви. – М.: Паолине, 2006. С.255.
11. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. – М.: Алетейя, 2000. - [Электронный ресурс].-http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html Дата обращения: 01.06.12
12. Лев XIII Rerum Novarum. - [Электронный ресурс]. - http://krotov.info/acts/19/1890/1891rerum.html Дата обращения: 01.06.12
13. Митрополит Филарет Государственное учение Филарета, митрополита Московскаго.- [Электронный ресурс]. – http://predanie.ru/lib/book/read/76925/ Дата обращения: 01.06.12
14. Моление Даниила Заточника. – [Электронный ресурс].- http://old-russian.chat.ru/14zatoch.htm Дата обращения: 01.06.12
15. Ориген. О началах. – [Электронный ресурс].- http://krotov.info/acts/03/1/origen_07.htm Дата обращения: 01.06.12

16. Основы социальной концепции РПЦ. – [Электронный ресурс].- http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html Дата обращения: 01.06.12
17. Пьер Абеляр. Этика, или познай самого себя. – [Электронный ресурс]. – http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/library:0123866 Дата обращения: 01.06.12
18. Симеон Новый Богослов. Деятельные и богословские главы. - [Электронный ресурс].- http://pagez.ru/lsn/0536.php Дата обращения: 01.06.12
19. Феофан Прокопович Слово похвальное в день рождества благороднейшаго государя царевича и великого князя Петра Петровича. - [Электронный ресурс]. – http://publ.lib.ru/ARCHIVES/P/PROKOPOVICH_Feofan/_Prokopovich_F..html Дата обращения: 01.06.12
20. 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
21. Филофей Послание о злых днях и часах. - [Электронный ресурс]. - http://krotov.info/acts/16/1/filofey.htm#1 Дата обращения: 01.06.12
22. Фома Аквинский О правлении государей. – [Электронный ресурс]. – http://srednie-veka.narod.ru/ist/Foma_1.htm Дата обращения: 01.06.12
23. Эразм Роттердамский Воспитание христианского государя; Жалоба мира, отвсюду изгнанного и повсюду сокрушенного; Похвальное слово глупости / Эразм Роттердамский; Пер.с лат. – М.: Мысль, 2001 . – С. 43.
24. Inglehart R. and Welzel C. Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence. Cambridge: Cambridge Uni¬versity Press, 2005.
25. Suarez F. Defense fidei. - [Электронный ресурс].-http://ebookbrowse.com/suarez-defense-6-pdf-d319601317 Дата обращения: 01.06.12

Приложение:
Таблица №1.
Религиозные мыслители и их труды, выбранные для анализа.

Патристика II-VIII вв.			
Католицизм		**Православие**	
Мыслитель	**Работа**	**Мыслитель**	**Работа**
Амвросий Медиоланский (340–397)	«О покаянии»	Ориген (185–254)	«О началах» «Против Цельса»
Августин (354–340)	«О свободе воли» «Об упреке и благодати» «О Порядке» «О сердце и благодати»	Афанасий Александрийский (298–273)	«Защитительное слово против ариан» «Слово на язычников»
Иероним (342–419)	«К Феофилу, Епископу Александрийскому»	Василий Великий (330–379)	«О том, что Бог не виновник зла» «Беседы»
Григорий I Великий (540–604)	«Пастырское правило или о пасторском служении»	Григорий Богослов (329–389)	«Слова»
		Иоанн Златоуст (347–407)	«К враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни» «О душевном сокрушении»
Схоластика IX–XV вв.			
IX–XII вв.			
Петр Дамиани (1006–1072)	«О божественном всемогуществе»	Симеон Новый Богослов (949–1022)	«Деятельные и богословские главы»
Пьер Абеляр (1079–1142)	«Этика, или познай самого себя»	Илларион (?–1054)	«Слово о законе и благодати митрополита Илариона»
Ансельм Кентерберийский (1033–1109)	«Диалог о свободном выборе»	Архиепископ Охридский Феофилакт (1050–1126)	«Толкования на деяния святых апостолов» «Толкование на первое послание к Коринфянам святого апостола Павла»

XIII вв.			
Фома Аквинский (1225–1274)	«Сумма против язычников» «О правлении государей» «Сумма теологии»	Даниил Заточник (2-я пол. XII в.- 1-я треть XIII в.?)	«Моление Даниила Заточника»
		Патриарх Григорий Кипрский (1241–1289)	«Письмо к императору Андронику Палеологу старшему»
XIV-XV вв.			
Фома Кемпийский (1379–1471)	«О подражании Христу»	Григорий Палама (1296–1359)	«Триады в защиту священнобезмолвствующих»
Николай Кузанский (1401–1464)	«Охота за мудростью» «Игра в шар»	Григорий Синаит (1268–1346)	«О заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, – еще же – о помыслах, страстях и добродетелях, – и еще – о безмолвии и молитве»
Реформаторско-протестанская парадигма XVI-XVII вв.			
Эразм Роттердамский (1467–1536)	«Воспитание христианского государя» «Жалоба мира, отвсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» z«Похвальное слово глупости»	Филофей (1465–1542)	«Послание о злых днях и часах» «Великому князю Василию, в котором об исправлении крестного знамения и о содомском блуде»
Франсиско де Виторна (1480–1546)	«Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre»	Иосиф Волоцкий (1440–1515)	«Просветитель» «Послание Ивану Ивановичу Третьякову»
Франсиско Суарес (1548–1617)	«Defense fidei»		
Просветительская парадигма Нового времени XVII-XIX вв.			
Энциклики пап	Григорий XVI «Mirari Vos» Пий IX «Quanta Cura», «Syllabus» Лев XIII «Immortale Dei» Лев XIII «Rerum Novarum»	Феофан Прокопович (1681–1736)	«Слово похвальное в день рождества благороднейшаго государя царевича и великого князя Петра Петровича» «Слово о власти и чести царской»
		Илия Минятий (1669-1714)	«Камень преткновения» «Слово во вторую неделю поста. О грехе»

		Митрополит Филарет (1782–1867)	«Государственное учение Филарета, митрополита Московскаго» «Катехезис православной кафолической восточной церкви» «Ответ Обществу любителей духовного просвещения на избрание попечителем оного, 1863 г.»
Современная парадигма XX–XXI вв.			
Компендиум социального учения церкви (2004)	«Компендиум социального учения Церкви»	Основы социальной концепции РПЦ (2000)	«Основы социальной концепции РПЦ»

Таблица №2.
Отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церквей к демократическим ценностям.

№ п/п	Категории	Католицизм	Православие
1	Природа человека после грехопадения	Блага (нейтральна)	Негативна
2	Свобода	Блага	Негативна, греховна
3	Свободомыслие	Блага	Грех
4	Причина грехопадения	Неверное использование свободы	Существование свободы
5	Свободу нужно	Обратить на благо мира	Умалить, передать властителю, наделенному полномочиями со стороны Церкви
6	Ответственность	Дается вместе со свободой, у каждого она индивидуальна	Возлагается на лицо принимающее решение
7	Роль человека в процессе принятия решений	Человек сам принимает решения, он же за них и ответственен	Решения принимает уполномоченное на это Церковью лицо, ответственность за последствия на нем
8	Спасения можно достичь	И помыслами, и трудом	Помыслы первичны, труд не обязателен

9	Спасение в	Облагораживании и преобразовании мира в лучшую сторону	Минимизации свободы, мучении (подражанию мучениям Христа), созерцательном аскетизме
10	Отношение к системе выборности	Положительное	Отрицательное
11	Возможность свержения неугодного правителя, власти	Существует	Отсутствует вплоть до XXI в.
12	Противодействие сложившемуся положению дел	Приветствуется	Греховно
13	Цель государя	Обеспечить общее благо	«Спасение» подданных
14	Наличие возможности монарха на ошибку	Присутствует	Отсутствует
15	Наличие между народом и монархом «договора»	Присутствует	Отсутствует
16	Значимость права, человеческих законов	Присутствует	Отсутствует
17	Наиболее предпочтительная форма правления в XXI в.	Демократия	Монархия
18	Согласие с утверждением, что народ суверен в XXI в.	Присутствует	Отсутствует
19	Отношение к принципу свободы совести в XXI в.	Положительное	Отрицательное
20	Государством должно управлять (число лиц)	Более одного	Один человек

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы

Варакина Евдокия Раифовна

Москва

Варакина
Евдокия Раифовна

Москва

Выпускница филологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (2004), кандидат филологических наук (2009).

Место работы: Старший преподаватель филологического факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Вероисповедание: «Я православная воцерковленная христианка, у меня есть духовник, я регулярно исповедуюсь и причащаюсь. Мой муж и детишки (трое сыновей) также являются церковными людьми (муж кандидат культурологии, а в свободное от работы время алтарничает)».

Мечта: «Сейчас я преподаю на 0,25 ставки и по ночам занимаюсь научной работой и подготовкой к лекциям, а основное время уделяю воспитанию детей – старшему 5 лет, среднему 3, младшему годик. Когда все дети подрастут, я бы хотела более интенсивно заниматься наукой и преподаванием, изучая различные религиозные проблемы и контексты современной русской литературы и культуры. Мечтаю разработать фундаментальный курс, сделать несколько циклов лекций, написать монографии и т.п. Сейчас пока сил, помимо детишек и скромной преподавательской нагрузки, хватает только на отдельные статьи и иногда на участие в конференциях».

Роль Церкви в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы

Материал и метод исследования

Целью исследования является *выявление и анализ тех вариантов роли Церкви в жизни современного человека, которые предлагает современная русская литература.* Поскольку тема исследования относится к социологии религии, а материал и метод ее изучения принадлежат к сфере литературоведения, предлагаемую работу можно назвать опытом междисциплинарного исследования.

Материалом исследования стали 10 романов, в 2003–2013 гг. номинировавшихся на одну из ведущих современных литературных премий – премию «Русский Букер» (далее РБ).[1]

Типология взглядов на роль Церкви

Все представления о роли Церкви в жизни современного человека, которые предлагает современная русская литература, можно разделить на две большие группы:

1. Церковь рассматривается в масштабе исторической эпохи (советского прошлого / постсоветского настоящего[2]), в соотношении с такими институтами, как «государство», и такими крупными объединениями людей, как «народ»;
2. Церковь рассматривается в масштабе жизни одного человека. Первую группу можно отнести к историко-политической интерпретации роли Церкви в России, вторую – к сравнительно молодой междисциплинарной области исследования «драматургии индивидуальной человеческой жизни» (К. Фрумкин), типичного и индивидуального в жизни человека определенной эпохи (“life course research”) и «истории повседневной жизни» (подробнее об этом направлении современной науки см. [12: 31–36].

1 О литературных премиях как механизме маркирования текстов, попавших в мэйнстрим литературного процесса, см. [13: 7].

2 Произведения, воссоздающие мир дореволюционной России или Средневековой Руси, в данной работе не рассматриваются.

Историко-политическая интерпретация роли РПЦ в советское и постсоветское время

В произведениях, обращенных к *советскому прошлому*, Церковь рассматривается преимущественно в соотнесении с институтом государства, либо как 1) подчиненная ему структура, контролируемая КГБ, вынужденная искать компромиссы и приспосабливаться, чтобы выжить, либо как 2) форма диссидентства, островок внутренней свободы.

Примером изображения первой роли может служить роман Е. Чижовой «Лавра», где настойчиво проводится мотив сотрудничества иерархов РПЦ с КГБ, показываются их непростые взаимоотношения [11: 60, 401–402 и др]. Преломленный сквозь болезненную психику героини, этот мотив приобретает трагический размах и оттенок историософской безысходности (такая Церковь не может помочь русскому народу [11: 116–118, 310 и др.]). Единственный выход героиня видит в экуменическом направлении внешнецерковной деятельности, однако смерть владыки Никодима лишает это движение перспектив [1: 310].

Обе обозначенные роли РПЦ воплощены в романе А. Волоса «Предатель»: в Советском Союзе обычные храмы контролируются спецслужбами, но есть тайные, домовые храмы, созданные по благословению священноначалия, по всей видимости, неподконтрольные государству [2: 522–523]. Посещение такого тайного храма описано в романе так же, как часто в советских романах изображались тайные сходки революционных кружков в царской России: необходимо конспирироваться, убедиться, что за тобой нет «хвоста», и т.п. [2: 522–525]. Писатель-диссидент Бронников воспринимает «тайную воцерковленность» своей жены и его двоюродного брата «как форму протеста» [2: 531]. (Однако, забегая вперед, заметим, что авторская позиция по отношению к роли Церкви в жизни людей глубже, чем эксплицированная точка зрения его главного героя.)

В романе Г. Д. Гонсалеса Гальего «Белое на черном», посвященном обличению советской бесчеловечной системы бескровного истребления инвалидов, вера персонажей показана прежде всего как «неповиновение» религиозной политике государства [3: 41–42]. Однако у Гальего «политическое» измерение не отделимо от «индивидуально-личного»: верующие нянечки оказываются в персонажной сфере противопоставлены тем бездушным «винтикам системы» (учителям, начальству), которые не способны к проявлению человеческих чувств и тем самым медленно убивают своих подопечных. Для нянечек работа в том же детском доме оказывается подвигом сострадания и любви – и при этом их поведение изображается Гальего как поведение *человека Церкви* (они молятся, ходят в храм, советуются с батюшкой, соблюдают обряды и т.п) [3: 42–43]. Тем самым, Церковь в лице своих «лучших представителей», тихих праведниц, выступает здесь как хранитель и «транслятор» таких «вечных ценностей», душевных богатств, как милосердие, жалость, бескорыстная забота, любовь. Более того, в конце этого эпизода повествователь декларирует «живую связь» между подвигом этих нянечек и тем, что он, вопреки «замыслу» государства, состоялся как личность, причем личность также *церковная* [3: 44]. Тем самым вводится мотив **преемственности отношения к Церкви как основе существования.** Заметим также, что понятие «Церковь» для Гальего шире, чем конкретное вероисповедание: повествователь благодарит *православных* нянечек за то, что он *католик*; разница конфессий для него не важна, важен сам факт принадлежности их всех к христианской Церкви. Такое «внеконфессиональное» понятие Церкви, выраженное здесь мимоходом, созвучно последовательно-экуменическому роману Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» (см. ниже).

В историко-политических произведениях о *постсоветском времени* Православие (и Церковь как «носитель» и «реализатор» этой религии) предстает как «государственная идеология», официальная религия государственной власти – и в качестве таковой яростно отрицается либерально настроенными свободолюбивыми героями [9: 240] и даже авторами.[1] При этом существование «огусударствленного» Православия не отменяет одновременного существование того же Православия как религии подлинной свободы – в лице своеобразных современных юродивых, ушедших от мира. Такова, например, религиозная община Шутова, которая всеми соседями и знакомыми воспринимается как сборище алкоголиков и блудниц [9: 244–278].

Таким образом, в мэйнстриме литературного процесса находятся художественные тексты, относящиеся к государственной власти критически, и потому Церковь, сотрудничающая с государством, показывается в них негативно, а Церковь, государству противостоящая или от него скрывающаяся, романтизируется и превозносится.

Как мы уже говорили, наряду с историко-политической ролью Церкви современных писателей интересует и место Церкви в жизни отдельного человека.

1 «…с переменой власти наша церковь пала на спину и замурлыкала государству: любите нас, а мы будем любить вас. И воровать, и делиться… И церковный народ принял это с ликованием. А на меня напало отвращение» [10: 541].

Церковь в жизни отдельного человека: «расщепленные люди» и проблема церковной морали

В ряде современных светских текстов возникают образы героев, чья причастность к Церкви никак не влияет на греховную и страстную сердцевину их жизни: так, Ирина из «Фрау Шрам» «недавно крестилась», «регулярно посещает своего духовника», что не мешает ей «три раза в неделю ходить на иглоукалывание по-корейски и каждый вечер встречаться» с героем («встречаться» здесь подразумевает именно интимные отношения). Нередко церковность таких героев изображается как временное состояние, которое «проходит» уже на страницах произведения – ср., например, образ церковной семьи из «Матисса», где ревностное неофитство, сочетавшееся с угрюмостью, внезапно сменилось возвращением к светскому образу жизни [4: 14–16].

На фоне таких «расщепленных» героев еще более ярко выглядят те персонажи, для которых осознание несовместимости их жизни с теми идеалами, которые предлагает им Церковь, становится катализатором значимых внутренних изменений. Такова главная героиня романа М. Кучерской «Тетя Мотя», которая никак не может примириться с тем, что по церковным нормам ее любовь к другому мужчине при живом муже является грехом измены [7: 195, 363]. Бурное неприятие церковной точки зрения, воплощенной для тети Моти в словах ее лучшей подруги Тишки [7: 357–363], сменяется напряженным внутренним диалогом с самим Богом [7: 500–501] – и заканчивается готовностью тети Моти вернуться к мужу и начать строить семью заново.

Заметим, однако, что прямого присутствия Церкви в жизни тети Моти нет (не считая «бубнивого венчания, на котором настояла Колина мать» [7: 49]»): с Церковью как носителем духовно-нравственного идеала тетя Мотя встречается только через двух «людей Церкви» - подругу Тишки и священника отца Илию, жившего в XIX-начале XX вв. и известного ей по письмам его потомка Сергея Петровича Голубева. Образ священника, создаваемый этими письмами, является одним из самых ярких положительных образов «человека Церкви» в современной русской литературе и при этом ощутимо связан с жанровой традицией жизнеописаний русских священников XIX-первой половины XX вв.

Отец Илия по своим духовным установкам и образу жизни представляет собой полностью «каноничный» тип русского священнослужителя, не разделяющего в своем сознании служение Христу и служение Церкви. Но есть в современной русской литературе несколько произведений, герои которых – священнослужители-бунтари.

Две Церкви: «бунт изнутри»

Католический священник Даниэль Штайн [10] и сельский батюшка иеромонах Серафим [5] во многом похожи: у них обоих глубоко личностное и очень «свое» отношение к Священному Преданию, которое они, при горячей любви ко Христу, принимают не во всей полноте. «Раскол» о. Серафима проходит по линии канонов: неканонична его интерпретация некоторых Евангельских событий (он считает, что Мария Магдалина была женой Христа), неканоничны его иконы, слишком страстны и мечтательны размышления о церковных праздниках – и, главное, он нарушает каноны в своей личной жизни: вступает в интимную связь с прихожанкой, собирается на ней жениться и в драке ослепляет ее прежнего ухажера.

«Раскол» с Церковью о. Даниэля проходит по линии догматов: он не верит в Богородицу как Родившую Бога [10: 305], в Троицу [10: 388–389], пишет собственный текст мессы, откуда выбрасывает Credo (Символ веры).

Заканчивают герои почти одинаково: о. Серафима лишают сана, о. Даниэля запрещают в служении (первый становится бомжом, второй гибнет в автокатастрофе, не успев получить приказ).

При этом в обоих романах звучит тема двух Церквей: **Церкви как иерархии**, держащейся за букву закона, формализованной, безлюбовной, обуреваемой ненавистью и злостью ([5: 22–23, 210 и др.] и [10: 492-493, 540–541]), и **Церкви как Тела Христова,** как собора единых в духе и любви людей. «Истинные» Церкви в обоих романах экуменичны (для о. Серафима к ней принадлежит и священник-староверо, с которым ему запрещено иметь каноническое общение [5: 214]; для о. Даниэля и Улицкой конфессиональные различия вообще не играют роли [10: 379–380, 442–445, 452, 529]: «веруйте как хотите, это ваше личное дело, но заповеди соблюдайте» [10: 541]).

Оба героя являются в рамках авторской аксиологии сугубо положительными, и, таким образом, оба романа представляют собой воплощенную в художественной форме полемику с традиционной Церковью и утверждение экуменического идеала.

Церковь как «антикризисный центр»: социальный и мистический момент

«…Он не стал впадать в мнительность. Не запил, не пошел ни в церковь, ни к доктору и не стал наобум принимать транквилизаторы» [4: 212], – пишет А. Иличевский в «Матиссе». При этом его герой ищет Бога и стремится к Нему [4: 438-439], однако это внецерковный Бог, не связанный с Православием как религией.

Есть в современной русской литературе произведения, в которых приход героя в Церковь, участие его в одном из Таинств или обращение к священнику становится поворотным моментом в его жизни. Например, в романе А. Курчаткина «Полет шмеля», где неожиданные для самого героя исповедь и Причастие переламывают ход событий, казавшийся практически безысходным: заканчиваются его финансово-политические неприятности, а главное – кардинально меняется его личная жизнь: он прерывает отношения с молодой любовницей и внезапно открывает для себя в своей давней знакомой близкую ему по духу женщину, способную к глубоким и серьезным отношениям.

В жизни Киры, главной героини романа А. Волоса «Предатель», жены писателя-диссидента Бронникова после беседы во время исповеди со священником Глебом, происходит настоящее чудо: она беременеет от собственного мужа (первый ребенок был ею вынужденно – и тайно – зачат от другого мужчины, так как Бронников очень хотел ребенка, а их брак, по диагнозу очень компетентного врача – был обречен на бесплодие. Чудо происходит даже не в результате исповеди (Кира так и не решается признаться в том, что когда-то «по необходимости» изменила любимому мужу), а просто в результате благословения священника [2: 528]. При этом характерно, что по-человечески отец Глеб, по всей видимости, так и не узнал о Кириной проблеме, однако в мистическом плане через него как через священника проблема оказалась решена.[1]

Таким образом, значимой для современной русской литературы является мысль о том, что человеческая личность священнослужителя важна при его личном подвижничестве (образ Оптинского старца из «Тети Моти», о. Александра Меня из «Фрау Шрам»), а в случае его личного недостоинства или немощи значимым является лишь его благодать священства, дающая возможность совершать Таинства. Вот почему даже знающие о блуде о. Серафима и видящие последствия его драки односельчане четко разводят его личный грех и священническое служение, о приостановлении которого они скорбят [5: 355].

Итог и дальнейшее направление исследования

Проанализировав 10 произведений современной русской литературы, мы можем констатировать, что в предложенной нами выборке произведения, в которых отрицается существенная роль Церкви в жизни современного человека, составляют около 30 % [4; 8; 9], еще в 30% Церковь как институт подвергается критике «изнутри», со стороны причастного к Церкви героя и/или автора, и показывается как нуждающаяся в радикальных реформах [5; 10; 11]. При этом в этих же 30% текстов ослабление внутриконфессиональной жесткости (догматической и канонической) в сочетании с экуменическим направлением внешнецерковной деятельности показано как наиболее предпочтительное решение проблемы [5; 10; 11], а в 10% текстов внеконфессиональность Церкви изображена как данность церковной реальности [3].

И, наконец, в 40% произведений показывается, что Православная Церковь играет значимую роль в жизни современного человека, выступая, во-первых, как носительница своеобразного нравственного эталона, который через «людей Церкви» задает планку повседневной жизни и предлагает незыблемые ценностные ориентиры [3; 7]. А во-вторых, как обладательница определенной мистико-онтологической силы, которая способна в корне изменить жизнь человека, прибегающего к Таинствам Церкви или к духовному общению с ее священнослужителем [2; 6].

В дальнейшем исследование может быть продолжено за счет привлечения нового материала (вместо 10 могут быть проанализированы 20, 30, 40 и т.п. произведений современной русской литературы и тем самым уточнены «варианты ответов») или за счет расширения темы исследования, например: «Соотношение Православия и неправославных верований и религий в жизни современного человека: взгляд современной русской литературы».

1 То же сочетание человеческой немощи (старости) священника и его власти как священнодействователя явлена в повести А. Варламова «Рождение» - после крещения ребенок, обреченный на смерть, выживает, хотя его отец так до конца и не понимает связи между таинством и выздоровлением [1: 93].

Библиография

Материал для исследования:

1. Варламов А. Рождение // Варламов А. Затонувший ковчег. – М., 2002. – С. 18-96.
2. Волос А. Предатель. – М., 2011. – С. 608. Лонг-лист РБ 2012.
3. Гальего Рубен Давид Гонсалес. Белое на черном. – СПб., 2013. – С. 224. Лауреат РБ 2003.
4. Иличевский А. Матисс. – М., 2007. – С. 448. Лауреат РБ 2007.
5. Крюкова Е. Серафим. – М., 2010. – С. 544. Лонг-лист РБ 2010.
6. Курчаткин А. Полет шмеля. – М., 2012. – С. 704. Лонг-лист РБ 2012.
7. Кучерская М. Тетя Мотя. – М., 2013. – С. 506. Лонг-лист РБ 2013.
8. Мамедов А. Фрау Шрам. - М., 2004. – С. 368. Шорт-лист РБ 2003.
9. Славникова О. Легкая голова. – М., 2011. – С. 413. Шорт-лист РБ 2012.
10. Улицкая Л. Е. Даниэль Штайн, переводчик. – М., 2012. – С. 563. Шорт-лист РБ 2007.
11. Чижова Е. Лавра.- М., 2011. – С. 411. Лонг-лист РБ 2003.

Научная литература:

12. Варакина Е. Р. Проблемы теории литературы: Учебно-методическое пособие. – М., 2011. – С. 101.
13. Ремизова М. Только текст. Постсоветская проза и ее отражение в литературной критики. – М., 2007. – С. 447.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Особенности этнорелигиозной и гражданской идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга

Войник Анна Александровна

Санкт-Петербург

Войник
Анна Александровна

Санкт-Петербург

Магистрант факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Научный руководитель: Островская Елена Александровна, доктор социологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, факультет социологии.

Особенности этнорелигиозной и гражданской идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга

Статья посвящена аналитическому осмыслению результатов эмпирического исследования корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга. Настоящее исследование стартовало в ноябре 2011 года и в качестве начального этапа включило в себя кейс-стади трех религиозных организаций: Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви, Санкт-Петербургской Христианской Церкви «Коре Сарам» и Санкт-Петербургской Христианской Церкви «Осанна». Большинство прихожан этих организаций – российские корейцы, граждане России. Возникают вопросы: какая идентичность конструируется в подобных религиозных организациях, каково ее содержание, не вступает ли она в противоречие с российской гражданской идентичностью, какие мировоззренческие ориентиры миссионеры предлагают своим адептам и как адепты на них реагируют? В фокусе исследовательского внимания – анализ и описание особенностей этнорелигиозной и гражданской идентичности членов изученных организаций.

Согласно публикуемой официальной статистике, подавляющее большинство верующих граждан Российской Федерации исповедуют православие (74%) и лишь один процент населения идентифицирует себя в качестве протестантов.[1] Однако протестанты составляют достаточно активное религиозное меньшинство, занимающее ведущие позиции по количеству централизованных организаций, распространенности и доле религиозных организаций от числа зарегистрированных в стране, уступая только Русской Православной Церкви.[2]

Наиболее репрезентативными по количеству и разнообразию протестантских организаций являются крупные мегаполисы – Москва и Санкт-Петербург. Так, по данным на 2012 года в Санкт-Петербурге зарегистрировано 408 религиозных организаций, около четверти, из которых протестантские.[3]

1 Религиозная вера в России. Пресс выпуск Левада Центра от 17 декабря 2012 г.// URL: http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman (дата обращения: 26.09.13).
2 Досье: протестантизм в России. По материалам «Атласа религий России», подготовленного к печати Московским государственным лингвистическим университетом// URL: http://religion.ng.ru/problems/2010-12-01/4_protestantizm.html (дата обращения: 26.09.13.
3 Официальный сайт Министерства Юстиции РФ// URL: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx (дата обращения: 11.09.13).

Корейские протестантские организации появились в Санкт-Петербурге в начале 1990-х гг. в период радикальной смены социокультурной и политической парадигмы. Создавались они по инициативе и при активном участии корейских зарубежных миссионеров, возглавляющих эти организации и по сей день. В настоящее время они составляют неотъемлемую часть российской религиозной карты, неизменно привлекая в свои ряды новых адептов.

Большинство прихожан – это местные корейцы, граждане России, социализация которых осуществлялась в советской и постсоветской социокультурной практике. Возникают вопросы: какая идентичность конструируется в подобных религиозных организациях, каково ее содержание, не вступает ли она в противоречие с российской гражданской идентичностью, какие мировоззренческие ориентиры миссионеры предлагают своим адептам и как адепты на них реагируют?

В работе отражены результаты эмпирического исследования корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга, которое проводилось с ноября 2011 года. Стратегией исследования выступало кейс-стади. В качестве кейсов были отобраны три религиозные организации: Санкт-Петербургская Пресвитерианская церковь (далее – СППЦ), Санкт-Петербургская Христианская церковь «Осанна» (далее – «Осанна»), Санкт-Петербургская Христианская церковь «Коре Сарам» (далее – «Коре Сарам»).

Главные методы сбора информации – включенное наблюдение, анализ документов, полевое и экспертное интервью. Генеральную совокупность составляли члены изученных организаций. Выборочная совокупность была сформирована на основе целевого отбора. Объем выборки – 45 человек, то есть по 15 наиболее активных прихожан в каждой религиозной организации.

В настоящей работе основной фокус сделан на рассмотрении особенностей этно-религиозной и гражданской идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга. Наш анализ сконцентрирован на основных компонентах этой идентичности. В качестве маркеров гражданской идентичности выбраны избирательная активность, отношение к необходимости несения воинской повинности, отмечание российских праздников, желание сменить гражданство и переехать в Республику Корея, общественно-ориентированная деятельность религиозных организаций. Индикаторами этно-религиозной идентичности выступают язык, праздники, еда, отношения дружба-любовь-брачное партнерство. Также на примере одного из кейсов будет показано, как на идентичность адептов изу-

Санкт-Петербургская Христианская Церковь «Осанна». Примеры наглядной агитации к принятию религиозной доктрины ремнантов. Доска с фотографиями членов религиозной организации.
Фото: Анна Войник.

ченных организаций влияет вовлеченность во множественные религиозные взаимодействия с протестантскими организациями в других странах.

Начнем с описания особенностей этнорелигиозной идентичности адептов корейских протестантских организаций Санкт-Петербурга. Так, заслуживает внимания то обстоятельство, что подавляющее большинство прихожан, в том числе и местных корейцев, родным языком считают русский. В то же время корейские пасторы владеют русским языком на очень низком уровне. Этот факт оказывает влияние на проведение коллективных молений: переводчики присутствуют на всех религиозных мероприятиях и осуществляют синхронный перевод проповеди на русский язык.

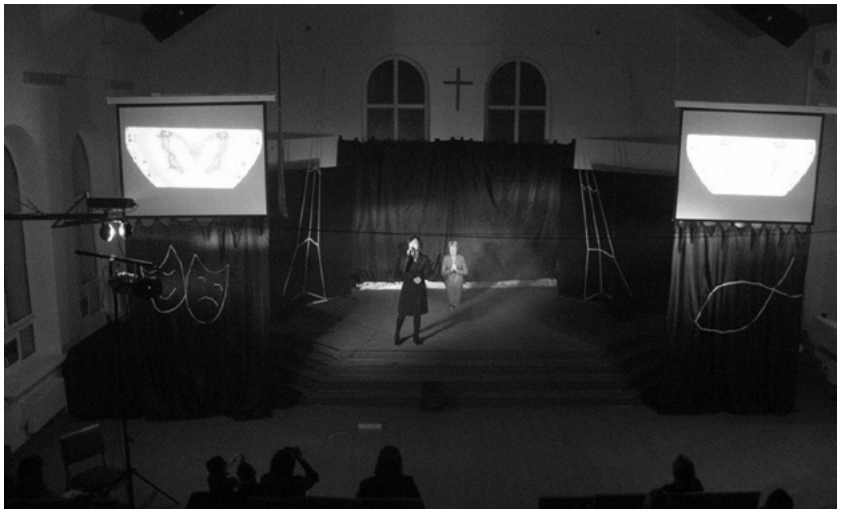
Проведенный нами анализ результатов полевых интервью показал, что большинство местных корейцев не признают основные корейские традиции и не отмечают этнические праздники. Прихожане отказались от многих из них после принятия протестантизма. В качестве основных праздников после религиозного обращения называют Рождество и Пасху.

И тем не менее доминанта на этническую консолидацию адептов все-таки ставится. Так, во всех трех изученных организациях принято угощать прихожан блюдами традиционной корейской кухни. В «Коре Сарам» такие обеды проходят каждое воскресение, после окончания богослужения. Также два раза в год в «Коре Сарам» проводят благотворительные ярмарки-распродажи, на которых каждый может купить корейскую еду или ингредиенты для ее приготовления. Часть товаров для ярмарки пасторы привозят из поездок в Корею.

В СППЦ и «Осанне» корейские блюда готовят только по праздникам. После воскресных богослужений прихожанам предлагают чай и бутерброды.

Данные, полученные после анализа полевых интервью, позволили выявить степень привязанности адептов к своей этнической группе. Так, было обнаружено интенсивное общение прихожан за пределами религиозной организации: они вместе отмечают семейные и гражданские праздники, проводят досуг.

Вместе с тем для подавляющего большинства прихожан национальность не выступает важным критерием выбора брачного партнера, приоритетное значение имеет религиозная принадлежность. В ходе интервью многие российские корейцы подчеркивали, что никогда специально не стремились найти партнера своей национальности.



Театрализованные представления в Санкт-Петербургской Пресвитерианской Церкви.
Фото: Наталья Ню.

Таким образом, религиозная идентичность адептов корейских протестантских организаций в значительной степени преобладает над этнической: прихожане осмысляют себя в первую очередь как последователи протестантизма, а не как представители той или иной этнической группы.

Перейдем к анализу выявленных нами особенностей гражданской идентичности. Так, весьма интересным представляется тот факт, что у адептов, как русских, так и местных корейцев, прослеживается отчетливая гражданская позиция. В интервью они продемонстрировали наличие продуманной точки зрения на политическую ситуацию в стране, подчеркивали свое стремление принимать участие в выборах. Вместе с тем в интервью также фигурировали и продуманные отказы от голосования, которые нельзя считать показателем политической индифферентности.

Отношение к воинской повинности – одному из показателей гражданского самосознания – оказалось весьма позитивным. Адепты корейских протестантских организаций не отрицают необходимость несения воинской повинности. Более того, в каждой из трех организаций есть прихожане, которые в настоящее время отбывают службу в рядах российской армии.

Данные, полученные во время проведения включенного наблюдения, свидетельствуют в пользу того, что в СППЦ регулярно отмечают общероссийские государственные праздники, к которым даже приурочены театрализованные представления. Например, среди адептов СППЦ есть несколько участников Великой Отечественной Войны. Каждый год в честь Дня Победы и Дня снятия блокады Ленинграда в организации готовят небольшие выступления и преподносят специальные подарки ветеранам.

Гражданские праздники в «Коре Сарам» служат лишь средством этнической консолидации адептов и не направлены на актуализацию гражданской идентичности. Так, в «Коре Сарам» не отмечают День Победы, 9 мая посвящают выездам на природу. Этот день – выходной, а следовательно, наиболее удобных для коллективного отдыха и совместного времяпрепровождения. 8 марта для всех прихожанок религиозной организации мужчины устраивают праздничный обед, состоящий только из блюд корейской кухни.

Согласно данным, полученным из полевых интервью с адептами «Осанны», в организации не принято отмечать общероссийские государственные праздники.

Проведенный нами анализ полевых интервью с адептами изученных организаций показал, что у местных корейцев гражданская идентичность преобладает над этнической: они осмысляют себя в первую очередь как россияне, и не собираются переезжать в Республику Корею или КНДР.

И, наконец, последний маркер гражданской идентичности – общественно-ориентированная деятельность. К примеру, в СППЦ и «Коре Сарам» регулярно оказывают помощь детским домам и людям, не имеющим собственного дома. Более того в названных организациях принято проводить благотворительные ярмарки. В их организации участвуют все прихожане: приносят вещи, которые потом продают на ярмарке.

Подводя итог нашему анализу гражданской идентичности, можно заключить, что членство в изученных корейских протестантских организациях способствует актуализации не только религиозной, но и гражданской и социокультурной идентичности адептов – осознанию себя в качестве россиянина, гражданина Российской Федерации, а также активного участника социокультурных практик российской повседневности.

Однако необходимо принимать во внимание, что изученные нами три корейские протестантские организации активно взаимодействуют с протестантскими организациями в разных странах. В результате этих взаимодействий происходит трансляция убеждений, ценностей и представлений поверх национальных, экономических, политических и социокультурных границ, и как следствие формирование особой идентичности. В социологической литературе такую идентичность принято называть «транснациональной идентичностью». Это – общая идентичность акторов, проживающих в разных странах, но осуществляющих множественные интеракции поверх разделяющих их границ. [1]Рассмотрим особенности такой идентичности на примере одного из наших кейсов – Санкт-Петербургской Христианской церкви «Осанна».

Проведенный нами анализ полевых интервью с прихожанами «Осанны» позволяет заключить, что они называют себя «ремнантами» или «святым остатком», то есть адептами единой религиозной доктрины, раскиданными по всему миру, цель которых состоит в евангелизации людей. Они видят свою миссию в том, чтобы проповедовать

1 См. напр. Levitt P., Glick Schiller N. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society// International Migration Review, Vol. 38, No. 3, 2004 Vertovec S. Transnationalism and identity// Journal of Ethnic and Migration Studies Vol. 27, 2001; Faist T. Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture// Ethnic and racial studies 2000.

Благотворительная ярмарка Санкт-Петербургской Христианской Церкви «Корё Сарам».
Фото: Дарья Касима

Прихожане в футболках Объединенного миссионерского центра (Remnant Unity Training Center – RUTC).
Фото: Петр Ким

и доносить о своей религиозной доктрине как можно большему числу людей. Примечательно, что эта идентичность доминирует и над этнической, и над гражданской идентичностью прихожан.

Доктрина «ремнантов» – это доктрина избранности. В самоназвании «ремнант» или «святой остаток» подчеркнуто то обстоятельство, что адептов этой доктрины очень мало и они разбросаны по всем частям света.

В результате включенного наблюдения мы выявили инструменты конструирования транснациональной этнорелигиозной идентичности адептов «Осанны» – наглядную агитацию. В религиозной организации были обнаружены плакаты с надписями «Remnant», «70 учеников Христа», «Святой остаток». Таким образом, прихожан призывают к принятию религиозной доктрины, к активному проповедованию. Более того, помимо воскресного служения пастор и его помощник посещают дома прихожан, где проходит специальное обучение проповедованию.

Главным идеологом доктрины «ремнантов» выступает корейский пастор протестантской организации «Иммануил» в Сеуле (Республика Корея) Рю Гван Су.[1] В «Осанне» его называют главным пастором деноминации. Пастор Рю Гван Су также является президентом Ассоциации проповедования всемирной Евангелизации. Ассоциация выпускает и распространяет по всем частям света, где есть адепты религиозной доктрины ремнантов, специальные брошюры для проповедования и евангелизации. При входе в «Осанну» мы обнаружили такие брошюры.

Более того, ежегодно Ассоциация устраивает христианские конференции «Ремнант». Анализ полевых интервью с прихожанами «Осанны» показал, что все они знают об этих конференциях и стремятся в них участвовать.

Проведенный нами анализ официального сайта религиозной организации «Иммануил» показал, что информация на нем представлена на 7 языках: английском, японском, китайском, корейском, испанском, французском и русском языках. Сайт содержит сведения о прошедших и предстоящих христианских конференциях «Ремнант», тексты проповедей пастора Рю Гван Су, а также ссылку на сайт Объединенного миссионерского центра (Remnant Unity Training Center – RUTC). Главная задача центра – осуществлять обучение проповедованию для адептов религиозной доктрины ремнантов во всем мире. В ходе

1 Официальный сайт Пресвитерианской Церкви «Иммануил»// URL: http://www.darak.net./ (дата обращения: 15.09.13).

включенного наблюдения было выявлено, что одной из главных молитвенных тем «Осанны» выступает молитва за данный Объединенный миссионерский центр.

В заключение нашего анализа следует резюмировать, что идентичность, конструируемая в трех изученных протестантских организациях, не вступает в противоречие с гражданской идентичностью адептов. Несмотря на тот факт, что корейские протестантские организации Санкт-Петербурга были основаны иностранными миссионерами и в настоящее время поддерживают тесные связи с протестантскими организациями за рубежом, члены изученных организаций увязывают свое настоящее и будущее только с российским государством. Адепты местных корейских протестантских организаций разделяют общие религиозные идеи, представления и ценности с адептами протестантских организаций в других странах, однако это никак не сказывается на их осмыслении себя как россиян, граждан Российской Федерации.

Библиография

Статьи:

1. Faist T. Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture// Ethnic and racial studies, 2000.
2. Levitt P., Glick Schiller N. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society// International Migration Review, Vol. 38, No. 3, 2004.
3. Vertovec S. Transnationalism and identity// Journal of Ethnic and Migration Studies Vol. 27, 2001.

Интернет-источники:

1. Религиозная вера в России. Пресс выпуск Левада Центра от 17 декабря 2012 г.// URL: http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman.
2. Досье: протестантизм в России. По материалам «Атласа религий России», подготовленного к печати Московским государственным лингвистическим университетом// URL: http://religion.ng.ru/problems/2010-12-01/4_protestantizm.html.
3. Официальный сайт Министерства Юстиции РФ// URL: http://unro.minjust.ru/NKOs.aspx.
4. Официальный сайт Пресвитерианской Церкви «Иммануил»// URL: http://www.darak.net./.
5. Официальный сайт Remnant Unity Training Center// URL: http://rutc.net/erutc/about/about1.asp.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Православная религиозность как система восприятия на примере изучения участия в церковном обряде венчания

Врублевская Полина Викторовна

Балашиха, Московская область

Врублевская Полина Викторовна

Балашиха, Московская область

Выпускница факультета социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (2013). Студентка магистратуры факультета социальных наук Московской высшей школы социальных и экономических наук.

Научный руководитель: Козина Ирина Марксовна, кандидат социологических наук, профессор, заведующая кафедрой методов сбора и анализа социологической информации факультета социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Вероисповедание: «Не могу дать однозначного ответа на этот вопрос».

Мечта: «Мечтаю о постоянстве сменяющихся и развивающихся научных интересов, увлекающих в чтение книг и бурю исследований».

Православная религиозность как система восприятия на примере изучения участия в церковном обряде венчания

Введение

Данное эмпирическое исследование посвящено анализу православного таинства венчания в рамках теории ритуала.[1] Одной из задач исследования было изучение смысловых коннотаций венчания в нарративах его исполнителей. Для решения этой задачи использовались эмпирические данные, полученные методом нарративного интервью.[2] Информанты воссоздавали процесс принятия решения о венчании, повествовали о своей семейной жизни, отношении к православной вере и о религиозной жизни. На полевом этапе было проведено 20 персональных интервью с людьми обоих полов возраста 19–52 лет, прошедшими через церемонию церковного бракосочетания на территории России после 1991 года.

В ходе анализа нарративов выявилось, что смысловая коннотация обряда связана со степенью воцерковленности индивида. Так, основным выводом из работы стало обнаружение механизмов Русской Православной Церкви по трансляции религиозного знания на предварительных этапах венчания. Отдельное внимание заслужил процесс воцерковления, изучение которого позволяет говорить о характеристике религиозности. Применяя выводы этого исследования, а именно, разработанный вокруг феномена воцерковления корпус понятий, кажется возможным перейти к измерению религиозности.

Проблематика исследования

Актуальность исследования вытекает из исторического развития религиозной ситуации в России. Церковное бракосочетание уже более 90 лет не является обязательным обрядом, но, начиная с 1992 года, имеет право на открытую реализацию, в отличие от периода

1 Ритуал рассматривается в традиции Э. Дюркгейма с опорой на его предшественника У. Робертсона Смита и его последователей А. ван Геннепа, В. Тэрнера, У. Уорнера, Б. Майерхофф и С. Мур. (См. список литературных источников).

2 В качестве методологии интервьюирования был избран биографический метод Ф. Шютце [19].

СССР.[1] Так, обряд венчания является своего рода инновацией в смысле возвращенной традиции[2] в новом социальном контексте постсоветской России.

Сегодня венчание является результатом добровольного выбора. Таким образом, предполагается, что решение о венчании основано на личных соображениях исполнителей и выражает разделяемые ими ценности [17: 3–24]. Одновременно с этим, будучи элементом системы религии, венчание обязывает исполнителей следовать церковным правилам его практической реализации, в которую вплетены религиозные смыслы и соответствующий им символизм [14: 318; 6: 186]. Таким образом, в обряде возникает напряжение между ценностями, привносимыми в него исполнителями и ценностями религиозными [16: 257–258].

Кроме того, православной церкви приходится иметь дело с нерелигиозными представлениями о религиозных вещах. Она целенаправленно проводит различение собственных предписаний от «суеверий», не относящихся к православию, но распространенных в обществе [7]. Среди нерелигиозных представлений о венчании фигурируют ограничения на вступление в церковный брак, приметы относительно благоприятного времени для венчания; убеждения о следствиях тех или иных действий в ходе протекания обряда, возможность «развенчаться». Эти нерелигиозные представления часто усиливают напряжение между ценностями исполнителей и религиозными ценностями и подлежат устранению из системы восприятия венчающихся. На устранение этого напряжения в пользу православных ценностей нацелены выявленные в ходе исследования механизмы системы православия. Целью воздействия механизмов по вытеснению внешних для системы религии ценностей и представлений является религиозность исполнителей. Это утверждение строится на том, что религиозность представляет собой особую систему восприятия [4]. Допущение, основанное на эмпирических данных, состоит в том, что исполнителям церковного обряда венчания присуща характеристика религиозности, которая, тем не менее, не поддается фиксации «напрямую».

Ответ на правомерный вопрос «почему религиозность исполнителей настолько значима?» получен в ходе проведенного исследования.

1 Постановление ВЦИК 1929 года «О религиозных объединениях»; Новые Уголовные Кодексы от 1961 года и Указы Президиума ВС РСФСР от 18 марта 1966 года «Об административной ответственности за нарушение законодательства о религиозных культах», «О внесении дополнений в статью 142 УК РСФСР», «О применении статьи 142 УК РСФСР».

2 Гофман А.Б. Социология традиции и современная Россия // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. Ред. М. К. Горшков. - Вып.7. - М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 334-352.

Дело в том, что целью венчания является получение божественного благословения для изменения статуса исполнителей, который заключен в переходе от гражданского брака – к церковному [1]. Семейные отношения церковного брака регулируются ценностно-нормативной системой православия. Игнорирование исполнителями православной ценностной системы лишает венчание смысла, потому что в случае несоответствия брака ожиданиям православной системы его статусный переход не действителен. Основываясь на этом, можно говорить о высокой значимости роли исполнителей в обряде [3:3–24], что подразумевает их личную вовлеченность, которая может быть обнаружена только у человека с системой восприятия религиозного порядка:

«Во время таинства – это не закон Ома. Господь действует свободно. Он дает благодать тем, кто его действительно просит, он помогает тем, кто действует в этом одном направлении, молится»[3]

Исходя из этого, религиозность является ключевой индивидуальной характеристикой, с одной стороны; и целью воздействия различных механизмов церкви на индивида, с другой. Обе стороны феномена религиозности делают ее фиксацию в эмпирической реальности крайне значимой. Что участие в обряде венчания может сказать о религиозности его исполнителей?

Механизмы выявления религиозности на этапах обряда венчания

«Говорить» венчание может через церковные механизмы, которые сопровождают протекание всех его этапов. Работа этих механизмов обнаруживает ожидания системы православия по отношению к венчающимся. Таким ожиданием заявлена особая система восприятия – религиозность. Но каким образом она распознается в исполнителях обряда и как проявляется ими, предстоит осветить ниже.

Работа механизмов по обнаружению, контролю и усилению религиозности участников обряда начинается после принятия решения о венчании[4] и продолжается до торжественной церемонии. Среди предварительных этапов обряда выделяются: встреча со священником, подготовка, собеседования. Механизмы, с одной стороны, транслируют православные ценности и нормы через агентов – свя-

3 Интервью 16.

4 Процесс принятия решения о венчании крайне значителен, но остается за рамками настоящего анализа, поскольку свободен от интересующих меня в данный момент механизмов религиозной системы.

щеннослужителей, с другой – требуют усилий со стороны исполнителей на физическом и ментальном уровнях соответственно комплексу православных предписаний.

Смысл первого этапа – встречи со священником – заключается в получении разрешения на венчание. Механизм этого этапа заключается в различении подходящих \ не подходящих претендентов, в том числе, по критерию их религиозности, поэтому священник должен обладать компетентностью оценки силы религиозности желающих обвенчаться. Важно, что на данном этапе достаточно «отсечь» индивидов с «нулевой» религиозностью, потому как от неточности оценки выраженности (или силы) религиозности, система православия застрахована следующим этапом.

Этап подготовки к венчанию состоит из трех механизмов: говение (недельный пост), исповедь, причастие. Протекание этого этапа меньше зависит от фигуры священнослужителя и больше – от исполнителей. На свое усмотрение, священник может назначать более длительный пост, повторную исповедь и проч., но, учитывая возрастание степени вовлеченности исполнителей в осуществлении каждого действия на этом этапе, вероятность его преодоления человеком нерелигиозным (т.е. таким, для которого не актуальна эта система восприятия), стремится к нулю. Сбой может быть вызван отсутствием подготовительного этапа, что часто случается, если венчающиеся договариваются о венчании через посредников в лице своих родственников или знакомых. Такая ситуация возможна, когда фактическое место венчания выбирается специально, а не является приходской церковью исполнителей, что может означать удаленность места венчания и отсутствие возможности у венчающихся предварительно посещать эту церковь. Особенно это характерно для малых городов, где предпочитают венчаться жители Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода.[1]

В предшествии церемонии венчания церковь старается возместить недостаток религиозных знаний потенциальных венчающихся, вводя собеседования, посещение которых часто является обязательным. Эти механизмы более всего актуальны в современном контексте, учитывая, что в семейном опыте предыдущих поколений многих венчающихся тема венчания (и церкви) полностью отсутствует.[2]

1 Основано на эмпирических данных.
2 По материалам интервью 4, 6, 8, 13, 16, 17.

«Р:…осознанный подход к обряду – это насколько возможно нужно знать суть.
И: А как можно знать суть?
Р: Через собеседования, как еще. Ходить разговаривать с батюшкой»[1]

До сих пор религиозность представляется неким билетом поэтапно открывающим доступ к участию в церковном обряде венчания. Основными контролерами выступают священнослужители, опосредующие взаимодействие исполнителей с механизмами проверки подлинности их билетов – постом, исповедью, причастием. Безбилетники в таком случае – люди, которые определяются священнослужителями как нерелигиозные, но оказываются допущенными к церемонии церковного бракосочетания.

Религиозность имеет возможность быть обнаружена церковью и продемонстрирована исполнителями. Кроме того, актуализируясь в процессе подготовки к обряду венчания и в самом ритуале, эта система восприятия может усиливаться. Однако усиление религиозности в результате действия перечисленных механизмов не может быть названо естественным для индивидов и прозрачным для стороннего понимания.

Сущность религиозности, процессы усвоения норм и ценностей православия участниками обряда венчания остаются вне фокуса. Эта ситуация может быть исправлена рассмотрением процесса воцерковления, который тесно связан с участием в церковных обрядах, хотя протекает независимо.

Усиление религиозности как системы восприятия в процессе воцерковления

Из анализа нарративов выявилось, что большей объяснительной силой, нежели понятие религиозность, обладает концепт «воцерковленность». Установить отношения между этими категориями, освящая теоретическое развитие второй из них, нетрудно. Начать распутывать этот идейный клубок при этом следует с процесса усиления религиозности – воцерковления.

Воцерковление – это волевой процесс, который связан с накоплением знаний православной догматики и приобщением к церковным практикам, а также принятием православного образа жизни, под чем подразумевается разделение ценностей православия и следование

1 Интервью 17.

таинствам церкви. В процессе воцерковления индивид приобретает характеристику воцерковленности, которая может служить для измерения религиозности.

Воцерковление – не одномоментное событие наряду с обрядом крещения или первой исповедью и причащением, которые, тем не менее, могут положить начало его развитию. В рамках исследования принято условное выделение 2 этапов воцерковления:

- На раннем этапе превалирует аспект осознания веры в Бога, сопровождающийся пассивным восприятием православных ценностей, т.е. фрагментарный, нестабильный опыт включения в церковные практики, малый объем знаний православной догматики и выборочное приятие православного образа жизни (посещение церкви и неучастие в таинствах; соблюдение одного из пяти постов и проч.)
- Зрелый этап подразумевает активное восприятие православных ценностей, выражающееся в приятии христианского образа жизни, участии в каждой из церковных практик, и стабильном увеличении знаний православной догматики. Вера в Бога не проблематизируется и вымещает прочие верования.

Индивидуальная система восприятия до старта воцерковления часто основывается на верованиях и лишь потенциально может преобразоваться в религиозность с ростом воцерковленности. Так, об индивиде, находящемся на раннем этапе воцерковления, допустимо говорить «верующий», а не «религиозный». С воцерковлением из системы восприятия индивида вымещаеются нерелигиозные верования:

«это, вы знаете, не какой-то мистический обряд, что вот РАЗ повенчался, и Господь за тебя все сделает, нет»[1]

«…венчание это не как многие надеются, что вот благодать сойдет и исправит другого супруга. Это какое-то язычество»[2]

Общие выводы

Для возможности работать со сложно фиксируемым, но центральным для эмпирических исследований в области религии показателем религиозности, в рамках настоящего текста была предпринята попытка осветить механизмы обнаружения, контроля и усиления религиозности, понимаемой как индивидуальная система восприятия в рамках эмпирического исследования православного обряда венчания.

1 Интервью 3.
2 Интервью 16.

Изученные механизмы РПЦ позволяют контролировать совершение венчания за счет подтверждения достаточной силы религиозности его исполнителей. Выполнение условия религиозности необходимо для повышения гарантии перехода венчающейся пары в статус церковного брака соответственно православной ценностно-нормативной системе.

Становление религиозности в качестве системы восприятия индивида происходит и может быть зафиксировано в процессе воцерковления. Так, движение индивида в континууме религиозности от слабой к сильной сопряжено с приобщением к церкви. Преобразование православных норм и ценностей в особую систему восприятия индивида позволяет характеризовать его как религиозного. Наличие религиозных верований[1] является главным условием актуализации этой системы восприятия, хотя верующий человек может быть невоцерковленным. Религиозность в таком случае может оцениваться как не выраженная (слабая).

Так, трудноуловимая в эмпирической реальности категория «религиозности» может быть измеряема посредством хорошо операционализирующихся понятий «верования» и «воцерковленность».

1 Для православия это, прежде всего, вера в Бога, Иисуса Христа, Страшный Суд, Загробную жизнь и проч.

Библиография

1. Воробьев В. Православное учение о браке. // URL: [http://proroksamuil.prihod.ru/pravoslavnaja_semja/view/id/1148722] Проверено 06.11.2013.
2. Геннеп А., ванн Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.
3. Дроздов Ф. Пространный Православный Катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. // URL:[http://lib.pravmir.ru/library/readbook/349#part_1274] Проверено 06.11.2013.
4. Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. с англ. Р.Громовой под редакцией С.Баньковской; вст.ст. и комм. С.Баньковской. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
5. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1996.
6. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с фр. А. Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 174–230.
7. Емельянов Н. Таинство Брака: церковно-практические аспекты. // URL: [http://pstgu.ru/download/BRAK_Em.pdf] Проверено 06.11.2013.
8. Куракин Д. Ю. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии// Социологическое обозрение. 2011. т. 10. № 3. – С. 41–70.
9. Лисина Е. А. Феномен ритуала в жизни общества (Социально-философский анализ) // на правах рукописи – Оренбург, 2008.
10. Николаев В. Г. Уорнер, его жизненный путь и книга «Живые и мертвые» // Уорнер Л. Живые и мертвые. М. СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 607–658.
11. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X. Вопросы личной, семейной и общественной нравственности. // URL: [https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/kh/] Проверено 06.11.2013.
12. Первое послание к Коринфянам Святого Апостола Павла, глава 7. // URL: [http://biblia.org.ua/bibliya/kor1.html] Проверено 06.11.2013.
13. «Православие и мир» Интернет-издание. // URL:[http://www.pravmir.ru/] Проверено 06.11.2013.

14. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М.: Канон+, 1996.
15. Тэрнер. В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
16. Уорнер Л. Живые и мертвые. М. – СПб.: Университетская книга, 2000.
17. Meyerhoff B. G., S. F. Moor. Secular Ritual: Forms and Meanings // Secular Ritual. Van Gorcum & Comp.B.V., 1977. Pp. 3 – 24.
18. Nave-Herz, R. Die Hochzeit: ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden; eine empirische soziologische Studie in: // Religion in der Gesellschaft – hrg. von D. Pollack et al./ Bd 5. Ergon Verlag. 1997.
19. Schütze F. Biographieforschung und narratives Interview. Kritische Zeitschrift für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, 1983. Heft 3.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Вера в эпоху постмодерна

Гвоздев Александр Сергеевич

Томск

Гвоздев
Александр Сергеевич

Томск

Студент философского факультета Томского государственного университета, отделение «философия».

Научный руководитель: Агафонова Елена Васильевна, кандидат философских наук, доцент Томского государственного университета.

Вероисповедание: «Не придерживаюсь ни одной из религиозных конфессий».

Мечта: «Не привык мечтать. Считаю пребывание в историческом настоящем наиболее важнейшей культурной задачей. Имею стремление к самореализации».

Вера в эпоху постмодерна

Религиозная проблематика, несмотря на прогнозы многих мыслителей конца XIX века, не теряет своей актуальности и в наши дни. Трактовки, с которыми встретилась философия в ту секулярную эпоху, можно охарактеризовать, вслед за Д. Капуто, как «модернистские». [11: 186] К таковым, в частности, относят подходы Маркса, психоанализ Фрейда, нигилистическую философию Ницще.

Маркс и Фрейд отрицали религию, находя ее либо служанкой идеологии, либо массовым неврозом. В нынешнее, уже постсекулярное время, становится ясно, что атеизм, который опирается на аргументы подобные тем, что встречаются у Маркса и Фрейда находится как нельзя ближе к религиозной вере. Фрейд возлагал надежды на науку, он считал, что только она способна прояснить основания человеческого существования. Маркс, редуцирующий исток религии до ее укореннености в способе производства, безусловно, выступает за отказ от всяческой формы религиозности. Но давно уже не стало новостью, что «коммунизм – это религия», как об этом писал Н. А. Бердяев [3: 125]. Обе эти концепции сохраняют присущий религиозной мысли центризм, меняется только его содержание. И атеизм позитивистского толка, и религиозная вера оказываются, таким образом, на одном полюсе мысли.

Фридрих Ницще, в ряду философов-модернистов, как последний метафизик в истории западной мысли, стоит особняком. Его слова о «смерти Бога» не есть вульгарный атеистический лозунг. Этим тезисом Ницше выражает радикальное подозрение к любому, претендующему на объективность, метафизическому принципу. Фундаментальное отличие критики Ницше в том, что он не опирается на «суд разума», в отличие от других критиков религиозного сознания того времени. Постметафизическая философия, таким образом, радикально дискредитирует всякий атеизм.

Ф. Ницше говорит о смерти христианского Бога. Он критикует, в первую очередь, европейские религиозные представления, опирающиеся на иудео-христианскую традицию. Но стоит помнить, что влияние библейских религий на мировую историю огромно. Американский исследователь Г. Кокс писал, что секуляризация во многом спровоцирована самим фактом возникновения иудаизма и христиан-

ства. Описанное сотворение мира в Ветхом Завете, Г. Кокс связывает с расколдовыванием мира природы. Человек впервые увязывает творение в некую логическую цепочку причины и следствия. Вот что пишет сам автор: «Рассказ о Сотворении мира в книге Бытия – это своего рода атеистическая пропаганда. Его цель – объяснить евреям, что магические представления о природе как о некой полубожественной силе на самом деле ни на чем не основаны. Ягве, Творец, чье бытие сосредоточено вне мира природы, тот, кто творит этот мир и дает названия его частям, позволяет человеку увидеть природу в ее обычном виде». [13: 38] Аналогичным образом, по Коксу, протекала десакрализация политической власти. Событие исхода является первым актом неповинения политическому правителю в истории. «Здесь особенно важно, что это событие было социальным взрывом, таким действием масс, которое сегодня мы назвали бы гражданским неповиновением. Это было восстание против законного монарха – фараона, чьи притязания на верховную политическую власть основывались на его родстве с богом Солнца Ра». [13: 41]

Было бы недоразумением рассматривать Евангелия как текст, отживший свой век, в то время как он существует в виде особого культурного предания, формирующего социальную ситуацию сегодняшнего дня. Евангелия провозглашают радикальный переход от жестокого и карающего Бога, к Богу-любви. «Бог насилия не существует; истинный Бог не имеет ничего общего с насилием и теперь он обращается к нам не через далеких посредников, а напрямую. Сын, которого он нам послал, един с нами. Настал час Царства Божьего». [16: 299] Таким образом, становиться ясно, что интенция к секуляризации имплицитно содержится в библейских религиях. В конце концов, даже религиозные институции, которые по традиции становятся главными мишенями социальной критики, играют роль в формировании культурной опоры для определенного круга общества. Они, таким образом, выступают в роли некоторого «предания», в герменевтическом смысле этого слова, формирующим «горизонт предрассудков» современного человека. Но, как представляется, следует относиться с подозрением к всяческим объективистским и законодательным притязания церкви как института, понимая культурную и историческую детерминированность ее позиции. Можно сказать, что в наши дни сформировался принципиально новый вариант религиозности, не основанный на прямом отношении к трансцендентному. Следовательно, религия и религиозная вера в современном общества получает определенную свободу и автономность, так как ни наука, ни какой-либо другой традиционный критический инструмент не может претендовать на развенчание «религиозной иллюзии», так как сам критический дискурс оказывается «под подозрением».

Дж. Ваттимо, итальянский мыслитель, известный по работе «После христианства», интерпретирует главную западную религию скорее не с теологических позиций, а с позиций пребывания философа в мире, бытие в котором, он характеризует как «ослабленное». Теология смерти Бога не устраивает Ваттимо. Бог в их концепции оказывается «абсолютно иным», и тем самым, сохраняется налет метафизичности и насильственности. «Бог абсолютной инаковости, о котором так часто говорит современная религиозная философия, не является воплотившимся христианским Богом; но не только – перед нами все тот же древний Бог метафизики, ибо он мыслится как последнее, недоступное для нашего разума основание, но как раз именно поэтому его бытие, будучи абсолютно стабильным и завершенным, всегда гарантировано – тем же, чем гарантировано платоновское ontos on». [4: 47]

Концепция «ослабленного мышления», возросшая в традиции постметафизического философствования, а именно в ключе М. Хайдеггера, Х-Г. Гадамера и христианской мысли, своим основным пафосом имеет постмодернистский скепсис к определенного рода нарративам, а именно имеющих в своем основании объективистские притязания. Такого рода пафос можно узреть в подлинном отношении к Другому, о котором писал Х-Г. Гадамер. Отказ от «сильной», и как правило метафизической позиции, несет стремление «выслушать» Другого. Человек позднего капитализма с наибольшей отчетливостью осознает свою историчность, культурную случайность, что открывает перспективу к установлению подлинной коммуникации с Другим. Субъект постмодерна необходимо мыслит себя в своей связи с «преданием» в герменевтическом смысле этого понятия. Как писал Х-Г. Гадамер, «предание есть некоторое «Ты», с котором устанавливается подлинная форма коммуникации». [9: 389]. Открытость навстречу к традиции и характеризует подлинный характер отношения. Как писал немецкий философ, без открытости ни одно отношение не может быть названо человеческим.

Безусловно, без разоблачающей силы Евангелия, которое лежит в фундаменте всей культуры западного мира, его предания, такое «разрушение метанарративов» вряд ли могло произойти. И мы, как писал Дж. Ваттимо, «не можем поместить себя вне традиции, заложенной посланием Христа». [6: 125]

И атеист, и верующий, являются таковыми по стольку, поскольку себя так именуют. Но и тот, и другой живут в культурном пространстве, которое сформировано в рамках одного и того же предания. Собственная историчность субъекта играет первостепенную роль, и происходит размытие самоидентификации на фоне плюралистического характера культуры западного мира. Продолжая мысль Ваттимо, можно сказать, что церковь еще не обрела принципов «слабого мышления», и ее, безусловно идеологическая, ориентация носит «сильный», метафизический характер. В свою очередь, метафизика трактуется через ее связь с насилием, и евангельское послание, как об этом писал Р. Жирар, раскрывает его механизмы. [16: 168]

Постсекулярное общество, в том числе российское, открывает возможность реального диалога и открытости, это то общество, в котором единственно ложной оказывается интерпретация, которая полагает себя единственно верной. «Ослабленное мышление», о котором пишет Дж. Ваттимо, является нигилизмом, который сам себя разоблачает и помогает избавиться от традиционных жестких метафизических оппозиций. Неустранимым оказывается понимание Бога как любви, caritas, подлинная сущность которой воплощается в любви к ближнему. Говоря словами итальянского философа, «мы не можем не называть себя христианами, потому что в мире, где Бог мертв, где метанарративы распались, а все авторитеты, к счастью, оказались демифологизированными, включая авторитет объективного знания, нашим единственным шансом на выживание остается христианская заповедь любви». [6: 129]

Истина любви оказалась единственной, которую не удалось «разоблачить». Она никогда не существовала в связи с метафизикой или логикой. Истина любви «представляет собой призыв к практике». [6: 125]

Можно утверждать вслед за Г. Коксом, что «городской секулярный человек – прагматик. Это означает (в словарном значении слова), что человек занимается практическими делами и заинтересован в «реальном претворении идеи в жизнь». Он озабочен решением конкретных задач и выясняет, что для этого требуется. Он не интересуется ни тем, что называют последними вопросами, ни метафизическими рассуждениями. А так как религия в основном занимается именно этими вещами, то выходит, что он не задает религиозных вопросов». В данном контексте любопытно рассмотреть повседневное восприятие религиозной мифологии и догматики. Несомненно, что вся христианская мифология не может прочитываться буквально.

Как указывал Дж. Ваттимо, «Библия не является космологическим трактатом или учебником по антропологии или теологии. Откровения не принесло нам знания того, каковы мы, на что похож Бог, какова “природа” вещей или законов геометрии и т. д., как если бы мы могли спастись благодаря “знанию истины”» [6: 125]. Буквализм в интерпретации приводит к ее неадекватности.

Буквальное прочтение носит авторитарный характер, который, в свою очередь, не отвечает опыту современности. Буквальное, и как следствие, авторитарное прочтение приводит к таким абсурдным вещам как запрет женского богослужения, осуждение научно-технических исследований, ультраконсервативной позиции церкви в отношении брака, семьи и сексуальных отношений. На этом фоне особенно любопытно выглядит апелляция к «естественным законам и истинам», со стороны консервативных религиозных деятелей. Концепт «природы», вслед за идеей автономного субъекта, показал свою несостоятельность. Такого рода натурализм более не отвечает опыту наших дней, в котором, как об этом сказано ранее, любая объективистски настроенная трактовка оказывается.

Несмотря на свои религиозные представления, люди живут так, словно Бога нет. Но в этом нет ничего удивительного, ведь вся европейская светская гуманистическая традиция опирается на христианские ценности, ненавистные последнему немецкому метафизику. Здесь проявляется некий диссонанс в проблематике совмещения религиозной веры и светского характера культуры, а именно противопоставление оснований нравственных светских ценностей в качестве производных от религиозных и, по сути, атеистического мировосприятия людей в обществе. Мы можем увидеть здесь характерный современному обществу парадокс, любой человек, идентифицирующий себя как верующий, им быть не может в силу характера сложившейся общественной ситуации. Каждый атеист, как и тот, кто считает себя верующим примиряет на себя роль метафизического судьи, который выносит приговор о существовании или, наоборот, несуществовании Бога. И та, и другая позиция метафизически нагружена. Как писал Х-Г. Гадамер, «нет человека более нетерпимого, чем тот, кто стремится доказать, что сказанное им должно быть истинным» [10] А терпимость, как известно, имеет преобладающее значение в любом диалоге, в особенности религиозном.

Религиозность в наши дни представляет собой чрезвычайно размытый и диффузный феномен, который сам по себе не приемлет подобных решений. Сакральная и профанная история оказывается

смешанной. Как оказалось, нельзя провести четких границ между светским и религиозным. Христианское послание сыграло огромную роль в формировании всей западной культурной традиции, что наложило отпечаток буквально на все сферы человеческого духа, от политики до искусства.

Проецируя все вышеизложенное на современное российское общество, можно сказать, что оно характеризуется определенного рода надломленностью. Государство и церковь с одной стороны – и сообщество тех, кто именует себя верующими, – с другой. По результатам социологических исследований, на территории России проживает 79% православных, из них только 23% посещают религиозные службы несколько раз в год, а 29% не посещали никогда. [17: 166] Можно с уверенностью сказать, что общество в России носит секуляризованный и светский характер. Большинство верующих, как зачастую говорят православные деятели, «невоцерковленные». И это не маркер «духовного кризиса и упадка», а, во многом, необходимое следствие воздействия христианского предания на культуру, как об этом было сказано в предыдущих главах. Современный человек живет так, как будто Бога нет, несмотря на позиционирование себя в качестве одного из приверженцев православной конфессии. Но церковь и государство противопоставляет такой религиозности консервативные ценности, которые с уверенностью можно обозначить в качестве естественных предрассудков метафизики.

Оказывается очевидным, что в Бога эпохи постмодерна нельзя верить «сильно», как в абсолютно инаковую метафизическую сущность. О такой ситуации писал Дж. Ваттимо, указывая на то, что «религиозный опыт, в той форме, в какой он присутствует в культуре Запада [к которой, безусловно, принадлежит и Россия] – «земле заката», как ее называет, играя с этимологиями, Хайдеггер (мы же, скорее, скажем – «земле заката священного») – является бесконечно длящимся убийством Бога, ибо в этой задаче воплощен смысл самой религии». [4: 34]

В связи с этим возникает вопрос – верит ли человек на самом деле? Или может быть, такой религиозный опыт можно охарактеризовать как «функциональное неверие» в оппозицию к «слабой вере постмодерна». Чрезвычайно сложно дать однозначный ответ, но ясно, что два этих полюса религиозного отношения характерны для современного западного мира. Но наивный атеистический нигилизм, как становиться ясно, не выход из такого положения. И функциональное неверие, и слабая вера выступает, если продолжать мысль Дж. Ваттимо, как реальное осуществление христианства, акт кенозиса.

Выражаясь иными, более простыми словами, что если постсекулярный мир есть замысел божий?

Постсекулярная эпоха обозначила сохранение феномена религии, вопреки прогнозам модернистских мыслителей. Религия не есть побочный продукт культуры, она является одной из ее детерминант, играющей существенную роль в социуме. Автономия религии оказывается неопровержимой со стороны науки. Критические инструменты и метафизические системы, направленные на дискредитацию религии, оказываются вовлеченными в процесс «демифологизации», и сами оказываются в области скептического вопрошания.

Религиозное отношение, претерпевающее трансформации на основании существенных изменений в нынешней социальной повседневности, носит смешанный характер, и оппозиция светского и религиозного для его описания оказывается несостоятельной. На лицо оказывается культурно-историческая зависимость феноменов западной секуляризации от религиозного послания христианства. Модель «ослабленного мышления» Дж. Ваттимо оказывается адекватной для обозначения религиозного отношения в постсекулярное время. Данная концепция имеет и определенные этические следствия, которые направлены на критику традиционалистских воззрений в области религии, которые, как указывает автор, являются неадекватными и не отвечающими запросам современного человека. Религиозные институции, в наши дни, становятся носителями консервативных ценностей, основанных на предрассудках метафизики, и во многом оказываются зависимыми от политической конъюнктуры.

Библиография

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон+, 2010. – С. 224.
2. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994. – С. 344.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990, – С. 224.
4. Ваттимо Дж. После христианства. После христианства М.: Три квадрата, 2007. – С. 160.
5. Ваттимо Дж. Прозрачное Общество. М.: Логос, 2002. – С. 128.
6. Ваттимо Дж. Эпоха интерпретации. //Логос. – 2008. №4, (67). – С. 120–129.
7. Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – С. 440.
8. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера. [Электронный ресурс]. URL: http://ec-dejavu.ru/w/Wittgenstein_Frazer.html (дата обращения: 25.06.2013).
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. – С. 637.
10. Гадамер Х.-Г. Что есть истина? [Электронный ресурс]. URL: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000040/ (дата обращения: 25.06.2013).
11. Гренц С., Роджер О. Богословы и богословие XX века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 520.
12. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным. //Логос. – 2011. №3, (82). – С. 186–205.
13. Кокс Г. Мирской град. М.: Восточная литература, 1995. – С. 263.
14. Куайн У. В. О. Вещи и их место в теориях. [Электронный ресурс]. URL: http://philosophy.ru/library/quine/quine1.html (дата обращения: 27.06.2013).
15. Кьеркегор С. Нападки на «христианство». // Рональд Х. Нэш. Ницше, Кьеркегор и смерть Бога. [Электронный ресурс]. URL: http://www.reformed.org.ua/2/359/Nash (дата обращения: 04.06.2013)
16. Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. – С. 336.
17. Общественное мнение – 2012. М.: Левада Центр, 2012. – С. 232.
18. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. – С. 602.
19. Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. – С. 398. // З. Фрейд. Будущее одной иллюзии. – С. 96–145.

20. Фалев Е. В. Герменевтический метод М. Хайдеггера. СПб.: Алетейя, 2008. – С. 224.
21. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. – С. 542.
22. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей». 1998. – С. 384.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Влияние религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития регионов

Комаревцева Ольга Олеговна

Орел

Комаревцева
Ольга Олеговна

Орел

Магистрант по направлению «Экономика» Орловского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

Научный руководитель: Кустова Анна Валерьевна, доцент кафедры социологии и психологии управления Орловского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, кандидат психологических наук.

Вероисповедание: «Христианство (православие)».

Мечта: «Хотелось бы заниматься в дальнейшем социально – экономическими исследованиями (в том числе, социологическими опросами)».

Влияние религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития регионов

Разработка стратегий посткризисного развития экономики региона является одной из актуальных проблем государственной политики России. Эффективность посткризисного развития субъекта в значительной степени определяется социально-экономическим положением, уровнем человеческого капитала, объемом и качеством инвестиций поступающих в финансовую, производственную и сельскохозяйственную сферу. Повышение инвестиционной активности в регионе сегодня является одной из актуальных задач, которая, во многом, зависит от эффективности управленческой деятельности и экономического поведения индивида.

Решить данную проблему возможно только с использованием междисциплинарного подхода, позволяющего установить не только особенности экономического поведения, но и различные группы факторов его определяющих – экономических, социальных, психологических, религиозных и др. В ходе нашего исследования устанавливались особенности влияния религиозного мировоззрения на экономическое поведение человека, в частности, на принятие инвестиционных решений.

Наличие связи между исповедуемой религией и экономическим поведением индивида еще в 1905 году отмечалось Максом Вебером в его работе «Протестантская этика и дух капитализма» на примере Германии, население которой в начале XX века состояло из протестантов и католиков. Вебер заметил, что наилучших экономических успехов добивались протестанты, среди предпринимателей и управленцев было больше протестантов, чем католиков. Кроме того, в тот же период наиболее динамично развивались такие протестантские страны как США и Англия [1: 8].

Вопросам исследования взаимодействия религии и экономики посвящены труды А. Д. Зарецкого «Религиозная экономика в современном мире», В. А. Румянцева «Религия и экономика в контексте русской философии всеединства», В. Ю. Катасонова «Религия «экономического роста как мировое и российское явление», М. В. Ефремовой «Взаимосвязь гражданской и религиозной идентичности с экономическими установками и представлениями», Е. С. Элбакян и С. В. Медведко «Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения

россиян» и т.д. Однако данные работы не уделяют внимания влиянию религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития регионов. Поэтому исследование особенностей влияния религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития особенно актуально, как с теоретической, так и практической точек зрения [2].

Методологией исследования был выбран социологический опрос, в котором участвовали жители разных федеральных округов России. Случайная выборка включала 4800 респондентов из различных федеральных округов, в возрасте от 25 до 64 лет. Из них 30% – население Центрального ФО, 26% – Северокавказского ФО, 16% – Северо-западного ФО, 12% – Сибирского ФО, 10% – Уральского ФО, 6% –Дальневосточного ФО, 2% – Южного ФО.

Наибольшее число респондентов, принявших участие в анкетировании, проживают в Орловской области (6,4%), Приморском крае (6,4%), Республике Татарстан (5,9%), Краснодарском крае (5,3%), на территориях, население которых исповедует такие религии как православие и ислам (табл. 1). В Кировской и Владимирской областях отмечается наличие исповедующих язычество (24,5% и 28,4%), староверов (15,1% и 8,4%), пятидесятников (18,4% и 22,8%).

Респонденты относятся к различным социальным группам: государственные служащие – 16,2%, предприниматели (малый и средний бизнес) – 14,4%, рабочие промышленного производства – 13,1%, рабочие торговли и сферы услуг – 12,7%, военнослужащие – 9,3%, сельские жители (занимающиеся сельским хозяйством) – 8,1%, студенты – 7,8%, безработные – 7,3%, пенсионеры – 6,8%, прочие – 4,3%. Среди опрошенных 49,8% мужчин и 50,2% женщин. Удельный вес респондентов по национальному признаку в общей структуре представлен на рисунке 1.

Установление религиозной принадлежности основывалось на самоопределении респондентов. При этом 68% респондентов считают себя верующими, 26% – неверующими и 6% – затрудняются с ответом (в дальнейшем исключены из исследования). Говоря о самоидентификации респондентов, следует учитывать, что в массовых опросах существует довольно серьезное несовпадение общего числа верующих с общим количеством приверженцев конкретных конфессий (38,4%), поскольку часть респондентов не определяет себя как верующих, но в то же время, отвечая на вопрос: «К какой религии вы себя относите?», считают себя приверженцами христианства, ислама

или протестантства. Подобное явление объясняется идентификацией ими данных религий с национальным образом жизни и культурой, принадлежность к которым для данных респондентов очевидна.

Остановимся более подробно на некоторых тенденциях в развитии религиозной ситуации в России.

В соотношении верующих и неверующих среди мужчин и женщин прослеживается четкая связь между полом и верой: женщины составляют примерно 54,2% от общего числа верующих, в то время как среди неверующих женщин – примерно 45,6%. Совершенно обратная тенденция наблюдается среди мужчин, где число верующих составляет 40,3%, не верующих – 59,7%.

Достаточно ярко выражено численное превосходство верующих, над неверующими у старшего поколения. Среди верующих лица до 35 лет (15 – 20%), старше 40 лет составляют от 45% – 64%, соответственно. Среди неверующих данное соотношение выглядит как 54 – 58% до 35 лет и 35% старше 40 лет.

Опрошенные составили следующие группы, исходя из вероисповедания: православие – 55,3%, ислам – 22,4%, католичество – 6,4%, протестантизм – 4,4%, язычники – 3%, буддизм – 2,1%, иудаизм – 1,9%, староверы – 1,5%, пятидесятники – 1,5%, прочие религии – 1,5%. Данное обстоятельство объясняется тем, наибольший процент опрошенных в ЦФО и СКФО исповедуют исконно православие, и соответственно, ислам.

В оценке образовательного уровня разных групп также выявляется некоторая тенденция: в целом неверующие являются более образованными, чем верующие, которые преобладают только в группе людей, не имеющих законченного среднего образования (рис. 2, 3). Кроме того, необходимо отметить тот факт, что среди верующих, не имеющих среднего образования, выступают приверженцы таких религий как язычество (51,5%), пятидесятничество (24,4%), ислам (13,3%), старообрядчество (11,8%).Из них 88,5% женщины в возрасте от 46 до 62 лет и 11,5% мужчины в возрасте от 60 до 64 лет.

Таким образом, можно сделать вывод, что среди «верующих» в качестве большинства оказываются женщины, пожилые люди и люди с невысоким уровнем образования. Среди неверующих, напротив, преобладают мужчины, относительно молодые, с высоким уровнем образования.

Предметом нашего исследования выступали особенности влияния религиозного мировоззрения на инвестиционную активность респондентов с учетом различных регионов проживания.

Проведем сравнительный анализ уровня среднемесячного дохода населения представителей различных религиозных групп (рис.4). Наибольший уровень среднемесячного дохода наблюдается у респондентов исповедующих ислам (145684 рубля). Данное обстоятельство, по их мнению, связано с такими качествами как трудолюбие (16,5%), родовой подход к работе (44,5%) и помощью высших сил (39%). Опрошенные, исповедующие православие, имеющийся уровень дохода объясняют недостаточным уровнем образования (74,5%) и высокой стоимостью жизни (25,5%). Язычники, староверы и пятидесятники единогласно свой уровень дохода охарактеризовали как результат безработицы (82,1%) и угнетения населения, проживающего на селе (17,9%).

Проанализируем источники доходов респондентов, отличающихся религиозной принадлежностью (рис.5).

Наибольшее число респондентов относительно полученных источников доходов отметили социальные трансферты (39,9%). Аналогичный ответ дали опрошенные, исповедующие ислам (84,5%), язычество (14,4%) и православие (1,1%). Среди опрошенных – мусульман, трансферты проявляются в большей степени как дотации и субсидии государства, нежели как выплаты пенсий, стипендий и пособий по безработице.

По оценкам аналитиков рейтингового агентства «Эксперт РА», наиболее дотационными регионами в 2012 году являлись Камчатский край, Чукотский автономный округ, Республика Ингушетия, Республика Дагестан, Чеченская Республика, Карачаево-Черкесская Республика и т.д. [3]. В большинстве случаев, население данных регионов исповедуют такие религии как ислам, православие и иудаизм. В ходе нашего исследования обнаружились следующие тенденции в распределении социальных трансфертов (рис.6). Было выявлено, что староверы и пятидесятники также получают значительную долю социальных трансфертов от государства, что связанно с высоким уровнем безработицы (каждый 15 из 20 человек).

Другими источниками дохода является работа в коммерческих (22,5%) и государственных (16,2%) организациях, а также открытие собственного бизнеса (10%). Данные ответы давали респонденты, из которых 58,5% –православные, 34,3% – католики, 7,2% – протестанты.

Проанализируем насколько экономическое поведение, в частности инвестиционная активность населения, определяется религиозным мировоззрением. Наибольшее число респондентов (54,5%), принявших участие в анкетировании, считают, что исповедуемая ими религия

регламентирует их экономическое поведение, другие (36%) считают, что не регламентирует, а 9,5% – затрудняются ответить.

К основным видам экономического поведения, на которое влияет религиозное мировоззрение, опрошенные отнесли кредитование, распределение прибыли, инвестирование и участие в предпринимательской деятельности (рис. 7).

Одним из ярких примеров проявления особенностей экономического поведения, в зависимости от религиозного мировоззрения, выступают исламские банки, в которых любой мусульманин независимо от того, идет ли речь о займе или долге, не может по религиозным канонам проводить финансовую операцию под стабильный процент, так как ростовщичество запрещено Кораном. Кредит в исламском банке может получить только человек религиозный и праведный. Если сравнивать исламский банк с христианской общиной, то кредит в ней нельзя получить, не уплачивая процентов (в среднем процент по кредиту составит от 3 до 4%). Если говорить про инвестиционный процесс, то мусульмане получают свой доход от участия в ценных бумагах (сукук) и инвестиционных проектах (мудараба и мушарака).

По мнению протестантов, их религия оказывает значительное влияние на экономическое поведение, связанное с перераспределением прибыли: 40% – отдают общине, 20% – на благотворительность, 20% – отдают семье, 10 % – оставляют себе и 10% – капитализируют.

Таким образом, данные особенности иллюстрируют тесную взаимосвязь между экономическим поведением индивидуума и его религиозным мировоззрением.

Кроме того, 76,5% респондентов заявили, что исповедуемая ими религия также оказывает влияние на формирование представлений о материальном благополучии (рис.8). Для староверов (64,1%) и пятидесятников (84,5%) деньги и богатство зло, для язычников (59%) – богатство должно быть не материальным, а духовным. Особое значение имеет материальное благополучие для буддистов (98,5%), католиков (83,4%), протестантов (80,5%), мусульман (64,5%) и православных (58,4%), считающих, что материальное благополучие позволяет помогать другим.

Инвестиционный процесс – это одно из главных условий проявления экономического поведения индивидуума. Проявляя себя как инвестор, он оказывает влияние, как на развитие своего человеческого капитала, так и на развитие региона и государства в целом. В ходе проведенного нами исследования, было выявлено, что 69,2% респондентов занимались инвестиционной деятельностью. Наиболее

активными участниками данного процесса по религиозному признаку являются мусульмане – 31,4%, протестанты – 25,1%, православные – 24,2%, католики – 11,5%, прочие религии – 8,8%. Кроме того, для данного вида деятельности характерен и тот факт, что язычники, староверы и пятидесятники никогда не вступали в инвестиционную деятельность и относятся к ней негативно.

Кроме того, было установлено, что религиозное мировоззрение населения может оказать ограничивающее воздействие на инвестиционный процесс (47,5%), наряду с влиянием других групп факторов (рис.9). Среди данных факторов, респонденты, участвовавшие в опросе, называли: коррупцию (45%) и бюрократию и «волокиту» (28%); непоследовательное применение законов (12%); лицензирование и другие административные барьеры (9%); отсутствие главенства закона и проблемы юридической системы (6%).

Основными сферами инвестирования, по мнению опрошенных, являются сельское хозяйство (34,2%), промышленность (22,3%), строительство (15,6%), транспорт (13,2%), торговля (9,4%), образование (3,2%), банковская деятельность (2,1%). Взаимосвязи религиозного мировоззрения и сферы инвестирования установлено не было. Однако, по мнению респондентов, исповедуемая ими религия разрешает инвестировать во все сферы деятельности, не оказывающие негативное влияние на самочувствие другого верующего.

Особый интерес при выявлении инвестиционной активности населения, в зависимости от религиозного мировоззрения, вызывает вопрос, связанный с инвестированием в различные виды проектов (рис. 10).

Наименьшее число респондентов, осуществляющих инвестиционную деятельность, в состав которых входило 45,3% мусульман, 42,1% православных и 12,5% протестантов, готовы осуществить вложения своих инвестиции в социально ориентированные проекты. Кроме того, 58,6% респондентов, давших данный ответ при наличии свободного капитала, намерены вложить свой капитал в социально ориентированные проекты (даже без субсидирования государства и применения механизмов государственно-частного партнерства), с учетом получения прибыли не ранее чем через 5 лет (28,4% – мусульмане, 18,3% – православные и 11,9% – протестанты). Инвестирование в собственный бизнес готовы осуществить 34,5% католиков, 24,5% мусульман, 21,1% православных, 15,6% буддистов, 4,3% протестантов.

Результаты данного социологического опроса сведены в рисунок 11 и таблицу 2, обобщающих удельный вес вклада в уровень ВВП России и инвестиционную активность населения по религиозному признаку.

Сравнительный анализ данных позволил установить, что значительный вклад в уровень ВВП России осуществляет население, исповедующее православие (39,5%) и ислам (38,6%). Данное обстоятельство, связано, прежде всего, с такими социально-экономическими факторами как высокий уровень образования и дохода, значительный удельный вес социальных трансфертов, прямое участие в финансовой системе, и самое главное, высокая инвестиционная активность, в среднем – 34,6% и 36,25% соответственно (табл. 2).

Таким образом, исследование показало, что религиозное мировоззрение может оказывать как стимулирующее, так и ограничивающее влияние на экономическое поведение индивида в условиях посткризисного развития регионов. Религиозное мировоззрение во многом определяет отношение к материальному благополучию, источникам его получения, формирует взгляды на роль и меру ответственности человека за его материальное благосостояние. Религиозное мировоззрение в значительной степени может детерминировать инвестиционную активность населения, поскольку актуализирует идею удовлетворения, не только личных, но и социально значимых потребностей. Результаты исследования особенностей влияния религиозного мировоззрения на экономическое поведение индивида показало необходимость учета данного фактора при разработке социально-экономических программ развития экономики региона.

Библиография

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М., Российская политическая энциклопедия, 2006.
2. Элбакян Е.С., Медведко С.В. Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения россиян [Электронный ресурс]. URL: http://bookfi.org/book/523766 (Дата обращения – 10.12.2012).
3. Официальный сайт аналитического агентства «Эксперт Ра» [Электронный ресурс]. – URL: www.raexpert.ru. (Дата обращения – 11.09.2012).

Приложение

Таблица 1. Регионы проживания респондентов, принявших участие в исследовании

№	Субъект РФ	Федеральный округ	Число проживающих респондентов, %
1	Республика Башкортостан	ПФО	2,7%
2	Республика Дагестан	СКФО	3,7%
3	Республика Ингушетия	СКФО	5,4%
4	Кабардино – Балкарская Республика	СКФО	0,8%
5	Чеченская Республика	СКФО	4,7%
6	Республика Коми	СЗФО	4,4%
7	Республика Татарстан	ПФО	5,9%
8	Алтайский край	СФО	5,2%
9	Краснодарский край	ЮФО	5,3%
10	Приморский край	ДФО	6,4%
11	Ставропольский край	СКФО	1,5%
12	Ямало – ненецкий автономный округ	УФО	1,9%
13	Амурская область	ДФО	3,1%
14	Архангельская область	СЗФО	2,2%
15	Белгородская область	ЦФО	2,5%
16	Владимирская область	ЦФО	1,4%
17	Воронежская область	ЦФО	2,7%
18	Калининградская область	СЗФО	4,4%
19	Калужская область	ЦФО	2,5%
20	Кировская область	ПФО	2%
21	Ленинградская область	СЗФО	5,3%
22	г. Москва	ЦФО	3,1%
23	Новосибирская область	СФО	3,8%
24	Орловская область	ЦФО	6,4%
25	Свердловская область	УФО	4,8%
26	Томская область	СФО	3,1%
27	Тюменская область	УФО	3,8%

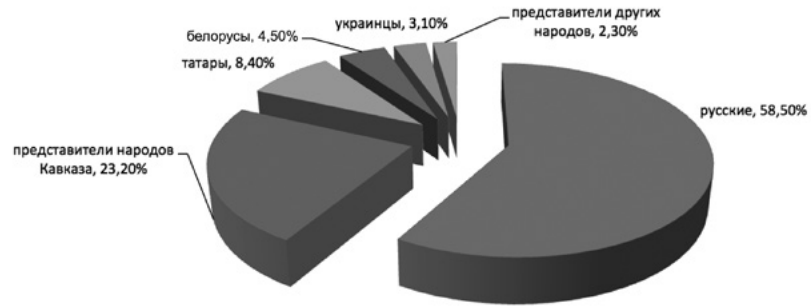


Рис. 1. Удельный вес респондентов по национальному признаку, %

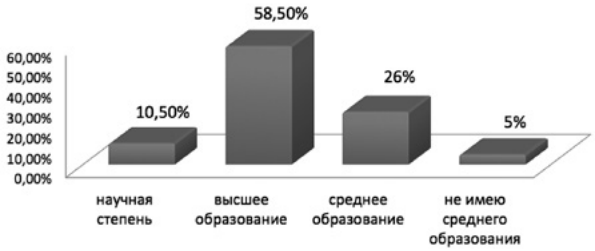


Рис. 2. Уровень образования неверующего населения

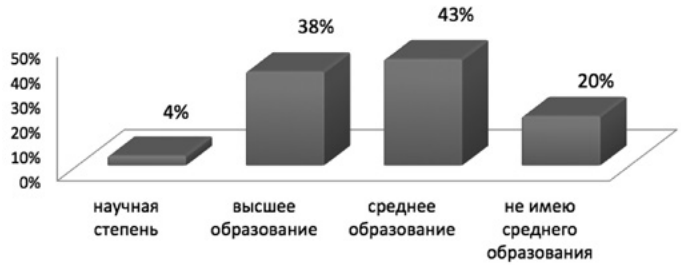


Рис. 3. Уровень образования верующего населения

Рис. 4. Уровень среднемесячного дохода населения по религиозному признаку, рубли

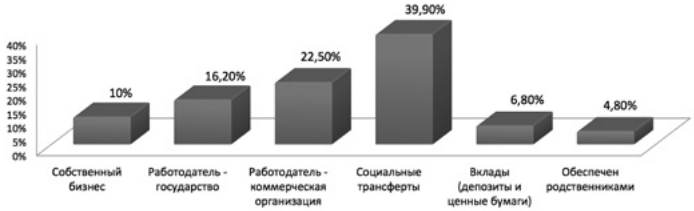


Рис. 5. Источники дохода респондентов, %

Рис. 6. Распределение социальных трансфертов (субсидий, дотаций, субвенций) между респондентами по религиозному признаку

Рис. 7. Виды экономического поведения верующих респондентов

Рис. 8. Отношение верующих, в соответствии с их мировоззрением к материальному благополучию

Рис. 9. Влияние религиозного мировоззрения населения на инвестиционную деятельность

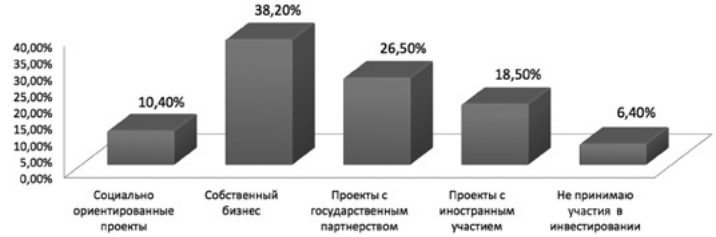


Рис. 10. Инвестиции в различные виды проектов по выбору респондентов

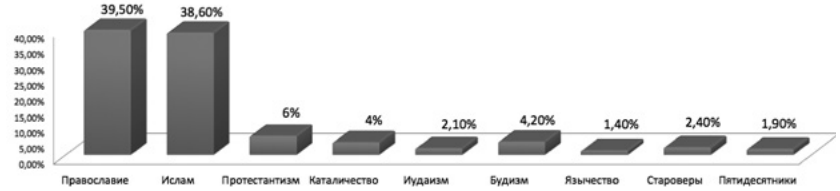


Рис. 11. Удельный вес вклада в уровень ВВП России населения по религиозному признаку,%

Таблица 2. Инвестиционная активность населения, по религиозному признаку, в федеральных округах РФ,%

	Православие	Ислам	Протестантизм	Католицизм	Иудаизм	Буддизм
ЦФО	54,5%	31,8%	5,3%	4,3%	3,5%	0,6%
СКФО	8,3%	85,6%	4,9%	1,2%	—	—
СЗФО	48,5%	36,5%	6,4%	5,3%	2%	1,3%
СФО	51,5%	40,3%	3,2%	—	4,4%	0,6%
ПФО	28,6%	54,3%	2,4%	4%	6,2%	4,5%
УФО	30,5%	30,8%	21,4%	14,5%	—	2,8%
ЮФО	48,4%	42,5%	—	9,1%	—	—
ДФО	41,4%	4,5%	1,3%	11,5%	6,3%	36%
Средний % по ФО	34,6%	36,25%	4,99%	5,54%	2,49%	5,09%

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации
(старообрядцы и протестанты в восприятии современных крестьян Архангельской области)

Комарова Вера Андреевна

Москва

Комарова
Вера Андреевна

Москва

Выпускница историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета (2011). Аспирант историко-филологического факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Место работы: Государственный центр русского фольклора Министерства культуры России.

Научный руководитель: Мороз Андрей Борисович, доктор филологических наук, профессор кафедры славистики и центральноевропейских исследований, заведующий учебно-научной лаборатории фольклористики, Российский государственный гуманитарный университет.

Вероисповедание: «Придерживаюсь православного вероисповедания».

Конфессиональные стереотипы как способ самоидентификации (старообрядцы и протестанты в восприятии современных крестьян Архангельской области)

Наша работа посвящена исследованию интересной конфессиональной ситуации, сложившейся в сельской культуре Архангельской области после проведения Церковной реформы патриарха Никона (1650–1660 гг.).

Многочисленные старообрядцы (трех беспоповских согласий: поморского, филипповского и скрытнического), бежавшие в далекие от столицы северные леса, на протяжении трех веков существовали бок о бок с местными православными крестьянами.

Ориентация старообрядчества на самоизоляцию не позволила его представителям ассимилироваться с православными и обусловила их восприятие как «чужих» по вере, в сравнении с которыми становилось возможным постижение «своей» религиозной принадлежности. При этом все же взаимодействие старообрядцев и православных было плодотворным и сформировало целый комплекс стереотипов, интерпретаций и моделей межконфессионального взаимодействия, активно бытующих в крестьянской культуре Русского Севера по сей день.

Старообрядцы исчезли из сел Архангельской области к 70-м года XX в., и в наши дни исследователю традиционной культуры доступны лишь воспоминания о них.

Однако в 1990-е годы в России начинается широкое распространение новых протестантских движений (баптистских, пятидесятнических, а также движения свидетелей Иеговы). Их сторонники занимают в сознании православных пустующую нишу конфессионального противника (далее КП) и запускают процесс повторного формирования стереотипов, который основывается на уже устоявшемся механизме восприятия старообрядцев и происходит, фактически, на наших глазах.

Наше исследование базируется на текстах народной культуры (около 600 расшифрованных аудиозаписей бесед с сельским населением Архангельской области), полученных в ходе полевой деятельности Учебно-научной лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета с 1993 по 2012 гг.

Эти материалы содержат информацию о восприятии старообрядцев и протестантов жителями Каргопольского, Няндомского, Плесец-

кого и Вельского районов Архангельской области. Они были записаны участниками фольклорных экспедиций, в том числе, лично автором.[1]

В качестве дополнительных источников мы пользовались материалами экспедиции кафедры Русского устного народного творчества Филологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова [2: 335-360] (Лузский, Мурашинский, Юрьянский, Уржумский районы Кировской области), личного архива К. Федосовой (Лузский, Мурашинский, Юрьянский, Уржумский районы Кировской области) и архива ономастической экспедиции кафедры Русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета (Верхнетоемский и Онежский районы Архангельской области).

В ходе работы были использованы статистический, сравнительно-типологический, структурно-семиотический методы исследования, а также контент-анализ. Одним из приемов работы было составление указателей стереотипов восприятия старообрядцев и протестантов [2]и дальнейшее их сравнение с целью выяснить, какие именно представления оказались наиболее определяющими, и предложить свое объяснение этому.

Основное содержание работы

1) Первое, на чем хотелось бы остановиться – это принципы номинации КП. В случае со старообрядцами бросается в глаза то, что православные крестьяне не уделяют особого внимания догматическим различиям внутри описываемых в интервью толков: старообрядцы поморского и филипповского согласий в них не различаются и именуются одной и той же лексемой *староверы*. Представители скрытнического согласия, в силу своего религиозного радикализма, от староверов отделены и называются *скрытниками*. Этимология названных лексем для наших информантов кажется прозрачной и делает будто бы очевидной их семантику: *скрытники* называются так, потому что *скрываются* от людей, *староверы* – исповедуют *старую веру*.

1 Некоторые наиболее интересные и типичные тексты см. Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья). М., 2009. С. 293-369.

2 В своем исследовании мы опирались на работы О.В.Беловой (Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005. 288 с.), М. Антропова, А. Боганевой, Т. Володиной (Этнаканфесійныя стэрэатыпы ў беларускай весцы (канец XX – пачатак XXI ст.) // Беларускі гістарычны агляд. 2007. Т. 14. С. 141–178), V. Göröd-Karady (Ethnic stereotypes and folklore // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki, 1992. P. 114-126), Е.Е.Левкиевской (Конфессиональный образ поляка в русской народной и письменной культуре // Поляки и русские в глазах друг друга. М., 2000. С. 231–238) и др., в которых подобные структуры разрабатывались на материалах рассказов об этноконфессиональном противнике: евреях, поляках, литовцах, цыганах и др. Наше исследование специфично тем, что речь идет о «чужом» по вере внутри одного этноса.

Последователи старообрядчества могут обозначаться с помощью лексем *верующие*, *богомолы* и *монашены*, входящих в повседневный словарный запас информантов (наиболее распространенное значение этих лексем – религиозно активный православный), которые подчеркивают их восприятие как религиозно активных людей. Статус религиозного объединения старообрядцев определяется информантами с помощью лексем *община*, *партия*, *народ* и *секта*, подчеркивающих отдельный образ жизни старообрядцев и, в некоторой степени, нелегальный характер старообрядческой веры.

Однако самым интересным представляется то, как православные идентифицируют свою религиозную принадлежность, рассказывая о старообрядцах: при этом они парадоксальным образом прибегают к словам, заимствованным из старообрядческого лексикона (*мирские*[1] и *щепотники*[2]), не замечая их негативных коннотаций.

В отношении номинации протестантов нужно отметить широкое использование самоназваний этих религиозных объединений, таких как: *баптисты*, *пятидесятники*, *евангелисты*, *свидетели Иеговы*, *братья* и *сестры*. Они трансформировались из самоназваний (*пятидесятцы*, *пятидесятитысячники*, *братья Иеговы* или просто *иегова*) или других слов с не слишком понятным нашим информантам значением (*йогари*, *сатанисты*, *каста*, *секция* – как трансформированный вариант *секты*). Наименования *секта*, *богомолы* и *верующие* применяются к протестантам в равной степени, как и к старообрядцам.

2) Еще один комплекс представлений касается характеристики веры КП. Межконфессиональные отношения в традиционной культуре характеризуются высокой степенью религиозного центризма, в соответствии с которым «чужая» вера считается *нерусской, особой* и т.п. Лексема *старовер* в данном случае помогает детализировать мне ние о том, почему у старообрядцев *не наша* вера: сама форма слова подсказывает, что у КП *старая вера, которая еще до Иисуса Христа на Руси была*.[3]

1 «"Мир", т.е. внешняя среда, является для старообрядцев порождением греховности (или даже воплощением антихриста), то есть духовной прелести, от которой надо максимально себя оградить» / Апанасенок А.В. Старообрядцы и «мирские» в сельском социуме Центрального Черноземья в XIX – начале XX века: эволюция межконфессиональных отношений. // Вестник Поморского университета. 2008. №4. С.6.

2 От старообрядческого поверья, что нестарообрядцы молятся табачной щепотью, т.е. тремя перстами.

3 Соотношение старой веры с православием определяется двумя возможными способами: согласно первому и наиболее распространенному, старая вера – не православная, согласно второму – православная, но имеющая свои особенности.

Старообрядческая вера имеет в глазах информантов свою историю: все началось с *разделения церквей* или *раскола*, когда *патриарх Никон* ввел *Новый Завет*, не принятый старообрядцами; впоследствии на *старую веру* были *гонения*. Время, к которому относят эти события, можно назвать мифологическим: о старообрядцах говорят как о *староприжних*, старинных людях, живших *до нашего времени*, *в прежнее время, до войны* или на памяти деда, бабки, матери информанта, – то есть, в своеобразном «золотом веке», когда человечество владело сакральными знаниями и жило в соответствии с традициями. Исчезновение старообрядцев, соответственно, воспринимается информантами чаще всего как физическая смерть всех представителей *старой веры* и описывается в следующих выражениях: они все *вывелись, ликвидировались, умерли,* их всех *нарушили*.

Вера протестантов в равной степени определяется как *другая, своя, нехристианская и неправославная,* а также *нерусская: мусульманская, магометанская* или *еврейская*, информанты всячески подчеркивают ее «привезенный» характер. «Рассадниками» этих чужеродных идей называют города (Вельск, Архангельск, Ленинград) и другие страны (Чечню, Украину, Германию, Америку).

3) Бог старообрядцев и протестантов воспринимается неоднозначно. Относительно обеих конфессий существует мнение, что они *не признают Иисуса Христа* и верят в *своего, другого* Бога; с другой стороны, бытует мнение, что *Бог у всех один, только веры разные.*

Согласно первому, старообрядцы *не празднуют нашему* Богу и молятся *Аллаху* или *черту*. Однако религиозная деятельность КП в любом случае считается очень активной, и существует представление, что старообрядцы, *постаравшись*, становятся святыми. Отличительной особенностью протестантов (по их собственным заверениям) является то, что они со своим Богом *разговаривают*, и Он им в ночи *дает на сердце слова*, – каковая интерпретируется православными как взаимодействие с нечистой силой. Бог протестантов также называется *живым*: определение это понимается православными совершенно буквально и, надо сказать, ставит наших информантов в тупик.

4) Самый значительный комплекс представлений касается особенностей молитвенных практик КП (религиозных атрибутов, молитвенного помещения и самого процесса богослужения). Мы не имеем возможности останавливаться на нем долго, тем более, что в значительной степени эти описания следует признать фактически точными, – интерес представляют лишь интерпретации.

Так, наши информанты отмечают у «чужих» по вере наличие отличной от православной религиозной литературы: у старообрядцев *это старинные божественные* книги, написанные на *нерусском, латинском, старообрядском* или просто *непонятном* языке и содержащие, согласно рассказам, правила «чашничества»[1] и поста; *божественные стихи*, которыми отпевают покойников; ветхозаветную историю и описание судеб человечества перед концом света, каковое представляется информантам истинным.

А вот религиозная литература протестантов, напротив, не всегда положительно оценивается: бытует мнение, что в протестантских книгах все *переработано*, и брать их не стоит (некоторые вообще предпочитают поскорее избавляться от этих материалов, например, сжигая в печи). С другой стороны, многие информанты признают, что религиозная литература протестантов выглядит привлекательно: на блестящей красивой бумаге. В связи с тем, что книги религиозного содержания в традиционной культуре ценятся не столько фактом чтения, сколько хранения, бывает так, что православные берут подаренную протестантскими миссионерами Библию и не задумываются о том, что она может быть какой-то не такой, как надо.

Сходным образом описывается православными модель взаимоотношений старообрядцев и протестантов с иконами. В случае со старообрядцами их наличие в избе или молитвенном помещении либо носит подчеркнутый характер[2], либо отрицается вообще.[3] О представителях той и другой религии рассказывают, что они молятся *пустому углу* – т.е. так, как могут молиться в отсутствии икон сами православные. Специфическим для рассказов о протестантах оказывается устойчивый сюжет об уничтожении икон: протестанты якобы массово бьют и сжигают иконы, за что Бог карает их или их родственников (детей или внуков).

1 Описание действующего у старообрядцев табу на пользование чужой посудой и предоставление мирским своей вообще является самым частотным мотивом (151 упоминание на 500 текстов) в анализируемых нами рассказах. Этот запрет чаще всего не находит должного понимания у информантов: отсутствие ритуала совместной трапезы воспринимается как злость, высокомерие или жадность старообрядцев, мирская чашка, предназначенная для гостей, описывается как негодная – дырявая, грязная или посуда для животного. Очень популярны среди архангельских крестьян рассказы о том, как старообрядка устроила скандал из-за того, что мирский попил у нее воды из ковшика, и стукнула его этим ковшом по лбу, либо опрокинула кадку с опоганеной водой прямо в избе.

2 Хотя их иконы, по рассказам, все-таки отличаются от православных: они располагаются отдельно – в заблуднике, в шкафчике, в дальней горнице, за занавеской, – и по внешнему виду немного другие.

3 Возможно, возникновение такого мнения связано со старообрядческим обычаем прятать религиозные атрибуты от чужих глаз.

Молитвенная деятельность обеих конфессий в восприятии православных связана с «нечистыми» пространствами: старообрядцы молятся в нежилых уголках избы (*в подвале, на чердаке, в чулане, заднюхе*[1]), протестанты в *клубе, на улице, в хлеву*. Одинаково непонятен православным их язык богослужения (они слова по-иному говорят, не так, как священник в церкви), исступленные поклоны в пол старообрядцев, махание руками, хлопанье в ладоши протестантов воспринимаются как движения сумасшедших людей. Богослужение КП интерпретируется как адресованное нечистой силе на уровне телодвижений, языка и пространства и может караться высшими силами.[2] Не находит признания православных использование на протестантских богослужениях музыкальных инструментов и технических средств (*магнитофона, телевизора, гитары, балалайки*) и обычай чаепития.

5) Из описания обрядовых практик КП (т.е., описания обрядов семейного цикла) остановимся только на похоронах, т.к. представления о крестинах и свадьбах «чужаков» по вере весьма скудны. Отдельное кладбище, на которое хоронили старообрядцев, становится в восприятии информантов одним из основополагающих различий между «своими» и «чужими». Особенно это касается представителей скрытнического согласия, которых хоронили, по воспоминаниям, *где попало: на пожне, в камеленах*[3]*, в малегах*[4]*, во дворе* и т.д., ночью, без гробов и крестов. Первое знакомство с кладбищем скрытников многие информанты считают одним из ярчайших воспоминаний детства. О похоронной обрядности протестантов православные рассказывают очень немногое (видимо, потому, что все протестанты еще живы), однако и в этой сфере находятся параллели со старообрядцами: действующий у протестантов запрет на посещение кладбища и поминовение покойников в некотором роде соответствует стремлению старообрядцев скрытнического согласия спрятать место захоронения.[5]

1 Заднюха – зимнее жилое помещение, пристраиваемое позади крестьянской избы ко двору и хлевам для того, чтобы ближе было носить корм скоту. / СРНГ, Т.10. Л., 1974. С. 60.

2 Духом-хозяином, живущим в заброшенной православной церкви, в которой пятидесятники с. Ловзаньга попробовали проводить богослужения, или привидением, обитающем в сельском клубе с. Пакшеньга Вельского р-на, который местная пятидесятническая община арендовала для собраний.

3 Камеленка – камни, выбранные из пахотной полосы и сложенные на поле кучею. / Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. Сост. Г.Куликовский. СПб., 1898. С.33.

4 Малег – 2. редкий лес на сухом месте; заброшенное поле, заросшее молодым лесом. / СРНГ, Т.17. Л., 1981. С.320.

5 Следует отметить, что и тот, и другой обычай воспринимается православными как неправильный, т.к. в православной культуре публичные похороны, посещение кладбища и поминовение родственников считаются единственно верными и общеобязательными процедурами.

6) Наконец, с представителями обеих конфессий связывается мотив ритуального убийства и самоубийства: старообрядцы самосожигались, пытаясь *спасти душу*, у протестантов также требуется *Богу душу отдать*, задохнувшись в гробу. Старообрядцы из-за этого обычая контаминируются *с чудью*[1]; протестанты – считаются страшным объединением, попасть в которое значит наверняка распрощаться с жизнью. Религиозный фанатизм ни в том, ни в другом случае не находит понимания у православных.

Многие сходные черты двух вер, однако, интерпретируются информантами совершенно по-разному.

1. Крайний эсхатологизм старообрядцев считается оправданным, т.к. его мотивы близки православным; протестантские же ожидания конца света, в результате которых община с. Ловзаньга сделала попытку *улететь на Луну*, или попытки привить информантам новое понимание посмертной судьбы человечества (т.е. небесное правительство из 144 тысяч праведников, рай на земле, жизнь без старости, забот и болезней, воскресение умерших) воспринимаются как *ерунда* и *дурость*.
2. Старообрядческое двуперстное крестное знамение считается более святым и спасительным, чем даже православная *щепоть*; отсутствие крестного знамения у протестантов свидетельствует о *неправильности* их веры или об отсутствии веры вообще.
3. Одинаково активная роль женщин в старообрядческих и протестантских общинах, из-за которой женщину воспринимают как *попа*, в первом случае воспринимается совершенно спокойно: старообрядок просили окрестить детей или отпеть покойников, т.к. их статус оказывался близок к статусу *божественных бабушек*, исполняющих требы в отсутствие священника; в случае же с протестантами проводившая богослужение женщина *подняла всех чертей*, и в селе из-за этого случился пожар.

Все вышеперечисленные особенности обрядовых и бытовых практик старообрядцев и протестантов в совокупности создают два образа КП. Образ старообрядца в традиционной культуре Русского Севера лишен целостности: с одной стороны, старообрядцы – это люди, обладающие тайными знаниями (*знахарки, знающие, монашены*), представители более святой по отношению к православию

1 Собирательное название ряда финно-угорских племен и народов, перерастающее в севернорусском фольклоре из этнонима в название мифологического персонажа, совершившего массовое самопогребение.

веры, с другой – *злой, скупой,* малообщительный народ, *не христиане.* Восприятие протестантов более однозначно: положительных черт в их образе значительно меньше, в основном о них отзываются как *о глупых, смешных* или *страшных людях*.[1]

Не следует забывать, однако, что при всех многочисленных частных расхождениях в самих механизмах восприятия старообрядцев и протестантов наблюдаются значительные сходства. Рассказывая об особенностях их веры, информанты обращают внимание на одни и те же ее аспекты: соотношение с православием и происхождение; молитвенную атрибутику, помещение, телодвижения; богослужебные тексты, религиозные запреты (особенно выделяя распространяющиеся на бытовую сторону жизни), и т.п. По этим параметрам проходит граница между «своими» и «чужими» (независимо от негативного или положительного отношения к «чужакам»), именно поэтому можно говорить об их важности для самоидентификации современных севернорусских крестьян. Тот факт, что эти механизмы используются не только верующими информантами, но и атеистами, говорит о попытке идентифицировать себя не только конфессионально, но и этнокультурно.

Приложение

Работая над темой, мы составили подробные указатели стереотипов восприятия старообрядцев и протестантов, каждый пункт которых отсылает читателя к номеру текста из архива Лаборатории фольклористики ИФФ РГГУ. Мы не имеем возможности поместить эти тексты в приложение из-за их большого объема и приводим здесь только «описательную» часть указателей (с сокращениями) в качестве примера.

Фрагмент указателя стереотипов восприятия старообрядцев

I. 1 Особенности веры скрытников:

1.1 Своя/другая/не та

- у скрытников была *своя* вера
- у скрытников была *другая* вера

1 Нам думается, впрочем, что с течением времени ситуация может измениться: не следует забывать, что со старообрядцами православные соседствовали на протяжении трех веков, а традиция восприятия протестантов только формируется, и соседство с ними еще не успело войти в привычку. Вполне возможно, что столь радикальная негативная их оценка будет постепенно дополняться новыми сведениями и станет вполне толерантной.

- у скрытников была *особенная* вера
- у скрытников была *не та* вера

1.1.1. Своя (с отличительными особенностями)

- у скрытников была *своя* вера (их хоронили не на общем кладбище/в поле; хоронили без гроба; заворачивали *в белое*; могилу скрытников никак не отмечали, чтобы никто не знал; хоронили по ночам)

1.1.2 Скрытая

- у скрытников была *скрытая* вера

скрытники *скрывались*: у них была такая вера

1.1.3 Старая

- у скрытников была *старая* вера

1.4 На веру скрытников устраивали гонения

- у скрытников была запрещенная вера
- на скрытников устраивали гоненья/вешали/сжигали/не любили за их веру

1.5 С отличительными особенностями

- скрытницы раз в сутки ели/ждали, *когда их Господь простит*: такая вера

1.6 Спасительная

- скрытники через свои старания и веру становились святыми

1.7 Соотношение с верой староверов

- вера скрытников еще до староверов была
- разделение на скрытников и староверов – *пустое*, потому что вера у скрытников и староверов одна

I. 2 Особенности Бога скрытников

2.1 Свой/другой

- скрытники верили в *другого* Бога
- скрытники верили *своего* Бога

2.1.1 Не верили в Иисуса Христа

- скрытники от *Господа Бога отреклись/Иисуса Христа не признавали*

2.2 Тот же, что в православии

- скрытники *молились Богу*
- разделение на скрытников и староверов – *пустое*, потому что Господь один

2.2.1 Скрытники называли его по-своему

- скрытники верили в того же Бога, но называли его по-своему

2.2.2 Бог у скрытников и православных один, вера разная

- скрытники *хорошо веровали* Богу, но как отступники

- скрытники *тоже Богу молились*, но из *наших судов не ели*

II.1 Особенности веры староверов:

1.1 Своя/другая/не наша вера

- у староверов была *другая* вера
- у староверов была *своя* вера
- у староверов была *не схожая* вера
- у староверов была *не наша* вера
- у староверов была *особая, не православная* вера

1.1.1 Старая

- у староверов была старая вера (*не православная, а самая начальная православная: христианская*)
- у староверов была *старая* религия
- староверы *шли по старой вере*

1.1.1.1 Старая вера была запрещена

- на *старую* веру было *преследование*, ее приверженцы *все ушли*

1.2 Нехристинская

- *мы христиане, они староверы*

1.3 Запрещенная

- у староверов была запрещенная вера

1.4 С отличительными особенностями

- староверка била ребят ковшом по голове (у нее была такая вера)
- староверы носили свою чашку/ложку с собой в гости (у них была такая вера)

1.4 Соотношение с верой скрытников

- вера скрытников еще до староверов была
- разделение на скрытников и староверов – *пустое*, потому что вера у скрытников и староверов одна

II. 2 Особенности Бога староверов

2.1 Такой же, как в православии

- староверы верили в того же Бога
- разделение на скрытников и староверов – *пустое*, потому что Господь один

2.1.1 Староверы называли его по-своему

- староверы верили в того же Бога, но называли его *по-своему*

2.1.2 Бог у староверов и православных один, вера разная

- староверы *хорошо веровали* Богу, но как отступники

2.2 Свой/другой

- у староверов был *свой* Бог

- у староверов был *другой* Бог
- староверы *нашему Богу они не празднуют*

2.2.1 Староверы не верили в Иисуса Христа

- староверы *от Господа Бога отреклись/Иисуса Христа не признавали*
- и т.д.

Фрагмент указателя стереотипов восприятия протестантов

Условные сокращения: ПО – протестантские общины

II Вера и Бог ПО

IIa Вера ПО

1. Своя/другая/не наша

- *у христиан свои условия верования/совсем другие понятия*
- *у Иегова своя вера, все по-другому, не так, как в православии*
- *у ПО другая вера*
- *у сект другая вера*
- члены ПО какой-то *другой* вере веруют
- у ПО *не наша* вера
- у *секты другая* вера
- у *секты нерусская* вера

1.1 «Башня»

- у ПО *другая* вера – *«Башня»*

1.2 Христианская

- вера ПО *христианская, она еще до Исуса Христа на Руси была*
- вера ПО *своя/христианская*
- вера *компании христианская*

1.3 Магометанская

- у ПО *магометанская* вера

1.4 Еврейская

- у *секты «сестры и братья» еврейская* вера
- у ПО *еврейская* вера

1.5 Мусульманская

- *секта «сестры и братья» – мусульманя*

1.6 Баптистская

- у членов ПО *баптистская* вера
- у *баптистов христианская* вера

1.7 С отличительными особенностями

- члены *секты* бьют иконы – *у них такая вера*
- члены *секты* приготовились лететь на Луну на НЛО, ждали

поезд без рельсов – *у них такая вера*

- члены ПО поют под магнитофон на богослужении, играют на балалайке, гитаре, *руками машут – у них такая вера*

1.8 Инф. не знает, какая вера у ПО

- *у нас христианская/православная* вера, а какая у ПО, инф. не знает
- инф. не знает, какая у ПО вера

1.9 Старая

у *богомолов* старая вера

2. Привезенная

- веру *евангелистов* привезла из Америки *молодежь на машинах*, возможно, им даже платят за это
- глава ПО *«Башня» привезла* эту веру с Украины
- глава ПО ездила к затю-*баптисту* на Украину, он ей *вбил в толк*
- глава ПО ездила на Украину, где приняла *магометанскую* веру
- глава *баптистов* привезла веру из Горького
- *секта «сестры и братья»* пришла из Дагестана, Чечни, там не одна *секта*
- секта пришла из Сибири

IIб Бог ПО

1. Члены ПО верят в Бога/Христа

члены ПО тоже верят в Бога

- *Иегова* тоже верят в Иисуса Христа, Бога
- *евангелисты* тоже поклоняются Христу
- *сектанты только в Бога и верят*

1.1 В живого Бога/Христа

- *верующая* верит в *живого* Иисуса Христа, *который сейчас есть*, говорит, что *он скоро придет*
- глава *секты* верит в *живого* Иисуса Христа
- *евангелисты* поклоняются *живому* Христу
- члены ПО говорят, что они со живым Богом
- члены ПО верят в *истинного живого* Бога, который по земле ходит

1.1.1 Члены ПО разговаривают с Богом/Христом

- глава *секты* говорит, что разговаривает ночами с Богом
- Бог *дает* члену ПО *на сердце слова, на ней Бог*, она их записывает ночью *по часу, по два*; слова такие, что *их не прочитать и не сказать, они откуда-то выписаны*
- члену *общины* приснился сон, как она разговаривала с Богом

1.2 Верят в другого Бога

- *верующая* верит *не в того* Бога, в которого *все верят*
- члены *секты* верят в *своего* Бога
- *секта Иеговы* верит в бога *Иегову*
- *каста* молится *Егове*
- члены секты верят в *своего* Бога, *сами уже Иисусами Христами стали, верят в сибирского Иисуса Христа*
- *свидетели Иеговы* верят в *Бога-Игову* и называют его по имени

1.2.1 Верят в неизвестного инф-ту Бога

- инф. не знает, какому Богу молятся члены ПО
- инф. не знает, в какого Бога верят члены ПО
- инф. не знает, какой Бог у членов ПО

1.3 Верят отдельно

- *богомолы* верят в Бога *отдельно*

2. Члены ПО не верят в Бога

- члены ПО не верят *этому* Богу
- член секты говорит, что *не надо верить в Господа Бога*, это все сказки
- в *секте* в Бога *не верят*
- член ПО *не признает Бога*
- *секты* не верят *ни в черта, ни в Бога*

3. Члены ПО связаны с нечистой силой

- членам ПО *Сатана вошел в башку*, а не Господь с ними разговаривает, *всех чертей в деревне подняли*
- член *секты* говорит, что *миром правит сатана*, все время поминает *дьявола* и т.д.

Библиография

Источники:

1. Архив Лаборатории фольклористики РГГУ. Содержит материалы, записанные в Няндомском, Плесецком, Каргопольском, Вельском районах Архангельской области.
2. История Вятского края в преданиях, легендах и песнях / сост., вст. ст., комм. А.А.Ивановой. – М.: Издательство Московского университета, 2006. – С. 476.
3. Личный архив К. Федосовой. Содержит материалы, записанные в Лузском, Мурашинском, Юрьянском, Уржумском районах Кировской области.

4. Архив ономастической экспедиции Кафедры русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета. Использованы материалы, записанные в Верхнетоемском и Онежском районах Архангельской области.

Ресурсы Интернет:

5. В какой религии священник – женщина? [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2003. – 21.08. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=6485.
6. Вопреки слухам наши сатанисты в основном пьют пиво, а не кровь [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2004. – 22.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=12450.
7. Глас Божий в стиле РЭП [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2004. – 15.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=11204.
8. Да не хочу я вашего бога! Меня устраивает мой [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2003. – 13.11. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=4796.
9. Если бы не звучало «Аллилуйя!» – получился бы рядовой рок-концерт [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2004. – 20.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=12119.
10. За исцелением – в школу? [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2004. – 15.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=15014.
11. Кому послушны «братья и сестры»? [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2005. – 09.08. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=15437.
12. На сколько делится христианство? [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2001. – 06.12. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=1349.
13. О ловцах душ и свободе совести [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2006. – 24.08. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=23333.
14. Подайте на духовное возрождение... [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2007. – 18.12. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=1049242882.
15. Подсовывают Сатану... [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2005. – 12.05. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=15934.

16. Свидетели Иеговы хотят комфорта [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2006. – 13.06. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=21712.
17. Сатанист – это скучающий подросток? [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2008. – 03.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=1051771050.
18. Сектанты наступают на Вельск [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2007. – 13.07. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=1049239993.
19. «Слова мантры до сих пор крутятся в моем сознании...» [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2006. – 21.01. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=19698.
20. Ты их в дверь – они в окно [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2004. – 17.06. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=11547.
21. Уйду в староверы [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2001. – 06.12. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=1381.
22. Церковь подожгли сатанисты [Электронный ресурс] // Правда Севера. – Электрон. дан. – 2003. – 28.03. – Режим доступа: http://www.pravdasevera.ru/?id=8049.

Научная литература:

23. Апанасенок А.В. Старообрядцы и «мирские» в сельском социуме Центрального Черноземья в XIX – начале XX века: эволюция межконфессиональных отношений. / А.В. Апанасенок // Вестник Поморского университета. – 2008. – №4. – С. 5–11. – (Гуманитарные и социальные науки).
24. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. / О.В. Белова – М.: Индрик, 2005. – С. 288.
25. Дубровина С.Ю. Материалы по теме «Народное богословие на Тамбовщине» / С.Ю. Дубровина // Живая старина. – 2002. – №2. – С. 35–37.
26. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. / С.А. Зеньковский. – репр. воспр. – М.: Церковь, 1995. – С 528.
27. Каргополье: фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / сост. М.Д.Алексеевский, В.А.Комарова, Е.А.Литвин, А.Б.Мороз, Н.В.Петров ; под общей редакцией А.Б.Мороза. – М.: ОГИ, 2009. – С 616.

28. Левкиевская Е.Е. Конфессиональный образ поляка в русской народной и письменной культуре. / Е.Е. Левкиевская // Поляки и русские в глазах друг друга. – М.: Индрик, 2000. – С. 231–238.
29. Липпман У. Общественное мнение. / Уолтер Липпман; пер. с англ. Т.В. Барчуновой. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. – С. 384.
30. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-психологическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода («свое» и «чужое» в истории русской культуры) / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Труды по знаковым системам. – Т. 15 : Типология культуры. Взаимное воздействие культур. – Тарту : Изд-во Тартусского университета, 1982. – С. 222–232.
31. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII-первой половине XIX в. / А.И. Мальцев. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – С. 268.
32. Мороз А.Б. «Пустому углу молятся…» (новые религиозные течения и традиционная культура) / А.Б. Мороз // Живая старина. – 1999. – №2. – С. 14–15.
33. Никитина С.Е. Роль старообрядцев в нестарообрядческих селениях Севера. / С.Е. Никитина // Старообрядческая культура Русского Севера. – Москва-Каргополь, 1998. – С. 61–63.
34. Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. / А.А. Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – С. 544.
35. Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. / О.М. Фишман. – М.: Индрик, 2003. – С. 408.
36. Шилишпанов Р.В. Конфессиональные и типологические характеристики «Свидетелей Иеговы» (религиоведческий анализ): дис. … канд. философ. наук. / Шилишпанов Роман Владимирович ; науч. рук. Е.П. Белоножко ; Белгородский государственный университет. – Белгород, 2006. – С. 193.
37. Антропаў М., Боганева А., Валодзіна Т. Этнаканфесійныя стэрэатыпы ў беларускай вёсцы (канец XX – пачатак XXI ст.). / Мікалай Антропаў, Алена Боганева, Таццяна Валодзіна // Беларускі гістарычны агляд. – 2007. – Т. 14. – С. 141–178.
38. Bystroń J. St. Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozposzone. / Jan Satisław Bystroń. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980. –S. 495.

39. Göröd-Karady V. Ethnic stereotypes and folklore. / V. Göröd-Karady // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. – Helsinki, 1992. – S. 114–126.
40. Quasthoff U. Etnozentrische Verarbeitung von Informationen: Zur Ambivalenz der Funktion von Stereotypen in der interkulturellen Kommunikation / Uta Quasthoff // Wie verstehen wir Fremdes? Aspekte zur Klärung von Verstehensprozessen / Hrsg. P. Matusch. – München : Goethe-Institut, 1989. – S. 37–62.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Влияние религиозности на политическое участие в современной России

Кулькова Анна Юрьевна

Москва

Кулькова
Анна Юрьевна

Москва

Магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Научный руководитель: Урнов Марк Юрьевич, доктор политических наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ.

Вероисповедание: Агностик.

Влияние религиозности на политическое участие в современной России

Классическая теория секуляризации, предполагавшая, что роль религии будет последовательно снижаться, во второй половине XX века оказалась в кризисе: религиозные движения все еще существуют, Восток исламизируется, а Россия переживает период религиозного возрождения. Несмотря на снижение темпов роста религиозности в конце 90-х годов, с середины нулевых начинается новая волна религиозного участия. Если в 1991 году 63% процента граждан РФ называли себя атеистами, 28% – православными христианами и 0,5% – мусульманами, то в 2010 году неверующими себя назвали только 8% респондентов, а мусульманами и православными – 8% и 75%, соответственно [33]. Некоторые верующие посещают церковь и основывают свою жизнь на религиозной, а не светской, морали и этике, в то время как роль религий на политической арене усиливается.

Помимо свободы вероисповедания, распад СССР привел к демократизации политической системы, которая, несмотря на автократический поворот начала 2000-х, предоставляет гражданам возможности для политического активизма, как то участие в выборах, демонстрациях и митингах, сбор подписей. Становится важным изучать детерминанты политического поведения, среди которых, предположительно, может фигурировать религия.

Существует ряд исследований, посвященных влиянию религиозности на политическое участие в странах Америки, а также в Европе. На желание западного человека участвовать в политике оказывают влияние такие факторы, как его принадлежность к какой-то конфессии, важность религии и степень вовлеченности в дела религиозной общины. Однако влияет ли религиозность на политическое участие в России, и если влияет, то какие ее аспекты (принадлежность к конфессии или степень религиозности) влияют в большей степени? Иными словами, есть ли какая-то значимая разница в политическом участии между верующими и атеистами, между теми, кто активно ходит в церковь, и теми, кто верит «самостоятельно»? На эти вопросы нам только предстоит ответить, поскольку специфика взаимосвязи между религиозностью и политическим участием в современной России не изучена.

В работе рассмотрены основные теории, объясняющие, как религиозность может влиять на политическое участие, российская специфика религиозности и политического участия, а также проводится статистический анализ взаимосвязи между религиозностью и политическим участием в России на основании данных World Values Survey.

Как религиозность может влиять на политическое участие?

Если на Западе взаимосвязь религиозности и политического участия исследована довольно хорошо, то в России это направление только начинает развиваться. Обратимся к Западному опыту, чтобы понять, через какие механизмы религиозность может влиять на политические действия людей.

Во-первых, религия может оказывать эффект на политическое участие через принадлежность человека к религиозной традиции, как следствие влияния общих ценностей и интересов, которые характерны для людей, принадлежащих к одним и тем же религиозным группам [19: 197]. Однако церковь это не только сообщество людей, разделяющих общие ценности, но и агент социализации, распространяющий свои ценности и поведенческие нормы. Степень «политической сплоченности» и «политического единообразия», т.е. консолидированной поддержки каких-то политических сил, зависит от того, насколько «жесткую дисциплину устанавливает церковь среди своих прихожан, и насколько «традиционалистскую» мораль она продвигает» [19: 197]. К примеру, в США для представителей разных религиозных конфессий характерен разный уровень участия: еврейские и традиционные протестантские общины, характеризующиеся самым высоким уровнем внутриобщинной сплоченности, показывают и более высокую электоральную активность [5: 13]. Американские религиозные организации, принимающие участие в политике, обычно склонны «специализироваться» на каком-то одном виде активности, и эти виды активности различаются между конфессиями: значительный процент общин темнокожих протестантов в 1998 году приглашали к себе местного кандидата и организовывали группы для регистрации избирателей, католики организовывали демонстрации и лоббировали решения в органах власти, а евангелисты распространяли буклеты [1: 242]. Таким образом, принадлежность к религиозной конфессии может предопределять специфику политического участия индивида, который будет более склонен участвовать в тех видах активности, которые приняты в его общине.

На политическое участие, помимо приверженности определенной религиозной традиции, влияет степень индивидуальной религиозности, которую можно измерять двумя способами: как религиозное участие (посещение церкви и участие в религиозных мероприятиях) и как важность религии и Бога в жизни человека [5: 14]. К примеру, в Германии основной политический раскол проходит не между протестантами и католиками, а между теми избирателями, которые в большей степени интегрированы в свою церковь, и теми, кто интегрирован в меньшей степени или являются атеистами. Участие в церковных мероприятиях и посещение церкви может приводить к более высокой вероятности участия в политическом процессе, поскольку у индивида формируется «привыкание» к активизму [5: 14]. Во-вторых, церкви представляют собой центры электоральной мобилизации населения, т.к. имеют возможность убеждать прихожан в необходимости участвовать в политической жизни [13: 160].

Несмотря на распространенность религиозного участия как индикатора степени религиозности индивида, его нужно использовать с осторожностью: в одних религиях посещение церкви является обязательным, тогда как в других посещение церковных служб носит скорее добровольный характер или вовсе является «проявлением не религиозности, но приверженности социальным нормам» [5: 13].

Российская специфика

Применимость рассмотренных выше теорий к российским реалиям представляется весьма спорной, поскольку религиозность и политическое участие в современной России сильно отличаются от Западных тенденций.

Во-первых, стандартной для общероссийских опросов является ситуация, когда количество респондентов, отождествляющих себя с той или иной конфессией, превышает количество верующих на 20-30%: православные или мусульмане не обязательно являются верующими. «Исторически традиционные конфессии в массовом сознании занимают место культурообразующей составляющей в общей системе ценностей духовной жизни того или иного народа» [31:100]. Иными словами, если респондент считает себя русским, то для него это тождественно принадлежности к православной культурной традиции, а если, татарином, то это тождественно принадлежности к исламу [25:50].

Во-вторых, в России распространенность религиозных верований сочетается с низким уровнем религиозного участия, который сильно различается между разными конфессиями: в традиционных российских религиях (православие, ислам и буддизм) уровень участия является довольно низким (менее 30%), поскольку в массовом сознании это скорее культурные, нежели религиозные традиции. Среди малочисленных конфессий (особенно протестантов и католиков) уровень религиозного участия значительно выше (более 50%), что объясняется строгой внутренней дисциплиной этих религиозных традиций [25: 49].

Религиозное сознание представителей всех конфессий характеризуется сильной противоречивостью. Христианские верования могут смешиваться с восточными и дополняться языческими суевериями [32: 78]. Это в большей степени характерно для традиционных российских религий, нежели для малочисленных религий. Исследователи объясняют этот феномен тем, что в начале 1990-х годов традиционные религии пытались привлечь наибольшее количество последователей и при этом не имели ресурсов для их религиозного образования [25: 50]. Наконец, респонденты, которые относят себя к неверующим, могут изредка посещать церковь или молиться, в то время как верующие респонденты могут в принципе не участвовать в церковных мероприятиях и не соблюдать предписанные ритуалы [25: 51].

Российское политическое участие также имеет свои отличительные черты. Наиболее политически-активными людьми являются пенсионеры, обладающие достаточным количеством свободного времени для совершения политических действий. К примеру, в некоммерческих организациях мужчины чаще всего выступают в роли инициаторов, в то время как женщины являются исполнителями. Жители России не любят участвовать в демонстрациях и митингах, делают это только в крайних случаях. Более того, для россиян характерно недоверие к подписанию петиций, хотя они могут достаточно активно подавать жалобы в различные государственные органы [9: 244]. Если до 2001 года массовым трендом в политическом участии был отказ от участия, то после 2011 года политически активными становится не только пенсионеры, но и молодежь, люди среднего возраста и среднего уровня доходов, однако подобная тенденция характерна преимущественно для городов-миллионников.

Эмпирический анализ

Исследование проводится на данных проекта World Values Survey, который направлен на изучение ценностей и верований людей [21]. Для количественного анализа взаимосвязи между религиозностью и политическим участием использовались результаты опросов 1500 респондентов в возрасте от 16 до 80 лет по всей России. Опрос проводился в 2006-2007 годах в рамках пятой волны проекта.

По аналогии с западными исследованиями, для эмпирического анализа используется модель линейной регрессии, где влияние «религиозных» предикторов на политическое участие проконтролировано с помощью социально-демографических характеристик индивида (пол, возраст, уровень образования и уровень доходов), поскольку существуют стабильные различия в склонности к политическому участию между респондентами, принадлежащими к разным социально-демографическим группам [2: 272].

Зависимой переменной является политическое участие, которое представлено в качестве аддитивного индекса (суммарное количество политических действий, произведенных индивидом, таких как подписание петиции, участие в демонстрациях, бойкотах, выборах) [4: 305]. Первая объясняющая переменная – принадлежность респондента к религиозной традиции (Православие (56% респондентов), Ислам (5%), Буддизм (0,77%), Католичество (0,27%), Протестантизм (0,55%) и атеисты (38%)). В регрессионной модели принадлежность к религиозной традиции представлена dummy-переменными, а в качестве базового уровня выбран атеизм. Таким образом, все значимые коэффициенты при переменных, обозначающих конфессиональную принадлежность респондента, нужно будет трактовать именно в сравнении с атеистами, что позволяет проверить, есть ли различия в политическом участии между атеистами и верующими. Второй предиктор – степень религиозности, которая в данной работе операционализируется двумя способами: как важность Бога в жизни человека и степень институционализированной религиозности как частота посещения индивидом церкви [20: 11].

Предположим, что религиозность оказывает эффект на политическое участие, причем степень религиозности респондента более значима, чем принадлежность к религиозной традиции, поскольку религиозная традиция часто воспринимается как культурная традиция, в то время как религиозное участие носит более осмысленный характер.

На рис.1 видно, что в среднем наиболее политически активными являются православные респонденты, которые также в среднем более активно участвуют в религиозной жизни своей общины. Атеисты и протестанты показывают примерно одинаковый уровень политического участия, однако здесь важно заметить, что протестанты составляют менее 1% от всех респондентов в выборке, а значит, полученные результаты могут быть не совсем репрезентативными из-за малого количества наблюдений по этой группе респондентов. Наименее политически активными являются буддисты, что неудивительно, учитывая ориентированность данной религиозной традиции на покой и созерцание.

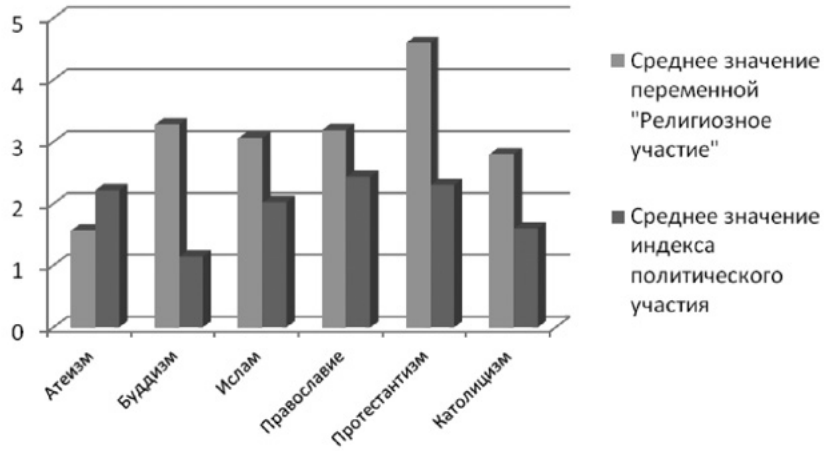


Рис. 1. Средние значения переменой «религиозное участие» и индекса политического участия представителей разных религиозных традиций и атеистов

Чтобы выявить статистически значимые религиозные предикторы, проведем регрессионный анализ. В таблице 1 приведены результаты регрессионного анализа по четырем моделям. В первую модель включены все религиозные предикторы, проконтролированные на социально-демографический блок, а в трех оставшихся моделях религиозные переменные участвуют по отдельности, иллюстрируя взаимосвязь «религиозных» предикторов между собой.

Таб. 1. Результаты регрессионного анализа

Переменные	Модель 1	Модель 2	Модель 3	Модель 4
Степень религиозности				
Важность Бога	0.0239 (0.0181)	**0.0270*** (0.0144)		
Религиозное участие	0.0358 (0.0379)		**0.0575*** (0.0314)	
Религиозная традиция				
Буддизм	**-1.293***** (0.409)			**-1.126***** (0.394)
Ислам	-0.313 (0.248)			-0.143 (0.226)
Православие	0.0335 (0.126)			**0.172*** (0.0990)
Протестантизм	-0.275 (0.517)			-0.0192 (0.486)
Католичество	**-0.432***** (0.119)			**-0.322***** (0.109)
Демография				
Пол (женский)	-0.146 (0.0972)	-0.123 (0.0956)	-0.123 (0.0972)	-0.110 (0.0953)
Возраст	**0.0328***** (0.00288)	**0.0335***** (0.00288)	**0.0332***** (0.00288)	**0.0329***** (0.00289)
Образование	**0.125***** (0.0262)	**0.125***** (0.0262)	**0.126***** (0.0261)	**0.125***** (0.0261)
Доходы	**0.0458**** (0.0212)	**0.0462**** (0.0212)	**0.0439**** (0.0211)	**0.0456**** (0.0211)
Константа	-0.00963 (0.242)	0.0138 (0.239)	0.0333 (0.237)	0.101 (0.233)
Количество наблюдений	1,513	1,513	1,513	1,513
R-squared	0.093	0.087	0.087	0.091
Robust standard errors in parentheses *** p<0.01, ** p<0.05, * p<0.1				

По результатам регрессионного анализа можно сделать вывод, что религиозность в современной России влияет на политическое участие, однако вторая гипотеза не подтвердилась: принадлежность к религиозной традиции обладает большим объяснительным потенциалом, нежели степень индивидуальной религиозности. Так, буддисты и католики при прочих равных имеют меньшую склонность к политическому участию, нежели атеисты и православные. Это может объясняться большим уровнем сплоченности среди последователей буддийской и католической религиозных традиций, а также тем фактом, что эти религиозные традиции не являются частью этнокультурной идентификации индивидов. Разница между атеистами и православными не так ярко выражена, однако если включать в регрессионную модель только переменную «принадлежность к религиозной традиции» и контрольные переменные, то коэффициент при принадлежности к православной традиции будет значимым на 90% уровне значимости: православные все-таки немного более склонны к политическому участию, нежели атеисты. Слабость взаимосвязи может объясняться тем, что респонденты, идентифицирующие себя с православием, соотносят себя с культурной, а не религиозной традицией.

Любопытно, что «важность Бога в жизни человека» не оказывает негативного воздействия на склонность индивида к политическому участию: коэффициент при данной переменной в модели, в которую, кроме нее, были включены только контрольные переменные, оказался положительным и очень слабым, т.е. при прочих равных человек, для которого Бог важен, будет в большей степени склонен к политическому участию, чем человек, в жизни которого Бог не играет значимой роли. Религиозное участие также оказывает слабое положительное влияние на политическое участие, однако важно заметить, что если в модель включаются одновременно все религиозные предикторы, религиозное участие и важность Бога в жизни человека перестают быть значимыми: эффект этих переменных «перекрывается» эффектом от конфессиональной принадлежности респондента.

Заключение

На основании результатов регрессионного анализа можно говорить о том, что религиозность и политическое участие в современной России взаимосвязаны, при этом самое сильное влияние на политическое участие оказывает конфессиональная принадлежность, а не степень религиозности. Так созерцательные буддисты и сплоченные

католики менее склонны к политическому участию, чем православные и атеисты. В свою очередь православные немного более активны, чем атеисты, однако эта разница перестает быть значимой, если в модель включить степень религиозности респондента. Индикаторы степени религиозности человека влияют на политическое участие, если включаются в регрессионную модель по отдельности, однако в полной версии модели они теряют значимость: конфессиональная принадлежность коррелирует с этими переменными и «перекрывает» их влияние на политическое участие.

Подводя итоги, надо заметить, что представленная работа является лишь первым шагом на пути к пониманию сути влияния религиозности на политическое участие в России. В дальнейшем кажется важным использовать более сложные индексы политического участия и степени религиозности, а также провести полевое исследование по теме религиозности и политического участия.

Библиография

1. Beyerlein, K. and Chaves, M. (2003) The Political Activities of Religious Congregations in the United States. Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 42, No. 2, pp. 229-246.
2. Brady H.E., Verba S. and Schlozman K. L. (1995) Beyond SES: A Resource Model of Political Participation. The American Political Science Review, Vol. 89, No. 2, pp. 271-294.
3. Chaves M. (1994) Secularization as Declining Religious Authority. Social Forces, Vol. 72, No. 3, pp. 749-774.
4. Driskell R., Embry E., Lyon L. (2008) Influence of Religious Beliefs on Political Participation. Social Science Quarterly (Blackwell Publishing Limited), Vol. 89 Issue 2, pp. 294-314.
5. Esmer Y. and Pettersson T. (2009) The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior. The Oxford Handbook of Political Behavior.
6. Gershtenson J. (2003) Mobilization Strategies of the Democrats and Republicans, 1956-2000. Political Research Quarterly, Vol. 56, No. 3, pp. 293-308.
7. Greeley A. (1994) A Religious Revival in Russia? Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 33, No. 3, pp. 253-272.
8. Guth J., Green J., Kellstedt L., Smidt C. (2002) Religion and Political Participation. Conference Papers - American Political Science Association. 2002 Annual Meeting, Boston, MA, pp. 1-31.
9. Henry L. (2012) Complaint-making as political participation in contemporary Russia. Communist and Post-Communist Studies, Vol. 45, pp. 243–254.

10. Inglehart R. and Norris P. (2004) Sacred and secular: religion and politics worldwide. Cambridge University Press, 329 p.
11. Jones-Correa M. A. and Leal D. L. (2001) Political Participation: Does Religion Matter? Political Research Quarterly, Vol. 54 (4), pp. 751–70.
12. Knutsen O. (2004) Religious Denomination and Party Choice in Western Europe: A Comparative Longitudinal Study from Eight Countries, 1970-97. International Political Science Review, Vol. 25, No. 1, pp. 97-128.
13. Macaluso T. and Wanat J. (1979) Voting Turnout &Religiosity. Polity, Vol. 12, No. 1, pp. 158-169.
14. McTague J. and Layman G. (2009) Religion, Parties, and Voting Behavior: A Political Explanation of Religious Influence. The Oxford Handbook of Religion and American Politics.
15. Need A. and Evans G. (2001) Analyzing patterns of religious participation in post-communist Eastern Europe. British Journal of Sociology, Vol. No. 52, pp. 229–248.
16. Norris P. (2004) A Religious Revival in PostCommunist Europe? In Sacred and secular: religion and politics worldwide. Cambridge University Press, pp. 111–133.
17. Norris P. (2009) Political Activism: New Challenges, New Opportunities. The Oxford Handbook of Comparative Politics.
18. Patterson E. (2005) Religious Activity and Political Participation: The Brazilian and Chilean Cases. Latin American Politics and Society, Vol. 47, No. 1, pp. 1-29.
19. Wald K., Owen D., Hill S. (1990) Political Cohesion in Churches. Journal of Politics, Vol. 52 Issue 1, pp. 197-216.
20. Wielhouwer P. (2010) Religion and American Political Participation. The Oxford Handbook of Religion and American Politics.
21. World Values Survey. URL: http://www.worldvaluessurvey.org/ (Проверено на 7.06.2013)
22. Абдулагатов З. Российские православные и мусульмане: общие проблемы – разные взгляды / З. Абдулагатов // Общественные науки и современность, № 2, Апрель 2004, – С. 143-153.
23. Анурин В. Ф. (2013) Религия как фактор социальной интеграции / В. Ф. Анурин // Социологические исследования, № 1, – С. 135-146.
24. Верим ли мы в бога? Пресс-выпуск ВЦИОМ № 1461. URL: http://wciom.ru/index.php?id=268&uid=13365 (Проверено на 07.06.2013)
25. Гаврилов А. Ю., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях // Социологические исследования, № 6, Июнь 2005, – С. 46-56.

26. Гаврилов А. Ю., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Мировоззренческие предпочтения и национальные различия // Социологические исследования, № 9, Сентябрь 2004, – С. 95-101.
27. Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий / К. Каариайнен, Д. Фурман // Общественные науки и современность, № 1, 2007, – С. 103-119.
28. Каариайнен К., Фурман Д. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий / К. Каариайнен, Д. Фурман // Общественные науки и современность, № 2, 2007, – С. 78-95.
29. Каргина И. Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности / И.Г. Каргина // Социологические исследования, № 6, Июнь 2013, С.108-115.
30. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация / И. Г. Каргина // Социологические исследования, № 1, Январь 2004, – С. 43-53.
31. Кублицкая Е. А. Особенности религиозности в современной России / Е. А. Кублицкая // Социологические исследования, № 4, Апрель 2009, – С. 96-107.
32. Мчедлова М. М. Роль религии в современном обществе / М. М. Мчедлова // Социологические исследования, № 12, Декабрь 2009, – С. 77-84.
33. Омнибус ВЦИОМ 1991-7 (Религия). База данных «Софист». URL: http://sophist.hse.ru/dbp/S=2152 (Проверено на 9.09.2013).

Арт. Тенденция движения от богочеловека к человекобогу
Источник: http://www.resurgam.me/wp-content/uploads/2012/12/n0hKB8XDelQ.jpg

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Не-бог и не-человек: Реализация современных представлений об Иисусе Христе в нетлоре
(на примере жанра «пирожков»)

Лебедева Мария Николаевна

Тверь

Лебедева
Мария Николаевна

Тверь

Выпускница филологического факультета Тверского государственного университета (2013).

Научный руководитель: Артемова Светлана Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории литературы Тверского государственного университета.

Вероисповедание: «Я восхищаюсь красотой готических соборов, но вижу в них не земную обитель божества, а талант архитектора и мастерство строителей. Я замираю, читая «Откровение Иоанна Богослова», но вижу в нем талант писателя, а не провидца. Я верю в Бога, но не придерживаюсь определенного вероисповедания – правила, обряды, даже священные книги созданы все же людьми».

Мечта: «Убедиться, что, если есть цель, обстоятельства бессильны».

Не-бог и не-человек: Реализация современных представлений об Иисусе Христе в нетлоре (на примере жанра «пирожков»)

Интернет – это пространство, в котором перестают действовать привычные понятия о времени и расстоянии. «Сеть создает эффект «смерти расстояния» – люди, разбросанные по разным точкам земного шара, могут чувствовать себя собравшимися в одном зале. Вместе с пространством сжимается и время. Дискуссии, которые в мире печатных изданий занимали бы месяцы, в Интернете укладываются в считанные дни и даже часы – причем, безо всяких ограничений на количество и размер высказываний» [6].

Человек теперь – уже больше, чем просто человек, он творец собственной реальности.

Он всевластен: способен менять имя и облик по одному лишь своему желанию. Он всезнающ: достаточно задать вопрос любой поисковой системе – и мудрость предшествующих столетий, и глупость столетия нынешнего – все это в тот же миг предстанет перед ним. В его силах победить даже смерть, для этого достаточно начать заново компьютерную игру. В его силах управлять судьбами других – в тех же «симуляторах жизни» вроде компьютерной игры «The Sims». Также стоит отметить, что во многих ролевых компьютерных играх реализуется мессианский архетип [2].

Иными словами, современный человек – божество виртуального пространства. За счет этого происходит переосмысление отношения к богу, жизни на земле и загробной жизни. Чтобы выявить, каким представляется Бог в сетевом пространстве, было проанализировано около 50 текстов так называемых «пирожков» как явления, характерного именно для Рунета. Для иллюстрации тезисов использованы комиксы и графические интернет-мемы, поскольку они являются необходимой частью культуры сетевого пространства и вместе с текстами образуют единое семантическое поле. Метод исследования – анализ текстов, основанный на положениях структуралистов.

В связи с общей тенденцией к «очеловечиванию» всего и вся, не мог не актуализироваться интерес к фигуре, изначально имеющей человеческую сущность. Речь идет, конечно же, о «богочеловеке» – Иисусе Христе, стремление к актуализации земной сущности которого установилось еще в поэзии Серебряного века и получило развитие в современной культуре. И, если в начале XX века наметилась тенден-

ция к «очеловечиванию», то на настоящий момент она продолжается, приводя к дальнейшему снижению образа.

В отличие от тех, кто создавал свой мир в Серебряном веке, виртуальное пространство не может быть сугубо индивидуальным. И в мире, где каждый бог, положение «старых богов» априори незавидное.

Е. О. Калмыкова в статье «Христианство в пространстве сети Интернет: место, время, иерархия, авторитет» [5] представляет обзор публикаций, посвященных теме использования религиями, в первую очередь христианством, интернет-технологий. В частности, ссылаясь на статью «The Internet and the Madonna: religious visionary experience on the Web, University of Chicago Press» [6], автор публикации пишет: «Человек больше не пассивен в своем восприятии религиозного откровения. Он запечатлевает откровение и активно делится им с другими людьми при помощи сети Интернет. Дева Мария больше не является в особых институциализированных местах: на небе, в церкви, в пещере. Теперь не Дева Мария решает, кому, каким образом и когда явиться – изображения ее чудесных явлений демократизованы, обобществлены, являются предметом потребления. Таким образом, Apolito считает, что доступность религиозной информации в сети Интернет разрушает традиционную обособленность, которой были наделены визионеры и мистики. Теперь не нужно поститься, молиться, быть святым, чтобы увидеть Деву Марию или Иисуса. Достаточно иметь доступ в Интернет».

В цитируемом отрывке отражены некоторые тенденции, происходящие с мотивом божества в Сети. Важным для нас является следующий тезис: божество – предмет потребления, такое же, как реклама, кинематограф, СМИ. Перекликается с этим и одно из качеств интернет-поэзии, а именно то, что в ее основе лежат стереотипы, заимствованные опять же из СМИ, массовой литературы, рекламы и кинематографа. Иными словами, виртуальная реальность создает божеству имидж (взамен образа), транслируемый в интернет-поэзию, поэтому до того, как начать анализировать тексты, важно рассмотреть, каков же сетевой имидж божества.

Так, на сайте Lurkmore, позиционирующем себя как «энциклопедию современной культуры, фольклора и субкультур, а также всего остального» [7] дается такое определение культовой фигуре христианства: «Прославился чудотворениями, опровержениями научных теорий своими подпольными опытами, а также распиариванием себя в качестве заместителя Б-га».

Итак, можно заметить, что в современном Интернет-пространстве

сформировался образ Иисуса как суперзвезды (ср. с названием известной рок-оперы «Иисус Христос-суперзвезда») и супергероя[1]. Понятия эти не взаимоисключающие, но могут показаться, на первый взгляд, противоречивыми. Так, одним из важных качеств супергероя является его анонимность: конспирация важна при совершении добрых дел, поскольку супергерой, в большинстве своем – «герой в маске», скрывающий свою истинную сущность. Но Иисус, являясь культовой фигурой христианства, не может быть анонимен – его имя известно каждому на протяжении многих веков. Так, не разрывая связи с многовековым наследием христианской культуры и сохраняя его в культуре, в целом, в Интернет-культуре образ Иисуса осовременивается и, одновременно, упрощается до «человека со сверхсилой», отсюда – большое количество комиксов с его участием (см. Приложение).

При этом, основным приемом является травестировка, цель которой «заключается в уничижении, дениграции и вульгаризации тех явлений, которые считаются достойными, заслуживающими уважения и даже преклонения» [3:7]:

на презентацыи исуса
иуда сильно перебрал
сутра проснулся и не помнит
откуда деньги где исус
(djfedos)

Эпизод предательства Иисуса Иудой снижается до банальной пьянки, причем используется лексема «презентация», т.е. официальное представление.

К травестировке близко понятие «стеб», определяемое Б. Дубиным как «провокативное и агрессивное» снижение любых символов или образов «через подчеркнутое использование этих символов в несвой-

1 Характерно название детской песни и альбома, записанной коллективом Hillsong (Украина) – «Иисус мой супергерой». Что интересно, в песне дается сравнение с другими супергероями и утверждается фигура Иисуса как «сверхсупергероя», возвышающегося над остальными: «Jesus you're my superhero/ You're my star, my best friend/ Better than Spiderman / Better than Superman / Better than Batman / Better than anyone» - Цит. по http://www.g-god.com/hristianskaya-muzyka/740-hillsong-ukraina-iisus-moy-super-geroy-detskie-pesni.html Тем не менее, пародийный или травестийный подтекст в данном случае не рассматривается, альбом размещают на ресурсах, посвященных христианской музыке, прилагая следующее описание: «детский альбом живого прославления, который объединил в себе песни горячей, энергичной хвалы и прекрасного неподдельного детского поклонения Богу» (курсив мой. М.Л.) - Цит. по http://dvasongs.com/albums/object/iisus-moj-supergeroj-296/ Возможно, это связано с тем, что для детского восприятие характерно именно такое поверхностное восприятие религиозных фигур: Иисус – олицетворение добра, он борется против зла и несправедливости, он всем помогает и обладает сверхъестественными способностями – следовательно, кто он, как не супергерой.

ственном им, пародийном или пародическом контексте, составленном из стереотипов двух (точнее, как минимум, двух) разных лексических и семантических уровней, рядов». Смена контекста «придает элементам поведения и высказывания характер ненатуральности, сделанности, театральности», а использование пародических клише (к примеру, клишированных кинообразов) «представляет и само пародируемое поведение <…> как бы уже не человеческим, а механическим» [4:163] (ср. с определением механического как смешного у А. Бергсона [1]). Современные предметы быта с легкостью перемещаются на двадцать один век назад:

исус всем пишет эсемэски
ребята вечером ко мне
нас леонардо нарисует
оденьтесь только победней
(succus)

Вместе с предметами быта и лексическими анахронизмами, транслируется и собственно анахронический образ мышления: Иисус и апостолы рассуждают как жители конца XX – начала XXI века. Так, переосмысление библейского сюжета в духе историй «из лихих девяностых» приводит к тому, что роль Спасителя рассматривается как семейный бизнес. Отношения бога-отца, бога-сына и Марии показаны как отношения внутри среднестатистической семьи, где двое пожилых родителей живут вместе со взрослым неженатым сыном. Мария, зачастую, абстрагировано именуется «седой матерью», бог-отец, соответственно, «седым отцом»:

седой отец сказал исусу
кароче тема такова
за тридцать три начальных года
ни баб ни бабок все потом
(better days)

Если спасение мира и людей – работа, то терновый венец – это нечто вроде рабочей формы, отличительный признак Мессии:

венец терновый надевает
кряхтя болезненно исус
ну ладно мама я работать
обед сегодня не готовь
(supposedly-me)

«Исус» (очевидно, сокращение имени на один слог связано со строго заданным количеством слогов в «пирожках») осмысливается как должность. Способствует этому и написание имени собственного

со строчной буквы. Имя, данное в контексте, указывает на конкретную личность, здесь же происходит переход к категории абстрактного. Иисус – профессия, которую примерить на себя может каждый («олег работает исусом» (better days), «олег принес исусу рыбу / и хлеба небольшой мешок / возьми исус иди пиарься / я понял это не мое» (bucho)) – следовательно, теряется его значение как культовой фигуры христианства. Интересно, что часто «перевоплощение в исуса» происходит за счет заимствования внешней атрибутики, под которой разумеются терновый венец, крест, мешок хлеба. Иисус, в свою очередь, перенимает отличительные качества людей (а именно – неприятные запахи), когда стремится «замаскироваться»:

флакон с эссенцией подмышек
исус из шкафа достает
экстракт носков и перегара
чтоб приняли за своего
(supposedly-me)

Лишенный своих первостепенных обязанностей, сам «исус» осваивает земные профессии: «исус работал в лабиринте» (ДядюшКаа), «исус устроился таксистом» (Vanila Hooch).

Иисусов может быть сколь угодно много («напала банда иисусов» (al cogol), «семьсот отборных богородиц/ на пятом месяце уже/ у каждой тройня и исусы / на этот раз возьмут числом» (karim-abdul), «сидят исусы в переходе» (ДядюшКаа): становясь массовым продуктом, божество поступает в массовое же производство.

Утрачивается божественная сущность Иисуса, и это отражается, прежде всего, в его деятельности.

а) Бесполезное чудо.

Так, от вмешательства «исуса» совершенно не зависит реальное положение дел на земле:

исус протягивает руку
сквозь время через семь небес
и останавливает пулю
и пушкин гибнет просто так
(supposedly-me)

б) Чудо-обман.

Попытка сотворить нечто, выходящее за рамки человеческих возможностей, оказывается банальным шарлатанством:

живи сказал исус и начал
манипулировать над ней
она лежит молчит не дышит
наверно спит сказал исус
(succus)

Действия «исуса», в данном случае, напоминают приемы самонареченных «магов» – фокусников или гипнотизеров, выдающих свои профессиональные навыки за волшебство.

в) «Бытовое чудо».

Обладающий сверхъестественными способностями, способный снизойти с небес – он, тем не менее, способен лишь на поступки, которые нельзя назвать чудом:

мы поклонялись табурету
в кромешной тьме но день настал
с небес исус сошел и лампу
вкрутил нам встав на табурет
(the axy)

г) Чудо-проклятье.

«Исус», как многие супергерои, тяготится своими сверхспособностями, они вызывают массу неудобств в реальной жизни:

сидит исус один в пустыне
и чрезвычайно хочет пить
но только он находит воду
вода становится вином
(better days)

При этом, современная интернет-культура лишает фигуру Иисуса не только божественной составляющей, но и человеческой – таким образом, полностью абстрагировав его от мира людей. Он может мыслиться в виде дикого животного (откройте клетку фарисеи / поймите это страшный грех / гордыня утверждать что будто / исус не может быть бобром (supposedly-me), исус воскрес немного раньше /таких зовут исус шатун (i-mel)) или даже растения (садовым варом мазать надо / твердил мичурин сам не свой / когда узнал как прививали/ исуса к дикому кресту (zajushka)). Эта искаженная сверхъестественная реальность, сродни параноидальной, создается, опять же, за счет влияния тезиса «никто не видел бога, никто не знает, как он выглядит».

Таким образом, на восприятие образа Иисуса в современной интернет-поэзии влияют общие для Сети представления о богочеловеке, вызванные общей атмосферой «вседозволенности» и осмыслением человека как центральной фигуры виртуального пространства. Отсюда – тенденция к принижению религиозной фигуры, а также сращению с образами современной массовой культуры (супермен). Помещаясь в непривычный для религиозного образа контекст, фигура Иисуса Христа лишается ореола святости, подвергается откровенной травестировке.

Библиография

1. Бергсон А. Смех. – М.: Искусство, 1992.
2. Гутман И. Мессианские архетипы в компьютерных играх. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://samlib.ru/g/gutman_i_e/messianic_archetypes.shtml.
3. Дземидок Б. О комическом. – М.: Прогресс , 1974.
4. Дубин Б.В. Кружковый стеб и массовые коммуникации: к социологии культурного перехода // Б. В. Дубин. Слово – письмо – литература. Очерки по социологии современной культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2001.
5. Калмыкова Е.О. Христианство в пространстве сети Интернет: место, время, иерархия, авторитет [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://religious-life.ru/2011/04/christianity-internet/.
6. Смоленский В. Русская сетевая литература, T. Mochizuki (ed.), Russian Culture on the Theshold of a New Century. Slavic research center, Hokkaido University, Sapporo, 2001. pp.190-207.
7. http://lurkmore.to/.
8. Apolito Paolo. The Internet and the Madonna: religious visionary experience on the Web, University of Chicago Press, 2005.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Восприятие человеческого тела верующей и неверующей молодежью на примере молодых жителей города Казани

Носкова Елена Петровна

Казань

Носкова
Елена Петровна

Казань

Выпускница факультета журналистики и социологии Казанского федерального университета, специальность «Социология» (2012). Аспирант Центра перспективных экономических исследований Академии наук Республики Татарстан.

Научный руководитель: Егорова Лилия Георгиевна, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии
Казанского федерального университета.

Вероисповедание: «Я нахожусь в поиске».

Мечта: «На данный момент я работаю в научно-исследовательском центре и занимаюсь организаций и проведением социологических исследований. Наша организация небольшая, поэтому каждый сотрудник имеет возможность участвовать во всех этапах проведения исследований: от составления программы до написания аналитического отчета. Именно такая работа мне по душе. Это постоянное развитие, самообразование, получение новых навыков. Большую часть из тех профессиональных знаний и умений я получила на рабочем месте, уже после окончания вуза. Парадоксально, но когда я была студенткой социологического отделения, я даже не думала, что так люблю социологию. Пока не пришла на работу в наш центр. Я считаю, что на данный момент я имею именно идеальную для себя работу».

Восприятие человеческого тела верующей и неверующей молодежью на примере молодых жителей города Казани

Этноконфессиональные особенности идентификации молодежи получили свою актуальность в научном и общественном дискурсе под воздействием явления, которое получило название «этнический парадокс современности». В рамках нашей темы следует говорить скорее об «этноконфессиональном парадоксе». Он выражается в том, что с одной стороны, под влиянием глобализационных процессов, в мире наблюдается движение к унификации культуры, приоритет универсальных ценностей. С другой стороны, имеет место рост этнического и религиозного самосознания, возрождение традиционализма, повышается интерес к национальной культуре, традициям, фольклору. [8: 14]

В России мы можем найти примеры массового религиозного «обращения» людей разных возрастных групп, но наиболее интенсивно эти процессы протекают в группе молодежи. «Для нынешней молодежи резко изменились условия “вхождения” в жизнь, существенно ограничены возможности полноценного гражданского развития, во многом, ею утеряны моральные и нравственно-идеологические ориентиры. Резко ослаблена роль институтов социализации молодого поколения, будь то семья, школа, система высшего и профессионального образования, общественно-политические организации, движения, СМИ и коммуникации». [8: 19] Свое особое место в этом перечне активно завоевывает религиозность: в условиях кризиса идентичности, религия начинает выступать в роли компенсирующей силы.

В рамках данного исследования был проведен опрос казанской молодежи с целью выявления сходств и различий в отношении к телу и возможностям его конструирования в зависимости от конфессиональной принадлежности. Опрос проводился методом анкетирования.

Казанская молодежь в данном исследовании представлена студентами Казанского федерального университета младших и старших курсов, а также членами православной молодежной группы Воскресной школы при Церкви иконы Божьей Матери «Умиление» (г. Казань, ул. Сафиуллина). Возраст респондентов: 17–23 лет. Респонденты отбирались из трех целевых групп:
1) мусульманская молодежь,
2) православная молодежь,
3) неверующая молодежь.

Выборка целенаправленная квотная, носит нестрого случайный характер. Критерии наполнения квот: пол, конфессиональная принадлежность.

Квоты распределены следующим образом:

Конфессиональная принадлежность	Пол	
	М	Ж
Мусульмане	20	20
Православные	20	20
Неверующие	20	20

При отборе респондентов учитывался также такой критерий, как степень религиозности: к опросу привлекались только истинно верующие. Для этого в отношении группы мусульман мы прибегли к внешним идентифицирующим признакам (хиджаб у девушек): сначала были опрошены покрывшиеся девушки-мусульманки, затем парни-мусульмане из числа их знакомых. Группа православных молодых казанцев набиралась для опроса из числа молодежной группы Воскресной школы Церкви иконы Божьей матери «Умиление».

Проведенный опрос был направлен на выявление взглядов верующих и неверующих молодых казанцев по следующим основным вопросам:

1) влияние внешних параметров тела человека на успех в карьере и личной жизни;
2) параметры идеального тела;
3) возможности конструирования тела и их использование;
4) привычные телесные практики личной гигиены, питания, сексуальности.

Результаты проведенного опроса показывают, что ответы респондентов различаются по некоторым выделенным пунктам в зависимости от их конфессиональной принадлежности. Рассмотрим выявленные различия, а также сходства.

Все опрошенные мусульмане полагают, что телу нужно уделять внимание, над ним нужно работать. Это мнение совпадает с мнением неверующих респондентов (95% неверующих молодых людей считают так же). Однако различия прослеживаются в мотивах работы над телом: мусульмане преимущественно (90%) стремятся к сохранению и укреплению здоровья, а неверующие, помимо здоровья (50%) – к внешней привлекательности (45%). Причем неверующие женщины стремятся к ней 2 раза чаще (60% женщин и 30% мужчин), также эту

цель преследуют и 20% мусульманок (таблица 1).

Мнения православных разделились: половина считает, что тело требует работы над собой (30% мужчин и 70% женщин, с целью укрепления здоровья), а другая половина – что не требует, включая 40% опрошенных православных, полагающих, что нужно заботиться о душе, а не о теле, и 10% опрошенных, считающих, что тело от природы совершенно.

Некоторое сходство между группами мусульман и неверующих прослеживается и в оценках тела как фактора успеха в карьере и личной жизни: подавляющее большинство считает, что тело имеет высокое значение в достижении человеком успеха в карьере (100% и 95% соответственно) и личной жизни (95% и 90%).

При этом большинство мусульманских женщин считает, что тело имеет высокое значение и в карьере, и в личной жизни для всех людей, а большинство мусульманских мужчин полагает, что тело имеет высокое значение только для женщин. При этом в группе неверующих прослеживается обратная тенденция.

Около половины опрошенных православных считают, что и мужское, и женское тело не имеет существенного значения, как для карьеры, так и для личной жизни (по 45% опрошенных). Некоторые также полагают, что тело имеет весомое значение только для женщин – как для карьеры (четверть опрошенных), так и для личной жизни (третья часть опрошенных). Лишь небольшая часть православных отметила, что тело имеет высокое значение для всех людей для карьеры (10%) и личной жизни (5%). Можно сделать вывод, что мусульмане и неверующие молодые люди чаще оценивают тело как важный фактор профессиональной и личностной успешности и более склонны видеть в нем объект внимания и ухода, чем православные молодые казанцы.

В рамках проведенного опроса мы обратились также к анализу представлений молодых казанцев об идеальном женском теле и их зависимости от конфессиональной принадлежности. Один из вопросов анкеты предполагал такое задание: автором был приведен список частей и параметров тела, а респондентам предлагалось вписать напротив по одной характеристике к каждому параметру из списка так, чтобы эти характеристики соответствовали их образу идеального женского тела.

Стоит отметить, что все респонденты справились с этим заданием, однако существенных различий между представлениями респондентов разной конфессиональной принадлежности выявлено не было. Также не был определен какой-то единый эталон. В целом, вырисовы-

вается три популярных типа женской красоты, которые мы обозначим следующим образом:

1) спортивный тип (подтянутая, спортивная фигура, ноги, руки; здоровый вес и проч.);
2) худощавый тип (низкий вес при высоком росте, худые руки и ноги, худое тело и проч.);
3) женственный тип (гармоничные формы, женственная фигура, ухоженное тело и проч.).

Стоит также отметить, что молодые люди при описании идеального тела зачастую использовали характеристики, не соответствующие западным стандартам. Так, женственный тип скорее соответствует традиционным для жителей нашей страны и республики представлениям о женской красоте.

По результатам опроса к внешней привлекательности стремится большинство респондентов (72% опрошенных стремятся выглядеть привлекательно для всех и 17% – для близких людей), чуть больше десятой части опрошенных к ней не стремятся (в этой категории большинство составляют православные мужчины).

Среди приемлемых средств конструирования тела респонденты наиболее часто отмечали:

– самостоятельные физические упражнения (96,6%),
– посещение фитнес-клуба/тренажерного зала (86,4%),
– диеты (52,5%),
– соблюдение поста (52,5%),
– косметологические процедуры (44,1%),
– солярий (25,4%).

При личном выборе средств конструирования тела наблюдается некоторая взаимосвязь с конфессиональной принадлежностью: соблюдение поста применяют верующие респонденты обоих полов (мусульмане и православные); диеты, посещение солярия и косметологические процедуры чаще практикуют неверующие девушки (100%, 80% и 60% соответственно), хотя небольшая часть мусульманок (20%, 30% и 20%) и православных девушек (40%, 10% и 30%) также используют эти возможности.

В тренажерных залах и фитнес-клубах чаще занимаются неверующие молодые люди и девушки. Самый низкий процент тех, кто выбрал для себя этот способ конструирования тела, – среди мусульманских девушек. Это может быть объяснено сложностью организации спорта для мусульманок: нужны специальные условия (одежда, отдельное помещение, ограничение от контактов с мужчинами). На данный

момент ситуация меняется к лучшему. Например, распространение купальников для мусульманок («буркини») и выделение специальных дней для женщин-мусульманок в городских бассейнах, открытие специальных залов в фитнес-центрах и др.

Наиболее распространенным средством конструирования тела среди респондентов всех категорий являются самостоятельные физические упражнения и физкультура, основной причиной чему является легкая доступность, в том числе и материальная.

В задачи проведенного опроса также входило выявление сходств и различий в таких телесных практиках, как личная гигиена, питание и сексуальность. Большинство мусульман (90%) уверены, что они уделяют наибольшее внимание своему телу. Однако православные и неверующие не согласились с их мнением, но и не смогли выделить наиболее «гигиеничную» конфессиональную группу: большинство из них затруднились с ответом на этот вопрос или предлагали свои варианты ответа («нет связи между этими признаками», «все, но по-разному», «все одинаково» и др.). При этом на вопрос об обязательности соблюдения правил гигиены и мусульмане (100%), и православные (80%), и неверующие (75%) в большинстве своем сказали, что они обязательны или строго обязательны. Остальные респонденты полагают, что эти правила обязательны, но в чрезвычайных ситуациях ими можно пренебречь. Это говорит о том, что в условиях современной городской реальности соблюдение правил личной гигиены стало нормой для молодежи вне зависимости от их конфессиональной принадлежности.

Практики питания верующей молодежи отличаются от практик неверующих в первую очередь соблюдением поста: большинство мусульман (75%) и православных (85%) хотя бы время от времени соблюдают пост. Среди тех, кто соблюдает пост постоянно, больше мужчин, чем женщин. При этом лидером в этом отношении является группа мужчин-мусульман: 70% опрошенных мусульман всегда соблюдают пост. В качестве мотивов соблюдения поста и мусульмане, и православные чаще называли духовно-нравственные причины: искупление грешных поступков, укрепление духа и смирение перед Богом. Однако девушки, преимущественно православные, видят в соблюдении поста и физиологические мотивы, такие как: очищение и оздоровление организма, сброс лишнего веса. Отметим, что большинство мусульман (90%) отмечали, что они и их родственники соблюдают табу на определенные продукты питания. Видимо, имеется в виду традиционный для мусульман запрет на свинину и некоторые другие виды продуктов

(алкоголь, кровь, мясо умершего животного). Остальные респонденты – православные и неверующие – не придерживаются каких-либо строгих запретов в пище.

Результаты опроса показывают, что сексуальные практики и отношение к публичному проявлению сексуальности также имеют зависимость от конфессиональной принадлежности. При этом если мусульмане оценивали все приведенные в вопросе публичные проявления сексуальности категорично отрицательно, то православные склонны были давать нейтральную оценку. В группе неверующих прослеживается тенденция положительного оценивать проявление сексуальности противоположного пола и, наоборот, отрицательно – сексуальности идентичного пола.

Предпринятый анализ полученных данных показывает, что тела и телесные практики верующих и неверующих молодых казанцев имеют определенные различия. Прежде всего, они касаются восприятия собственного тела, практик питания и сексуального поведения. При этом наблюдается сходство взглядов мусульман и неверующих относительно высокой значимости тела как фактора успешности в карьере и личной жизни. Есть также некоторые вопросы, которые вызвали единодушное согласие всех трех групп респондентов, такие как: обязательность соблюдения правил личной гигиены, необходимость ограничения потребления пищи и некоторые другие.

Однако молодые верующие опираются, главным образом, на традиционные (религиозные и этнонациональные) ценности и нормативы, в то время как неверующие – на современные западные стандарты, широко распространяемые посредством средств массовой информации.

В заключение отметим, что результаты предпринятого исследования демонстрируют, что конфессиональная принадлежность имеет определенное влияние на тела и телесные практики верующих. Однако это влияние имеет место только при условии осознанной веры и достаточно высокой степени религиозности. Многие элементы ортодоксальных моделей тела (мусульманской и православной) находят практическую реализацию в условиях повседневной жизни верующей молодежи. Так, молодые мусульмане в рамках исламской модели тела (схема 1) проявляют следующие особенности телесных практик и отношения к телу:

– демонстрируют высокую значимость для них своего тела и ухода за ним;
– основным мотивом конструирования тела определяют укрепление здоровья, настроены против публичной демонстрации физической красоты;

– реализуют такие телесные практики, как строгое соблюдение правил личной гигиены, соблюдение поста и табу на определенные продукты питания;
– дают отрицательную оценку публичному проявлению сексуальности;
– проявляют склонность к сексуальным практикам, принятым в исламе.

Православная молодежь также отличается особенными взглядами относительно тела, которые отражают многие элементы модели тела, принятой в их религии (схема 2), как то:

– видят в теле человека меньшую значимость, чем в душе;
– зачастую не стремятся к внешней привлекательности;
– следуют принципу умеренности в еде, оценках сексуальности;
– соблюдают пост, чаще преследуя при этом духовно-нравственные цели;
– демонстрируют приверженность православным сексуальным практикам.

Неверующие студенты, не испытывающие на себе влияния религиозного фактора, отличаются тем, что чаще, чем верующие, демонстрируют стремление к внешней привлекательности. В связи с эти они чаще прибегают к различным способам конструирования тела (фитнес, диеты, косметологические процедуры, солярий и др.). Неверующая молодежь более восприимчива к западным стандартам тела и сексуальности, в то время как верующая тяготеет к соблюдению религиозных (а зачастую национальных, что характерно для «этнических» верующих) традиций восприятия тела.

Таким образом, религиозный фактор оказывает воздействие на тело, его восприятие и телесные практики молодых мусульман и православных. Религиозные модели тела, разработанные нами на уровне ортодоксальной догматики, находят практическое подтверждение в жизнедеятельности молодых верующих.

Библиография

1. Гаджиев М. Ислам и профилактическая медицина [электр. ресурс]. Режим доступа http://www.islam.ru/content/nauka/1561 (05.05.12).
2. Емельянов Н. Душа, тело… и платье [электр. ресурс]. Режим доступа http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/06/27/dusha_telo_i_plat_e/ (29.04.12).
3. Игумен Илларион. Душа и тело. Православная энциклопедия «Азбука веры» [электр. ресурс]. Режим доступа http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/ alfeev_tainstvo_veru_26g-all.shtml (15.05.12).
4. Куракин Д.Ю. Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа / Д.Ю. Куракин // Социологическое обозрение. – 2011. – Т. 10. – № 1-2. – С. 56–74.
5. Лоргус А. Православная антропология. Глава 4. Тело и плоть человека. [электр. ресурс]. Режим доступа http://www.fapsyrou.ru/library/anthropology/ antripologia/ glava_chetvertaya.__238/ (30.04.12).
6. Памятка мусульманину [электр. ресурс]. Режим доступа http://www.imam.ru/articles/musulmanin.html (05.05.12).
7. Пилипенко А. Понимание женской красоты в православии [электр. ресурс]. Режим доступа http://www.mycharm.ru/articles/text/?id=3471 (27.04.12).
8. Фазлиев А.М. Духовные ориентиры молодежи Татарстана в условиях новой конфессиональной политики государства: автореф. дисс. … канд. ист. наук: защищена 26.05.2011 / А.М. Фазлиев. – Казань: Изд-во К(П)ФУ, 2011. – С. 29.
9. Фриедли А. Роль ислама в жизни татарской молодежи: индивидуальная религиозность или формирование коллективной идентичности? // Исламоведческие исследования в современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: материалы I международного научно-практического симпозиума (19-20 фев. 2009 г.): в 2 томах. – Том II / Под ред. Б.М. Ягудина. – Казань: «Intelpress+», 2009. – С. 205–219.
10. Ходжаева Е.А. Особенности мусульманской идентичности молодежи Татарстана: по материалам массовых социологических опросов и глубинных интервью // Исламоведческие исследования в современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: материалы I международного научно-практического симпозиума (19-20 февраля 2009 г.): в 2 томах. – Том II / под ред. Б.М. Ягудина. – Казань: «Intelpress+», 2009. – С. 226–237.

11. Чистота и правила личной гигиены мусульманина [электр. ресурс]. Режим доступа http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/Article/chistota.php (05.05.12).

Приложение:

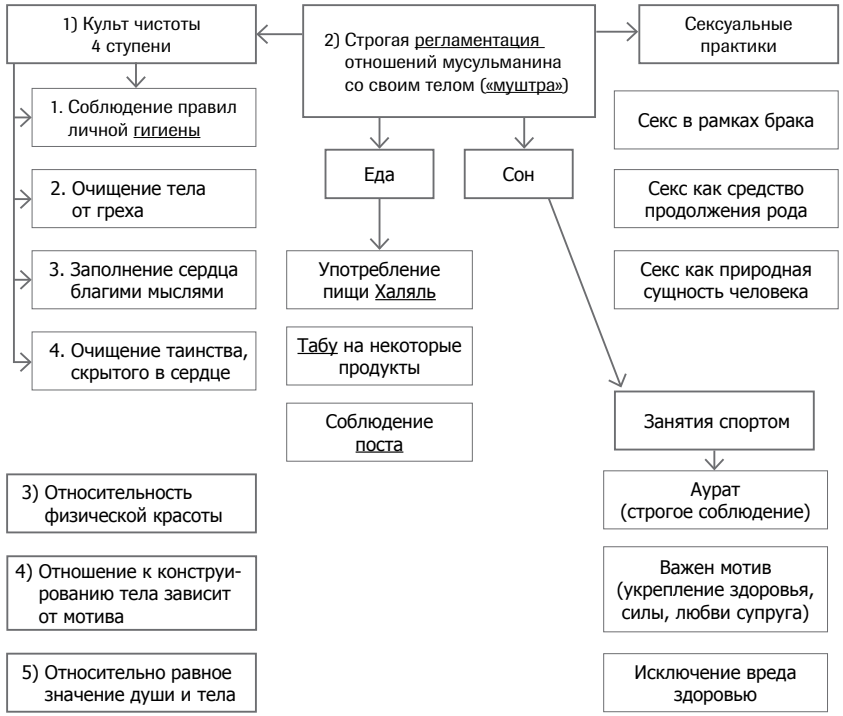


Схема 1. Модель тела, принятая в исламе[1]

1 Модели тела, принятые в исламе и православии, разработаны автором на основании опроса священнослужителей г. Казани в форме полуструктурированного неформализованного интервью (n = 10) с целью выявления ортодоксальных взглядов рассматриваемых конфессий относительно тела, его восприятия и телесных практик.

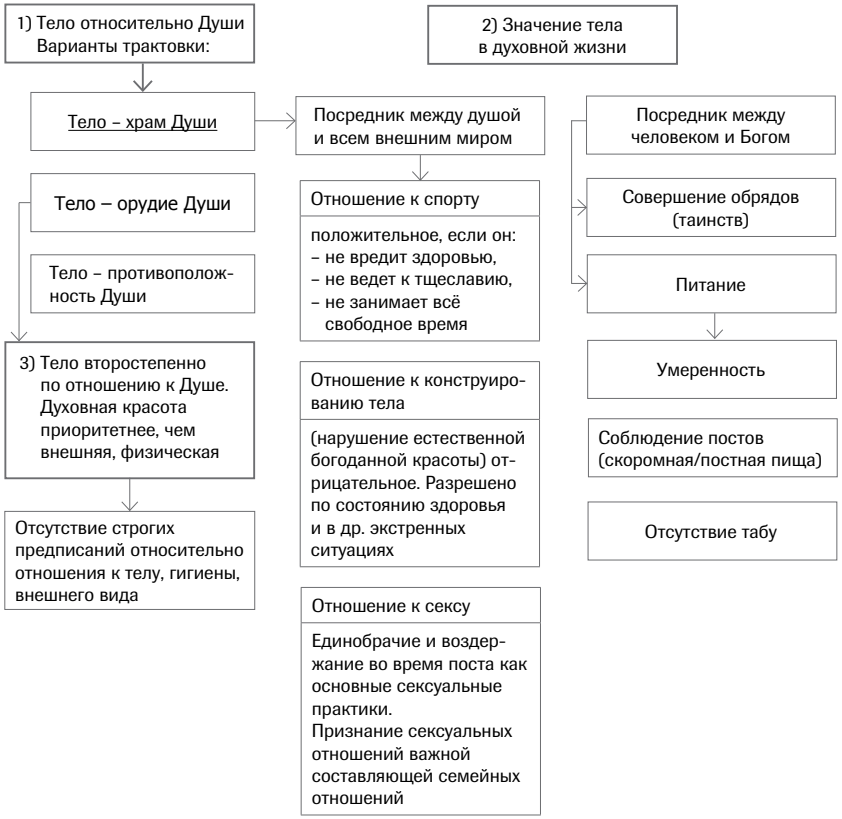


Схема 2. Модель тела, принятая в православном христианстве[1]

Таблица 1

1 Модели тела, принятые в исламе и православии, разработаны автором на основании опроса священнослужителей г. Казани в форме полуструктурированного неформализованного интервью (n = 10) с целью выявления ортодоксальных взглядов рассматриваемых конфессий относительно тела, его восприятия и телесных практик.

Распределение ответов на вопрос анкеты
«Выберите одно суждение, которое наиболее соответствует Вашему мнению».

	Всего опрошенных		Ислам		Православие		Неверующие	
	частоты	% по столбцу	частоты	% по столбцу	частоты	% по столбцу	частоты	% по столбцу
Над телом нужно работать, чтобы поддерживать его в хорошей физической форме с целью сохранения и укрепления здоровья	76	63,3	36	90,0	20	50,0	20	50,0
Над телом нужно работать, стремиться к идеалу, чтобы быть привлекательным (-ой) для себя и окружающих	22	18,3	4	10,0	0	0,0	18	45,0
Не стоит тратить время на работу над телом, т.к. важен внутренний мир человека (душа), а не тело	16	13,3	0	0,0	16	40,0	0	0,0
Человеческое тело обладает естественной красотой от природы и не нуждается в совершенствовании	6	5,0	0	0,0	4	10,0	2	5,0
Всего	120	100,0	40	100,0	40	100,0	40	100,0

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Новое религиозное сознание в современной отечественной прозе 2000-х гг.

Сайфетдинова Юлия Альбертовна

Красноярск

Сайфетдинова Юлия Альбертовна

Красноярск

Выпускница факультета филологии и журналистики Сибирского федерального университета (2011). Студентка исторического факультета Красноярского государственного педагогического университета имени В.П.Астафьева, специальность «Основы религиозных культур и светской этики».

Научный руководитель: Разувалова Анна Ивановна, доцент, кандидат филологических наук, докторант Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук.

Вероисповедание: «Христианство».

Мечта: «При идеальном исходе, мне бы хотелось работать в области, которая соприкасается со сферой религии. Научная деятельность, преподавание, социальная работа».

Новое религиозное сознание в современной отечественной прозе 2000-х гг.

Основные исторические и культурные процессы конца XIX – начала XX вв. уже к середине XX в. приводят к распространению пессимистических и упаднических настроений среди интеллектуальных элит и активной критике идей эпохи модерна. К этим процессам следует относить кровавые революции в России, опыт двух мировых войн и Холокоста, активные процессы урбанизации и индустриализации, главенство рационалистических и модернистских умонастроений, отвергающих традиционные культурные и духовные ценности.

Уже в 1960-1970-е гг. происходит зарождение эстетики постмодернизма, в рамках которой этнические, культурные и морально-нравственные границы, на которые опиралось прежнее общество, окончательно размываются, и провозглашается абсолютный плюрализм мнений. В сложившейся культурно-социальной ситуации атеистическая и нигилистическая философия лишается права на объективное описание мира, что в свою очередь, приводит к возрождению разнообразных форм сакрального.

Рассуждая о причинах возрождения религии на рубеже XX-XXI вв., большинство современных теологов, историков, философов и социологов, таких как Харви Кокс [13] , Питер Бергер [5], Самюэль Хантингтон [24], Джанни Ваттимо [8], Славой Жижек [11], Александр Кырлежев [15], Александр Морозов [21] и мн. др., сходятся в одном: новую жизнь религии дарит именно наступление эпохи постмодернизма, совпадающего с постсекулярной эпохой. Причем, по мнению исследователей, интерес к сакральному, который можно наблюдать в современном мире, означает не просто возрождение «старого» Бога, а скорее возрождение его в принципиально ином виде.

К широкому кругу проблем, так или иначе связанных с религией, в последние десятилетия обращаются не только представители науки, но и деятели современной культуры и искусства. Представители гуманитарной и творческой интеллигенции: художники, кинорежиссеры, театральные деятели, музыканты и, конечно же, писатели, – обращаясь к религиозной тематике, пытаются найти новые морально-нравственные ориентиры, которые были утеряны в результате процессов глобализации, определить место той или иной религии в мультикультурном мире, решить проблему самоидентификации человека в условиях столкновения различных цивилизаций.

В рамках данной работы мы сосредоточим свое внимание на творчестве современных писателей и попытаемся выявить различные способы восприятия и рефлексии религиозной проблематики современным интеллигентским сознанием, основываясь на результатах литературоведческого анализа сюжетной и мотивной структуры романов последнего десятилетия. Для анализа мы выбрали произведения Ю. Вяземского «Сладкие весенние баккуроты», Е. Чижовой «Лавра», а так же Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик».

Теоретической базой данной работы являются не только труды упомянутых ранее философов, социологов и теологов, но и исследования отечественных историков культуры и филологов М.Л. Гаспарова [9], Б.А.Успенского [23], С.С. Аверинцева [4] и других, которые выделили специфические черты и признаки интеллигентского типа сознания. К ним относятся: оппозиционность функционирующим в обществе мировоззренческим системам; высокая степень социального критицизма (нередко ригоризм); интерес к проблемам самоидентификации; склонность к рефлексии, анализу, синтезу разнородных идеологических и философских идей; стремление к исследованию культурных, социальных и антропологических границ и др.

Для анализа мы намеренно выбрали такие произведения, которые существенно отличаются друг от друга не только по изначальной авторской позиции, но и по художественной манере и материалу, положенному в основу романов. Произведения Ю. Вяземского, Е. Чижовой и Л. Улицкой объединены единственно желанием авторов «провести экспертизу» традиционных религиозных установлений и институций на предмет их жизнеспособности в условиях современного релятивизма идей и ценностей.

Роман Юрия Вяземского «Сладкие весенние баккуроты. Великий понедельник» (2008 год) – первый из задуманного автором семикнижия, каждая книга которого должна соответствовать событиям соответствующего дня Страстной седмицы.

Большое значение при анализе авторской стратегии приобретает культурно-идеологическая позиция автора, который будучи кандидатом исторических наук и профессором, заведующим кафедрой мировой литературы и культуры МГИМО, является не только ярким представителем современной гуманитарной интеллигенции, но и открыто заявляет о своей приверженности к православию.

Очевидно, что Ю. Вяземский, будучи представителем воцерковленной гуманитарной интеллигенции, отстаивает в своей прозе вечную ценность христианского вероучения, на которое не должны влиять

изменчивые факторы текущей социальной и культурной жизни. Однако даже при условии обращения к каноническому евангельскому сюжету автором на первый план выводятся смыслообразующие для романной концепции ситуации столкновения «канонического» и «не-канонического». Так, для автора наибольший интерес представляют апостолы, о которых мало говорится в тексте Священного Писания, и которым прозаик приписывает попытки создания «персоналистских» духовно-религиозных систем, противопоставленных в тексте истинному христианскому учению (Филипп стоит на позиции платонизма, Толмид изображен как последователь буддизма, а Фаддей как зороастриец). При этом определяющими структуру сюжета становятся мотивы искушения и испытания, возникающие при попытках подобного синтеза. С героями, которые являются адептами лжеучений, в романе Вяземского устойчиво связаны мотивы болезни, физической неполноценности, глухоты, слепоты (Например, об Иуде: «Левый его глаз хоть и был направлен в сторону солнца, однако был словно задернут шторкой» [1: 6]) и еретичности (проповеди Фаддея и Толмида).

Симптоматично, что свое произведение Вяземский называет «романом-искушением». Современная ситуация мультикультурного мира, отраженная в трансформации евангельского сюжета, провоцирует интерес писателя к ситуации интеллектуального и духовного испытания, искушения не только для автора и читателя, но и для традиционных канонических представлений о христианстве. По мнению автора, именно на границе столкновения различных философских, эзотерических, религиозных моделей описания действительности возможен внутренний рост, в результате которого и носитель религиозного сознания, и само вероучение переживают смерть и рождение в новом виде. Познание всей полноты христианского вероучения героями Вяземского возможно только после прохождения нескольких стадий: принятия и проповеди еретического учения/осознания ереси как болезни/отречения от лжеучения через принятие христианства как универсальной объяснительной модели.

Таким образом, роман «Сладкие весенние баккуроты» – это наглядная иллюстрация особой модели религиозности, которая отталкивается от идей плюрализма, синтетизма и эклектизма, и которую мы, вслед за А.Кырлежевым, будем именовать «интровертной» [15: 260]. Примечательно, что на стратегии автора при описании религиозной проблематики отражаются не только черты «новой религиозности», но специфические черты интеллигентского типа сознания: интерес

к ситуациям «стыка» идей и учений, к «границе», тяготение к морализаторско-проповедническому стилю изложения.

Ряд современных авторов при трактовке религиозной проблематики в новых культурно-социальных условиях обращается к автобиографическим сюжетам с целью осмысления исторического прошлого церкви и личного опыта обращения к христианству. С подобным способом восприятия мы сталкиваемся в романе Е. Чижовой «Лавра» (2011).

Особое внимание писательница уделяет периоду 70-80-х гг. XX в., когда часть интеллигенции в СССР испытывала духовный кризис и, отталкиваясь от господствующей в стране тоталитарной идеологии, обращалась к церкви. При этом в романе Е.Чижовой репрезентировано характерное для части либеральной интеллигенции отождествление церкви с тоталитарными институтами, функционирующими посредством установления контроля за внутренним миром индивида. В нем автор актуализирует свойственный фрондирующим кругам интеллигенции комплекс отвержения любых подавляющих свободу человеческой личности идеологий. РПЦ изображается как жесткая иерархическая структура, которая пошла на компромисс с властью, и тем самым отвергла часть интеллигенции, предлагавшую меры, направленные на реформацию церкви («Молчать и думать, что враги – это те, кто не с нами… Большевизм, ты не находишь?» [3: 211] и др.).

Чижова моделирует ситуацию противостояния жаждущей свободы личности всем типам систем и идеологий, всячески акцентируя свой интерес к героям «маргинальным», выламывающимся из закостеневших структур. Типичная для интеллигентского сознания попытка заменить ценности религии ценностями культуры реализована в наделении героини пророческими функциями и утверждении ситуации «противостояния» в качестве наиболее продуктивной для личности («…буду писателем, потому что слышу те – другие голоса» [3: 160]). По сути, в трактовке Е. Чижовой, отвержение РПЦ либерально-демократических ценностей, таких как: примирение религии и науки, свобода печати, возвращение церковной жизни к первохристианскому свободному духу и обычаю, толерантность в отношении представителей других религий и культур, установление диалога с Католической церковью, реформаторство, отказ от сотрудничества с властью, уравнивание женщин в правах с мужчинами и др. – приравнивается к отвержению самого Бога, которого, с точки зрения автора, невозможно уместить в рамки догматической традиции или канона.

В итоге роман «Лавра» становится репрезентацией характерных для

интеллигентских фрондирующих кругов идей и взглядов, призванных объяснить интеллигентское отвержение церкви и иллюстрацией иной «экстравертной» модели религиозности, которой свойственна вариативность, синкретичность, неопределенность (размытость) религиозных представлений (верований, образов, идей)» [15: 260].

Еще одним способом рефлексии современной интеллигенцией места и роли религии в обществе и мире становится попытка переосмысления в условиях изменившейся духовно-психологической и культурно-социальной реальности канонических моделей святости и праведничества. Подобную попытку предпринимает известная писательница Людмила Улицкая в своем романе «Даниэль Штайн, переводчик» (2006 год).

Л. Улицкая как представитель светского крыла литературы в романе «Даниэль Штайн, переводчик» исследует ситуацию кризиса прежних объяснительных систем и приходит к убеждению необходимости пересмотра сформированных в рамках традиционных религий представлений о границах человеческой природы и нормах, задающих структуру личностной идентичности. Само существование современного человека видится Улицкой потенциально драматичным и конфликтным именно в силу того, что он, с одной стороны, скован традиционными представлениями о «должном» и «недолжном», «грешном» и «праведном», а с другой стороны, все чаще оказывается в ситуациях, в которых следование этим нормам приводит к саморазрушению (убийство ребенка Деборы арабскими рабочими; самоубийство подростка Биньомина Шимеса и др.) Улицкая не отвергает авторитета религиозной традиции, но полагает необходимым ее реформирование в пользу травмированного переживанием тяжелейших политических, национальных, культурных конфликтов современного человека. Новый святой Даниэль Штайн, в интерпретации писательницы, логично оказывается, прежде всего, героем-медиатором, снимающим напряженность, возникающую между полюсами бинарных оппозиций, на которых покоилось здание традиционной европейской культуры («А когда он умер, то этот единственный мост между иудаизмом и христианством оказался мостом его живого тела. Умер – и не стало моста»[2: 534]). Основные функции изображенного Улицкой в романе героя-праведника – медиация и осуществление коммуникации между представителями различных культур, наций, носителями отличных друг от друга мировоззренческих установок (переписка с сыном Авигдора – Алоном; беседы с Диной и Биньомином и т.д.). Новый праведник, по Улицкой, неминуемо оказывается еретиком,

инакомыслящим, он вступает в противоборство с традиционными историческими формами религиозности, провозглашая абсолютную свободу при выборе формы исповедания. Существенно, что при этом всякую значимость теряет сама идея приверженности к определенной религии: («А Даниэль всю жизнь шел к одной простой мысли – веруйте, как хотите, это ваше личное дело, но заповеди соблюдайте, ведите себя достойно»[2: 530]).

Важно, что смысловым ядром новой модели праведничества, изображенной Улицкой, становится не следование духовным принципам, а утверждение идеи нравственности, пусть даже и вне Христа. Именно поэтому при попытке найти выход из кризисных ситуаций, в которых оказываются герои романа, Даниэль Штайн исходит не из христианских представлений, а из требований «человеческой природы» (Ответ Хильде на ее признание о взаимоотношениях с женатым Мусой [2: 171]; Ефиму, взявшему на себя обет монашества [2: 298] и др.).

Ядром новой ценностной системы, которая становится фундаментом для современной модели «праведничества по Улицкой», становится целый комплекс идей: вынесение вопросов пола и любви в область частной жизни, смещение акцента с обрядовой стороны христианства на духовный опыт, экуменизм и плюрализм, установка

Фото Л. Улицкой. Источник: http://www.stanford.edu/dept/DLCL/files/images/ulitskaya.jpg

Фотография обложки книги «Даниэль Штайн, переводчик», Л. Улицкая. Источник: http://bookdp.narod.ru/img/ulickaya_big.jpg

на толерантность, реформаторство и др.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что многие современные писатели обращаются к религиозной тематике и в той или иной форме пытаются отрефлексировать изменения в духовной природе человека, произошедшие на рубеже тысячелетий, переосмыслить традиционные религиозные представления, сформированные в рамках ортодоксальной церкви. При выборе стратегии описания и интерпретации религиозной тематики часть из них следует традиционной, так называемой «интровертной» модели религиозности, оппозиционной постмодерну, в рамках которой многовековая, ортодоксальная религия позиционируется именно как религия со своей Истиной, традицией и особым опытом. В этом случае, авторы часто обращаются к истокам вероучения и пытаются переосмыслить его в изменившихся условиях, при этом сохраняя верность изначальному смыслу (Ю.Вяземский).

Другая часть писателей, в лице Л.Улицкой и Е.Чижовой, репрезентирует принципиально иную, «экстравертную» модель религиозности, при которой религия выполняет, прежде всего, «терапевтическую» функцию и становится одним из способов конструирования личной идентичности. В этом случае особую значимость приобретают идеи экуменизма, синкретизма и плюрализма. При этом, вне зависимости от стратегии описания религиозной проблематики, на самом способе ее трактовки отражаются и общие закономерности культурного и исторического развития, и специфические черты интеллигентского типа сознания: интерес к изучению социальных, культурных и антропологических границ и проблем самоидентификации, принципиальная оппозиционность действующим мировоззренческим системам, склонность к столкновению различных философских и религиозных идей.

Безусловно, в рамках данной работы были лишь намечены некоторые подходы к освоению столь сложной темы и представлены некоторые результаты ее первоначальной разработки. В совершенствовании нуждается аналитический инструментарий, который должен соответствовать междисциплинарной природе изучаемого объекта, литературные и публицистические произведения, затрагивающие проблематику отношения современного социума и личности к религии, должны быть введены в широкий культурный контекст. Тем не менее, само продвижение по намеченному пути представляется нам потенциально эвристичным и заслуживающим исследовательского внимания.

Библиография

I

1. Вяземский, Ю. Сладкие весенние баккуроты. Великий понедельник. Роман-искушение / Юрий Вяземский. – М.: РИПОЛ классик, 2008. – С. 416.
2. Улицкая, Л. Даниэль Штайн, переводчик / Людмила Улицкая. – М.: Эксмо, 2006. – С. 527.
3. Чижова, Е. Лавра / Елена Чижова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – С. 411.

II

4. Аверинцев, С. Обращение к Богу советской интеллигенции в 60-70-е годы [Электронный ресурс] / С. Аверинцев // Община XXI век. – 2002. – № 9 (21) // Режим доступа: http://krotov.info/spravki/persons/20person/averints.html http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/obr_bg.php.
5. Бергер, П. Религия и проблема убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер. – Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32) // Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html.
6. Булгаков, С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / С. Булгаков // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. – М.: Русская книга, 1992. – С. 525.
7. Вавилонская башня. Новое религиозное сознание в современном мире: сб.ст. [Электронный ресурс] / Д. Трофимов, В. Томачинский, А. Кураев и др. – М.: Изд. Информационно-миссионерского центра «Сектор», 1997 // Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Vavil/index.php.
8. Ваттимо, Дж. После христианства / Дж. Ваттимо; пер. с итал. Дм. Новиков. – М.: Три квадрата, 2007. – С.160.
9. Гаспаров, М.Л. Русская интеллигенция как отводок европейской культуры / М.Л. Гаспаров // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология: Материалы международной конференции. – М.: ОГИ, 1999. – С. 20–28.
10. Гримберг, Ф. И я тоже – нет! Фаина Гримберг о религиозной тематике в современной литературе [Электронный ресурс] / Ф. Гримберг // Критическая Масса. – 2006. – № 4 // Режим доступа: http://magazines.russ.ru/km/2006/4/gr17-pr.html.
11. Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М.: Европа, 2009. – С. 336.
12. Журавский, А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма / А. Журавский // Континент. – № 120. – С. 265-284.
13. Кокс, Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 262.
14. Кустарев, А. Конгломерат «интеллигенция» и его нарратив / А. Кустарев // Неприкосновенный запас. – 2006. – № 3 (47). – С. 18-30.
15. Кырлежев, А. Постсекулярная эпоха / А. Кырлежев // Континент. – № 120. – С. 252-264.
16. Кюнг, Х. Религия на переломе эпох / Х. Кюнг // Иностранная литература. – 1990. – № 11. – С. 109–117.
17. Лазарева, А.Н. Интеллигенция и религия. К историческому осмыслению проблематики «Вех» / А.Н. Лазарева. – М.: ИФРАН, 1996. – С. 85.
18. Лихачев Д.С. О русской интеллигенции / Д.С. Лихачев // Новый мир. – 1993. – № 2. – С. 3–9.
19. Малецкий, Ю. Роман Улицкой как зеркало русской интеллигенции / Ю. Малецкий // Новый мир. – 2007. – № 5. – С. 173–190.
20. Малецкий, Ю. Случай Штайна: любительский опыт богословского расследования. Роман о романе / Ю. Малецкий // Континент. – № 133. – С. 14–250.
21. Морозов, А. Четвертая секуляризация / А.Морозов // Глобализация и столкновение идентичностей. Материалы международной интернет-конференции. 24 февраля-14 марта 2003 г. / Под ред. А. Журавского, К. Костюка. – М.: КноРус, 2004. – С. 329–331.
22. Узланер, Д. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным / Д. Узланер // Континент. – 2008. – № 136. – С. 339–355.
23. Успенский Б.А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. Сост. Б.А. Успенский. – М.: О.Г.И., 1999. – С. 152.
24. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М.: АСТ, 2007. – С. 571.
25. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 144.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Национальная организация русских мусульман: история и идеология движения

Саркисян Николай Мкртичевич

Санкт-Петербург

Саркисян
Николай Мкртичевич

Санкт-Петербург

Выпускник исторического (2012) и философского (2013) факультетов Санкт-Петербургского государственного университета. Студент факультета политических наук и социологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Научный руководитель: Ноженко Мария Владимировна, кандидат политических наук, доцент Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Вероисповедание: «Атеист».

Мечта: «Хочу свободно владеть семью языками».

Национальная организация русских мусульман: история и идеология движения.

Введение

Постсоветское двадцатилетие в России породило ситуацию, в которой стали возможны политический и научно-теоретический плюрализм и у различных (прото)национальных и религиозных групп появилось пространство для маневра. В период после 1991 г. сформировалась новая ситуация, когда за отход от «генеральной линии партии» перестали сажать в тюрьму, и стало возможным беспрепятственно распространять свои знания и рекрутировать единомышленников. На этом фоне начинают появляться движения, немыслимые ранее. «Традиционные» проекты русской или российской наций показали свою неэффективность и неосуществимость, поэтому рождаются и распространяются новые нетривиальные представления о том, что такое «русская нация».

Несостоятельность «традиционных» национальных проектов приводит к тому, что освободившееся интеллектуальное пространство постепенно заполняется неординарными движениями, которые выстраивают свои национальные проекты на критике предыдущих и предлагают новые решения. Возникшая в 2004 г. Национальная организация русских мусульман (НОРМ) представляет собой пример такого неординарного движения. Организация, состоящей из этнических русских, перешедших в ислам, ставит своей целью конструирование новой национальной общности русских мусульман, и идеология организации строится на интеллектуальной критике предшествующих концепций и попыток построения нации в России.

Идея единой платформы для общероссийской идентичности рушится на глазах: отмежевываются друг от друга не только различные народы в составе России, но внутри существующих народов начинают проходить новые национальные и религиозные границы. Неизвестно, какими будут следующие проекты. Данная работа может предоставить анализ того, критикой чего занимается НОРМ, каковы истоки этого проекта и каковы возможные последствия.

Теоретическая рамка исследования

В своем анализе случая «Национальной организации русских мусульман» (НОРМ) я буду опираться на методологию, разработанную Э. Хобсбаумом в трудах «Нации и национализм после 1780 г.» и «Изобретение традиции». Работа «Нации и национализм после 1780 г.» начинается с признания невозможности дать четкое определение

нации, и субъективные, и объективные критерии определения принадлежности к нации ставят нас в тупик. В итоге Э. Хобсбаум предлагает следующее решение: «Всякое достаточно крупное человеческое сообщество, члены которого воспринимают себя как нацию, будет рассматриваться в этом качестве и нами»[1]. Определение, предложенное Э. Хобсбаумом, в силу своей широты позволяет работать даже с таким случаем, как НОРМ. Именно с анализа понятия «нация» Э. Хобсбаум предлагает начинать всякий анализ, поскольку сначала должна быть воспринята идея нации, ее «замысел», и «анализ национализма должен предшествовать анализу наций [как «реальных» сообществ]»[2].

Таким образом, первое, что необходимо определить при анализе НОРМ – это то, как в идеологии движения интерпретируется понятие нации, иными словами, что такое нация?

Социально-исторический контекст появления НОРМ и краткая история организации: как стал возможен феномен русских мусульман?

Появление Национальной организации русских мусульман стало возможно в контексте постсоветской России, когда исчезли прежние запреты и появилась возможность создавать новые национальные и религиозные организации, вербовать адептов и не бояться преследования. В 1990-х в России религия вышла из подполья и заняла свое место в публичной сфере. Утверждение религиозности проходило неоднозначно [12: 57-75]. В целом корреляция между этнической и религиозной принадлежностью в современной России заметно снизилась по сравнению с началом XX в. [3: 237]

До рубежа 1990-2000-х гг. этнический русский, перешедший в ислам, был скорее фигурой культурного производства: в 1995 г. в России вышел художественный фильм И. Хотиненко «Мусульманин», повествующий о советском военнослужащем, который попал в плен в Афганистане, принял там ислам[3] и прожил семь лет, после чего вернулся в родное село в России. Однако в 1999 г. мусульманином становится православный священник (принявший в середине 1980-х гг.) Вячеслав Полосин, взявший имя Али [5].

Исламская догматика исходит из принципа приоритета религиозной принадлежности над этнической, поскольку религия формировалась в рамках стратегии преодоления групповых (конкретно – клановых и племенных) разногласий и политической централизации

1 Там же. – С. 17.
2 Там же. – С. 18–19.
3 О таком случае подробнее см.: Ex-Soviet soldier considers himself a ‘proud Afghan’ // http://www.dw.de/ex-soviet-soldier-considers-himself-a-proud-afghan/a-16223476.

на западе Аравийского полуострова [11: 329–356]. До первых попыток строительства нации в России не было создано никаких предпосылок для формирования русско-мусульманской идентичности. Смена религиозного статуса в этом случае не влечет за собой претензий на конструирование новой национальной идентичности, но предполагает ассимиляцию в рамках уммы.

Другой значительной категорией русских мусульман является группа девушек, вышедших замуж за «этнических мусульман» – выходцев из регионов Северного Кавказа или стран Ближнего Востока. По оценкам, русские жены мусульман составляют большую часть всего русского мусульманства сообщества [1; 2; 6].

Члены НОРМ (особенно руководство) представляют собой сообщество русских мусульман с нетипичными жизненными стратегиями: многие из них вышли из ультраправой националистической среды, что и определило дальнейшие идеологические траектории НОРМ и установку на создание русской мусульманской нации. Харун Сидоров, ныне возглавляющий НОРМ (т.е. являющийся амиром), первоначально был учеником Гейдара Джемаля.

Организация НОРМ была создана 12 июня 2004 г. (22 июня 2004 г. была проведена пресс-конференция в газете «Известия», на которой было официально объявлено о создании организации) [4] из ряда русских мусульманских общин Москвы, Йошкар-Олы, Омска и Алма-Аты, позже присоединились общины Ростова и Санкт-Петербурга. Эти общины были немногочисленны, их численность затрудняются определить даже в НОРМ. Как правило, речь идет о нескольких десятках активных членов (активных – т.е. посещающих коллективные мероприятия), сотнях в случае Москвы. Предположить численность русских мусульман вообще мы можем только относительно Казахстана, где в переписях населения фигурирует пункт о вероисповедании. По переписи 2009 г., в Казахстане проживает 54 277 русских мусульманина [9].

В 2005 г. в НОРМ вошел Али (Вячеслав) Полосин, прежде подвергавшийся постоянной критике со стороны НОРМ, во главе русского мусульманского джамаата «Прямой путь», но затем получивший должность в руководстве НОРМ. В 2006 г. всем членам-шиитам НОРМ было предложено принять суннитский вариант ислама, в случае отказа – выйти из НОРМ (что и произошло). С 2007 г. начинаются контакты НОРМ с общеевропейским исламским движением «Мурабитун», цель которого – сформировать исламские европейские нации. В 2011 г. члены НОРМ принимали активное участие в декабрьских акциях протеста.

Идея нации в идеологии НОРМ

Главным и единственным идеологом НОРМ, который регулярно публикует свои произведения в сети Интернет или в бумажном виде, на сегодняшний день является амир организации Харун Сидоров. Его авторству принадлежат не только отдельные статьи, но целые книги, и он признается другими членами НОРМ (в частности, амиром петербургского джамаата Салманом) главным теоретиком движения.

Идеологию НОРМ сложно назвать ортодоксально-мусульманской в обыденном представлении. В начале 2000-х гг., до принятия ислама, Х. Сидоров писал в националистической прессе, что проект русского национализма провалился – как в правом изводе А. Севастьянова, так и в левом – Э. Лимонова, и сегодня наступила необходимость создавать новую русскую нацию: «Пусть режим строит государство – не надо ему в этом ни помогать, ни мешать. Большая политика отныне не для нас, государство мы, русские, уже проиграли. Так оставим же его в покое. Уйдем в параллельный мир – мир нации» [7:7]. Стоит отметить, что это перекликается с идеями Э. Лимонова о создании России-2 в зоне компактного проживания русскоязычного населения в Казахстане.

Чуть позже, после принятия ислама, Х. Сидоров выдвигает идею консорциализма, почерпнутую им у весьма неоднозначного отечественного историка Л. Гумилева. Консорция, по Л. Гумилеву, это группа активных – «пассионарных» – людей, объединенных общей целью и готовых пожертвовать жизнями во имя этой цели. Х. Сидоров развивает эту мысль и пишет, что консорция – это авангард нации, но такой авангард, который сознательно противопоставляет себя «старой» нации. Неверна была стратегия предыдущих националистов, которые также объявляли себя авангардом народа или даже отрядом «нового» народа, но продолжили апеллировать и служить «старому». Например, «английские сектанты» в 17 в. массово покидали пределы Англии и переселялись в Новый Свет, совершенно «игнорируя» существования английской Короны. Но как только она начала им мешать – они свергли ее власть в ходе Американской революции [7: 18–20].

Задача консорции – стать конвиксией, т.е. таким сообществом, которое способно воспроизводить свою идентичность, «передавать» ее потомкам. И русские мусульмане являются именно такой консорцией, чья цель – «сохранение, воспроизводство и наращивание генофонда этноса и обеспечение его необходимым для этого жизненным пространством» [7: 14–15].

С точки зрения идеологии НОРМ, древнерусское государство появилось как консорция «северных бедуинов» – викингов, которые, объединившись в «асабии» (консорции – сообщества пассионариев), пришли править другим «этническим подвидом» русских – скифами. Викинги были интернациональной дружиной воинов, «смесью» из норманнов, кельтов, финнов и славян, говорили на славянском языке. Таким образом, современные русские состоят из «двух частей»: экстерриториальной общины викингов, «связанных со стихией моря» и возвышающихся над массой степного евразийского скифского населения. Когда пришли варяги, скифы к тому моменту уже давно прибывали в кризисе, и их часть тяготела к варягам. Древнерусское государство пришло в упадок в тот момент, когда викинги «смешались» со скифами, а затем Орда воспроизвела скифский субстрат, трансформировавшийся в новый исторический тип великороссов, который на сегодняшний день пришел в упадок.

Таким образом, нация в представлении НОРМ – это консорция, сообщество «пассионариев», которые, объединившись в асабию, формируют новую нацию, но «не нацию как социальную структуру Нового времени, но этнос как биологический вид, отборной, ведущей и самой жизнеспособной частью которого в наше время становятся консорции» [8]. Эти пассионарии могут как самостоятельно развиться в полноценную нацию, так и стать «рамкой» для другого «непассионарного» этноса, как это было в случае с древнерусским государством. В нации существует «этнорасовое ядро» (норманны – новые норманны), на которое могут «наслаиваться» разные религии и даже другие этнические группы. И в случае русской нации православие – «лубочное» – не являются сущностной характеристикой нации: русские в виде союза варягов и скифов существовали до православия и будут существовать после, сменив религию и приняв новых варягов – русских мусульман.

Стратегии кооптации новых членов: кого считать русским мусульманином?

Идеология НОРМ постулирует, что сама организация – это «авангард русских мусульман». И поскольку нация является не чисто биологическим сообществом, а конструируемым, то новые члены сообщества могут быть приняты в него.

НОРМ располагает двумя основными способами увеличения своей численности: 1) «исламский призыв» (в первую очередь – среди русских и других «немусульманских» народов); 2) «биологическое воспроизводство», то есть в прямом смысле рождение большого числа детей и воспитание их как русских мусульман. Первая стратегия заключается в том, что нормовцы ведут «пропаганду», причем они в первую очередь «ориентируются» на те ультраправые круги, их которых многие сами и вышли. Вторая стратегия предполагает создание семей, рождение детей (не меньше трех) и воспитание их как русских

мусульман, поскольку основная цель консорции – это, как уже было сказано, «биологическое» воспроизводство и расширение нации. Причем нормовцы уже сейчас практикуют многоженство, а объявления о поиске вторых (и более) жен размещают в социальных сетях.[1]

Кроме того, нормовцы настаивают на эндогамии в вопросе заключения браков: «правилом должно стать следующее: русская мусульманка + русский мусульманин, затем дети русских мусульман + дети русских мусульман, затем внуки + внуки и т.д» [10].

Рассуждая по поводу девушек, вышедших замуж за нерусских мусульман, амир Салман пишет в рамках сугубо правого националистичекого дискурса, оперируя таким расистским термином, как «чернильница» («чернильницами» в российской ультраправой среде называют девушек вступивших в половой контакт с неграми, представителями кавказских и среднеазиатских народов, то есть всех тех, кого российские националисты на своем жаргоне называют «черные»). Впрочем, «чернильница» не относится к вышедшим замуж за мусульман, а только к вступившим в небрачную половую связь. Однако и к вступившим законный брак с мусульманином русским применяется термин «вырусь» [10]. Стоит отметить, что исламская догматика не допускает таких оценочных категорий, все запреты касаются только межрелигиозных браков, в то время как идеология НОРМ и в этом случае исходит из примата националистических принципов.

Выводы

Нация, согласно идеологии НОРМ, это биологическое сообщество, обладающее стойким этническим ядром, родившимся из консорции (НОРМ – и есть такая консорция), на которое могут «наслаиваться» другие этнические группы (расы, в терминологии НОРМ) и даже религии; главное, чтобы «ядро» и «почва» оставались неприкосновенны. Кроме того, эта нация должна состоять из гильдий и кланов. В то же время на декларации всякая «биологичность» нации заканчивается: не считая того, что нация может расширяться за счет обращения русских в ислам, даже рожденные в общине дети должны быть воспитаны как русские мусульмане. Кроме того, представитель иной расовой или этнической группы может быть принят в сообщество, если сам примет «идентичность русского мусульманина».

Ислам в идеологии НОРМ и для ее членов не просто самоценный религиозно-духовный путь, а символический ресурс, позволяющий выстраивать новую идентичность и проводить политическую мобилизацию сторонников. Принимая во внимание появление столь нетривиального для российского общества идеологического смешения, можно заключить, что подобные явления в дальнейшем будут нарастать.

1 https://vk.com/wall143974035_63; есть у них и свое интернет-сообщество, созданное для этих целей: https://vk.com/slavyan_nikah.

Библиография

Список источников:
1. Ислам славянской национальности // http://www.mk.ru/politics/russia/interview/2011/02/07/563773-islam-slavyanskoy-natsionalnosti.html.
2. Каждую в пятницу в Петербурге как минимум трое русских принимают ислам // http://www.gazeta.spb.ru/59023-0/.
3. Казьмина О. Интегрирующая и дезинтегрирующая роль религии и этнические процессы в современной России // Ab Imperio. 2000, №2.
4. Нелюбов И. «Русские мусульман» - еще один «религио-технологический» проект? // http://www.portal-credo.ru/site/?act=comment&id=508.
5. Полосин В.А. Почему я стал мусульманином? (размышления бывшего священника о религии) // http://index.org.ru/journal/11/polosin.html.
6. Солдатов А. Ислам по-русски // http://www.ogoniok.com/4922/2/.
7. Харун Сидоров. Между викингом и скифом (цикл социологических статей).
8. Электронный ресурс: http://norm-blog.livejournal.com/23218.html#cutid1.
9. Электронный ресурс: http://www.stat.kz/p_perepis/Pages/default.aspx.
10. Электронный ресурс: http://malikit.livejournal.com/541932.html
11. Eric R. Wolf. The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam // Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 7, No. 4. (Winter, 1951), pp. 329-356.
12. Froes P. After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World // Sociology of Religion. 2004, №1.

Фото: Ушакова Т. А.

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Репрезентация «сакрального» в повседневных практиках крестьянства

Сережко Татьяна Алексеевна

Белгород

Сережко
Татьяна Алексеевна

Белгород

Выпускница исторического факультета Белгородского государственного университета (2007), кандидат философских наук (2010).

Место работы: Белгородский университет экономики, кооперации и права, старший преподаватель кафедры социальной работы и психологии.

Вероисповедание: «Православие».

Мечта: «Выучить английский язык и написать докторскую диссертацию».

Репрезентация «сакрального» в повседневных практиках крестьянства

Предметом нашего исследования являются народно-православные религиозные представления в их современном бытовании. Данная статья посвящена проблеме репрезентации «сакрального» в повседневных крестьянских практиках.

Работа основывается на данных, собранных в ходе нескольких исследовательских экспедиций, проведенных автором в 2010-2012 гг. в селах Белгородской области.

Включенное наблюдение и биографические интервью в большинстве случаев сопровождались аудиозаписью, фото- и видеосъемкой [2]. Собранные материалы убеждают нас в том, что в пределах одного локуса и одной культуры «народные обряды, магические действия и их значения непрерывно изменяются, смешиваются» [1: 179], то есть, развиваются, какие-то элементы их умирают, рождаются новые, преобразуя религиозный универсум.

Синхронное рассмотрение материала позволит ярче продемонстрировать полифонизм крестьянской культуры, синкретизм как формальной, так и содержательной стороны религиозного мировоззрения, включающего архаические, традиционные и современные элементы с их язычески-христианским ядром. Стремясь понять исследуемый феномен «в формах, созвучных своей собственной восприимчивости и культуре» [4: 13], мы считаем тексты диалектной речи, живые голоса современников главной составляющей нашего исследования.

Спецификой крестьянской религиозности является слабая вовлеченность в «официальную» церковную жизнь, посещение церкви только по «большим» праздникам, вследствие чего, большинство обрядов, приуроченных к ним, совершаются за церковными стенами: «На праздники, конечно, ходим в храм, но близко храма не было. У нас, у войну, как разбили храм, и не было храма, далеко храм у нас – двадцать километров. Но все равно, на Паску ходили. Паску святить носили все равно. Вот на такие вот праздники – детей крестить, паски святить, вот это у церкву ходили…» [Титова П. С., 1936 г. р., пос. Томаровка Яковлевского района Белгородской обл. Зап. Шереякина С. А., 2012 г.]. В силу политических и социально-экономических условий недавнего прошлого церковные служители не могли принимать участие в повседневной жизни верующих и исполнять свои обязан-

ности на религиозных праздниках. Верующие за это время научились обходиться без них. С одной стороны, установившиеся представления и обряды не всегда вписываются в рамки, принятые официально православной церковью. С другой стороны, у большинства крестьян не вызывает сомнения «православность» бытующих и привычных им религиозных практик. Анализ интервью позволяет восстановить большей частью утраченные для современного культурного сознания ритмику крестьянской жизни в ее взаимосвязи с сакральным опытом.

Празднично-обрядовый мир крестьянства может быть определен как мир образов – знаков, сквозь конкретное значение которых просвечивает другое, глобальное и нередко весьма отвлеченное содержание. Крестьянская субкультура особым образом переосмысливает православие и порождает также собственную оригинальную образность. Созданная на основе иных эстетических принципов, образность эта глубоко отлична от христианских идей, которые наслаиваются и покрывают мощным пластом крестьянское природно-аграрное мировидение: «На Пасху замечали, как встает солнце, коптили зеркало, смотрели, солнце сигает – радуется, что Пасха» [Кашкарова М. Г., 1932 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2012 г.].

Наиболее значимыми праздниками кроме Пасхи и Рождества являются Крещение, Вербное Воскресение и Троица, т.е. те дни, когда совершаются водосвятные молебны. Наступает сакральное время, когда происходит преобразование пространства посредством обрядовых процедур за время ритуального цикла. Участвующие в этом континуальном единстве предметы наделяются магическими свойствами: «На Крещение обязательно в церковь ходили за святой водой. Приходишь домой, брызгаешь везде водичкой святою, обязательно пили всегда эту воду священную» [Шатохина С. Я., 1940 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. Любовь к святой воде и освященным предметам (вербе в Вербное Воскресенье, ветвям и травам на Троицу) можно объяснить стремлением сохранить благодать, посредством простых понятных вещей прикоснуться к иному, божественному миру, что созвучно «зачарованности священным бытом», о которой говорил В. Н. Топоров. Причина этого, без сомнения, состоит в том, что реальные и чувственные предметы, являясь непосредственным выражением идеального и сверхчувственного, позволяют его сделать доступным в пространстве и времени. Эта идея подтверждается и привычными оборотами речи. Многие информанты, по-прежнему, называют иконы

«богом», а церковные хоругви «святастью». Материальное становится проводником божией благодати.

Многие считают любые освященные или пребывающие в церкви предметы своеобразными оберегами, обладающими защитными и лечебными свойствами: «Последнее воскресенье Великого поста называется вербным. Вот в этот праздник нужно обязательно сходить в церковь с вербочками, освятить их и поставить в комнате у себя; если у вас излишек их, то можно людям раздать… Если не осыпались пампончики с нее – значит это к хорошему. Ну, этими вербочками, еще когда несут из церкви то, хлещут – по руке легонечко, или там по такому месту, и тоже выгоняет… наверное нечистую силу, да, я думаю…» [Сафонова Р. М., 1945 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. Налицо прямая параллель: растительная сила природы и благодать Божия: «Вербное воскресенье тоже праздновали, у церкву ходили, вербичку святили, а потом приносили и садили на огороде. И вербами бьют, потихоньку били, щоб были здорови» [Четверикова А. М., 1937 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2012 г.].

Псалтырь, кон.19 в.
Фото: Сережко Татьяна.

Иконы в доме Кашкаровой М. Г.
Фото: Ушакова Т. А.

Сакральностью, магичностью отмечены и те предметы, что присутствуют в доме в сакральное время (например, Троицкая трава, которой устилают пол в доме): «Да вот Троица ж пядходя, пятнадцатого. Праздновать этот праздник, вот, в субботу надо… Раньше травы нарывали, устилали землю у хате, пахло, веток понавешаем, вянки пляли из полевых, луговых, цвяточки, и на голову. Голову мыть вот этим, вот, помогаеть». [Ланина Н. С., 1939 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. «Троицу мы празднуем, значит, в церковь ходим, носим цветы в церковь, в дому обязательно, на окнах ставят травку, метелочки, возле икон ставят, пол посыпают, раньше были земляные полы, посыпают все кругом травой. Потом эту траву на третий день собирают и слаживают, и, вот, когда маленькие детки, там, болеют, эту травку заливают водичкой, в этой травке купают младенцев, она как бы исцеляющая…» [Костенко В. В. 1950 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. «Если троицкъю траву палажыть на рыгу, то мышы ни-будуть тачить фсю сена» [Селезнева А. С., 1921 г.р.: Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2011 г.]. «Вот, седня Троица, как мы празднуем? В храм ходим с зелеными

веточками, украшаем дома, храмы, ворота, во дворе даже, и особенно осину надо ставить на ворота от нечести, и вот, когда она три дня стоит, вот тогда нечисть и боится, колдуны всякие…» [Кабанова Л. В., 1949 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.].

Лечебными свойствами наделяются травы, сорванные в день летнего солнцестояния (день Иоанна Крестителя): «На Ивана Купала хадили па лячебную траву. Тады люди усе лячились народными срецвами, а не лякарствами как щас усе лечуца. И тоже люди тады собирались и шли па траву. И тады оттаплявали ее. У ней купалися, ноги паряли, пили ее, шоп не болеть, но тока, кады шли у лес или у поле, па траву, с сабой ничяго остраго не брали, надо была тока рвать рукми, а резать была нельзя. Тота тах та собирали и лячилися этими травами» [Лесунова П. П., 1928 г.р.:Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2011 г.].

На время праздника как время сакральное, изменяются пространственные характеристики и границы, появляется возможность контактов с иным миром (Святочные гадания, «всю Пасхальную неделю райские ворота открыты»). В результате праздничное время, как и любой другой переходный календарный отрезок («Страшная» неделя перед Пасхой, Воздвижение Креста Господня, Ильин день), наделяется также символикой опасного и связано с разнообразными предписаниями и запретами, которые, впрочем, не всегда соответствовали церковному канону: «На Здвиженье, блакали тоже раньше, нельзя в лес ходить, гадюки клубками ползають, тоже молются, погреб тоже нельзя открывать, боятся, штоб што-то не нализло [Максименко Д. И., 1919 г.р.: Крутой Лог, Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.]. Образно-обрядовый человек переживает мир предметно-чувственно. Так в народном сознании глава Иоанна Предтечи оказывается тождественной с любым круглым предметам (в результате чего, воспрещается резать арбузы в день усекновения главы Иоанна Предтечи): «Дальше идет, это 11 сентября, усекновение Главы Иоанна Предтечи, это когда отрубили Иоанну Крестителю голову. В этот день не едят красные кавуны, арбузы, мякоть красная, это как бы кровь Иоанна Предтечи, и вот поэтому не едят [Костенко В. В. 1950 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. Итак, сакральная территориальная структура наполнена сакральными символами, которые «оживают» и наполняются магическими свойствами лишь в священное время, в профанное они были обычными вещами и предметами. В священное праздничное время,

перед индивидом разворачиваются действия в символическом пространстве, где человек, «считывает» смысловые единицы.

Письменные способы фиксации накопленного опыта развиты слабо или вовсе отсутствуют, единственное, что служит путеводителем – память стариков, опирающаяся на церковный календарь, позволяла сохранять ориентиры в окружающем природном бытии. По этой же причине так тщательно соблюдались обряды, фиксирующие смыслозначимые моменты. Сообщения многих информантов свидетельствуют об актуальности корреляции времени тех или иных церковных дат с периодами определенных сельскохозяйственных работ.

При этом повседневный труд превращается в часть религиозной жизни, поднимается над обыденностью: «На Троицкой недели, говорят, на огородах не полят, нужно огород прополоть до Троицы» [Костенко В. В. 1950 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. «Егорий-огуречник, на Егория сажали огурцы [Костина А. Н., 1920 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.]. «…На Ильин день купаться уже у ричке нельзя, цибулю прибирають с огорода на Илью…» [Максименко Д.И., 1919 г.р.: Крутой Лог, Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.]. Образно-обрядовые смыслы и коннотации живут в сознании крестьянина, покрывая повседневную практическую деятельность: «Илья – неделя гнилья. Это у июне по-моему…скоро Илья – сено надо убирать» [Ланина Н.С., 1939 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.]. Таким образом, религиозный хронотоп структурирует жизненный мир селянина и задает темпоральную оценку переживаемых и изображаемых им событий, при этом он, как правило, не пересказывает библейские сюжеты, а использует их в качестве знака, актуализируя их концептуальное содержание в хозяйственной деятельности и нарративе. Каждое действие связано с обрядом, многочисленные дни извлечены из монотонности и религиозны; каждая работа в установленной связи со святым покровителем, обогащена смыслом.

Один из способов воплощения в чувственном образе бестелесной абстракции, «наглядного» моделирования желаемого события выражается в особом обрядовом хлебе, выпекаемом с магической целью – оградить себя от воздействия потусторонних сил, «задобрить» духов. Печенье или хлебцы различной формы обычно готовились в календарные праздники, особенно часто – на святки и некоторые весенние праздники (Благовещение, Сорок мучеников). Встреча весны начиналась с празднования Дня памяти сорока мучеников (22 марта) – «сороки» и связывалась с прилетом птиц и выпеканием

обрядового печенья в форме птичек «жаворонков»: «Раньше еще вот Сороки. На сороки пекли жаворонки с теста. Пякли жаворонки, и потом вот напякут, наломают их кусочками, маслом постным помажут и уходили на огород, там скирды были, у кого сено, у кого солома, и на соломе ели [Титова П. С., 1936 г.р., пос. Томаровка Яковлевского района Белгородской обл. Зап. Шереякина С. А., 2012 г.]. Мотивы скорейшего прихода весны, плодородия и будущего урожая связаны и с другим православным праздником: «Благовещение – когда зародился Христос, то ангел прилетел в церковь и сказал, что родился сын от святого духа. Ходили в церковь, не работали, не пряли, не ткали. Весной встречали скворцов, вешали скворечники [Костина А. Н., 1920 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.]. «На благовещенья пякли просфоры, закладывали у адну деньги. И вот кому попадалась эта просвора с деньгою, этот должон был начинать сеять, хоть сажать. Первый он должен выхадить на землю работать. И усе севы должны начинатьца с этого чоловека в этом гаду» [Сенюкова А. И., 1931 г.р.:Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2010 г.].

Сафонова Р. М.
Фото: Буренина А. В.

Итак, образно-обрядовая сторона крестьянских верований – результат адаптации православия к главным нуждам и чаяниям крестьянства, конструировавшего социально значимые религиозные смыслы, связанные с сельскохозяйственной деятельностью в самообеспечивающихся натуральных или полунатуральных хозяйствах. Крестьянская религиозность практически лишена рефлексивности, т.е. не имеет интенции внутриличностной обращенности. Вследствие этого для нее характерна, с одной стороны, высокая степень слияния индивида с окружающим миром, с другой – высокий уровень связи между индивидом и его социальным сообществом, интеграция личности и рода. В этой связи, сильно уважение к старикам, предок выступает как источник всех предписаний и начало всех правил (что особенно актуально в мире устной культуры), которые должны приниматься каждым. В результате, «статус традиции («спакон век так принято») и отношение социума к тем или иным обрядовым событиям, несомненно, выше церковного канона» [3: 13].

Крестьянство, живущее в самостоятельных локальных мирах, сохраняет в той или иной мере целостное нераспавшееся восприятие универсума. Этот идеал задает генеральный вектор оценки любых феноменов и изменений из пространства традиционного сознания, основой которого становится образно-обрядовая религиозность как полисемантическое явление, выражаемое акционально (действие, обряд), вербально (заговор, молитва) и реально в качестве вещного или материального предмета (святая вода, Троицкая трава и пр.).

Список информантов

1. Кабанова Л. В., 1949 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.
2. Кашкарова М. Г., 1932 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т.А., 2012 г.
3. Костенко В. В. 1950 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.
4. Костина А. Н., 1920 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.
5. Ланина Н. С., 1939 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.
6. Лесунова П. П., 1928 г.р.: Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2011 г.
7. Максименко Д. И., 1919 г.р.: Крутой Лог, Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2010 г.

8. Сафонова Р. М., 1945 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.
9. Селезнева А. С., 1921 г.р., Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2011 г.
10. Сенюкова А. И., 1931 г.р.: Афанасьевка Алексеевского района Белгородской обл. Зап. Переседова И. И., 2010 г.
11. Титова П. С., 1936 г.р., пос. Томаровка Яковлевского района Белгородской обл. Зап. Шереякина С. А., 2012 г.
12. Четверикова А. М., 1937 г.р.: Крутой Лог Белгородского района Белгородской обл. Зап. Ушакова Т. А., 2012 г.
13. Шатохина С. Я., 1940 г.р.: Рождествено Валуйского района Белгородской обл. Зап. Буренина А. В., 2012 г.

Библиография

1. Богатырев П.Г. Вопросы истории народного искусства. – М.: Искусство, 1971.
2. Учебно-методическое пособие-вопросник по проведению полевых практик для изучения религиозного мировоззрения и традиционной обрядности крестьянской субкультуры / сост. Т.А. Сережко. – Белгород: Политерра, 2010. – С. 50.
3. Филатова В.Ф. Магический дискурс. – Воронеж: Издательско-полиграфический центр воронежского государственного университета, 2010.
4. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике / Пер. с итал. А. Шурбелева. – М.: Алетейя, 2003.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Сетевое общество: репрезентация религии в пространстве Интернет

Сивоконь Алена Сергеевна

Саратов

Сивоконь
Алена Сергеевна

Саратов

Студентка философского факультета Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, специальность «Философия».

Научный руководитель: Аникин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского.

Вероисповедание: «Атеизм».

Мечта: «Планирую поступить в аспирантуру, а после – преподавать в университете».

Сетевое общество: репрезентация религии в пространстве Интернет

В условиях современного общества развивается и утверждается алгоритм организации социальных процессов по принципу сетей. М.Кастельс утверждает, что сети составляют современную морфологию наших обществ. Ее актуальность обусловлена наличием информационно-материальной базы, представленной глобальной сетью Интернет. Именно благодаря данному феномену традиционные социальные институты в обществе приобрели новую форму информационных сетей, объединенных интернетом.

В данной работе рассматривается трансформация традиционного феномена общественного бытия – социального института церкви в условиях становления сетевого общества, в частности – репрезентация религиозных организаций в пространстве глобальной сети Интернет.

Ключевой категорией для понимания феномена сетевого общества является понятие сети. Впервые термин «социальная сеть» был использован британским социологом Дж.Барнсом в 1954 году. Под социальной сетью он понимал социальную структуру, которая состоит из разных групп социальных объектов, а так же связи, возникающий между ними. Однако именно применительно к интернету данный термин получил общеупотребительное значение: социальная сеть есть онлайн-сервис, предназначенный для конструирования и организации индивидом социальных взаимоотношений в сети Интернет.

Под сетевым обществом автор понимает социум, в котором значительная часть информационных взаимодействий и реализация социальных практик производится с помощью электронных сетей.

Виртуальная реальность представляет собой реальность, порожденную практикой создания и использования компьютерных сетей [1]; она основана на противопоставлении реальных объектов и их копий, порожденных компьютерной графикой. Алгоритм действий пользователя в смысле типизации деятельности не отличается от способа действия субъекта в социальной реальности (человек приобретает билет на поезд в кассе вокзала или на сайте железнодорожной компании, а итог одинаков – билет приобретен), хотя и имеет качественное отличие в способе реализации действия (привычный «реальный» или виртуальный).

Интернет представляет собой серьезный вызов традиционным

социальным институтам. В сетевом обществе имеется множество возможностей получить доступ к разным формам мировоззрения. В условиях конкуренции в борьбе за «власть над умами» и привлечения внимания потенциальных прихожан религиозные институты стремятся адаптироваться к требованиям времени и технологий, обосновываясь в интернет-сетях.

Существует точка зрения, согласно которой широкая доступность сети Интернет для разных социальных категорий населения является ключом к обеспечению религиозного диалога. Такую позицию отстаивает священник В.Чаплин, который считает, что «интернет – это находка для православного интеллектуального пространства, потому что интернет – это СМИ для бедных. Именно в силу этого удельный вес православной мысли, православной информации, православного общения в интернете гораздо выше, чем на телевидении и в газетах... У нас каждую неделю появляется несколько десятков серьезных текстов на религиозно – общественные темы, и большая их часть, наверное, 9/10 из них публикуется именно в интернете» [2].

Пространство интернета становится местом реализации духовных потребностей индивида, одним из главных информационных ресурсов, дающим представления о догматике той или иной конфессии и, более того, именно на просторах Интернета становится возможным сближение верующих людей разных культов. Объединенные единой информационной средой, они имеют возможность вести беседы на религиозную тематику, поскольку в реальной социальной действительности могут не иметь возможности увидеть друг друга. Укрепление позиций религий в сети – это, прежде всего, развитие площадки не для официального межрелигиозного диалога, а для общения рядовых членов религиозных организаций. Религиозное сообщество может формироваться независимо от географического положения адептов данной церкви, что позволяет ему объединять людей разных национальностей, социальных статусов, пола и возраста, способных динамично развивать данное сообщество своей активной виртуальной деятельностью.

Говоря о соотношении религии и виртуальной реальности, необходимо отметить критическое различие двух понятий: онлайн-религии и религии онлайн. Религия онлайн является предоставлением информации, она отсылает к уже существующим оффлайн религиозным традициям и практикам; онлайн-религия представляет собой уникальную возможность осуществлять религиозные практики в онлайн-режиме [3].

С точки зрения функциональности, интернет может оказаться гораздо более перспективным средством распространения информации не для традиционных религиозных институтов, а для новых религиозных движений. Для первых интернет является лишь инструментом ведения своей миссии, а для вторых – очень часто единственным эффективным средством распространения своих идей и ценностей: «…если ты конструируешь некое квазирелигиозное или псевдорелигиозное предприятие, то интернет для этого является идеальным способом, где все подобное развивается и распространяется подобно вирусам» [4].

Ортодоксальные представители различных конфессий создают в киберпространстве интернет-церкви, так называемые «приходы». Их деятельность осуществляется по принципам сети, суть заключается в том, чтобы «посетители могли поговорить о вере с другими «прихожанами», принять участие в работе группы по изучению Библии, помолиться вдвоем с пастором, используя сервис мгновенных сообщений, а также причаститься (участники используют свои собственные хлеб и вино)» [5].

Однако необходимо отметить, что в современном социуме, основанном на неограниченном потреблении, виртуализации и информации, институт религии начинает играть роль одного из способов удовлетворения «общественных потребностей: потребности прикоснуться к священному, отдать дань моде, сбежать от гнетущей обыденности, попробовать новые типы мировоззрения» [6]. Религия приобретает роль внешней характеристики имиджа человека или общества, утрачивая со временем функцию определения ключевых смысложизненных ориентиров.

Имея возможность экспериментировать с качествами собственной личности в виртуальной реальности и учитывая все плюсы анонимности существования в ней, человек может проецировать себя в различные виртуальные ситуации, «примерять» на себя абсолютно разные образы, становиться «другим» по отношению к себе. Предметом такого эксперимента может стать все, что угодно, в том числе и религия. В таком случае приверженность религиозным канонам становится во многом напускной, она обесценивается и выражается исключительно в виде дани модным тенденциям или, к примеру, шутке. Желание быть «другим» в виртуальной реальности дает человеку возможность сконструировать свой образ в глазах остальных интернет – пользователей: «Религия в современном обществе приобретает значение некого символа, социального конструкта в том смысле, что религиозная вера

не воспринимается как трансцендентно необходимая для принятия и исполнения религиозных практик» [7].

Данный феномен экспериментирования субъекта с собственной личностью в пространстве виртуальной реальности можно объяснить с разных точек зрения. Н. Карр в своей статье «Бездушность Веб 2.0» отмечает ключевые свойства глобальной сети Интернет, которые необходимо меняют отношение человека к собственной личности, свободе и религиозным принципам: «С момента своего появления Веб стал вместилищем квазирелигиозных устремлений. В интернете мы все бестелесны – символы, общающиеся с символами посредством символов… Мы становимся “сетянами”, свободно парящими в некоем пресветлом, чуть ли не ангельском мире» [8].

Однако нельзя забывать о том, что действительное позиционирование верующим субъектом себя как адепта религиозной организации в сети является способом его самоидентификации в виртуальной реальности. Он сразу дает понять окружающим его виртуальным «соседям» свои основные мировоззренческие принципы (например, посредством тех самых «постов» или статусов в социальных сетях).

Помимо вышеназванных способов определения субъектом-пользователем своей религиозной принадлежности необходимо так же обратить внимание на такой феномен как «вера без принадлежности». Данное понятие использует в своей работе «Религия в Великобритании с 1945 года» Грейс Дэви, определяя его как веру, основанную на индивидуальных началах, лишенную коллективной памяти, которая выражается в соблюдении обрядов, ритуалов и доскональном следовании догматам веры. Субъект, являясь верующим, не ассоциирует себя ни с одной из существующих религиозных групп или организаций, поскольку твердо уверен в том, что религиозные взгляды являются исключительно личным делом каждого человека.

Таким образом, реальный круг субъектов интернет-церквей существует, но он с трудом определяем, поскольку не каждый пользователь, зарегистрированный на ресурсе, является адептом данной церкви в подлинном смысле слова, так как уже отмечалось, религиозная вера преобразуется в одну из внешних атрибутик индивида.

Наличие в киберпространстве множества равноудаленных и равнозначных религиозных «узлов», пропагандирующих свои смыслы и ценности, не может не вызывать конфликтов в виртуальной реальности. Пространство интернета становится полем межконфессиональных контактов и споров. В стремлении отстоять свои позиции и привлечь новых «прихожан» интернет-церкви разворачивают крупномасштабные виртуальные кампании. Приведем некоторые примеры сетевых религиозных практик различных конфессий.

I. Онлайн-трансляции собраний в церкви:

1) http://online.touchtheheaven.ru/ - онлайн-трансляция собрания в религиозной организации христиан веры евангельской (пятидесятников) церкви «Слово Жизни» в городе Саратове;
2) http://mahalla1.ru/online-video/mekka-onlajn.php – круглосуточная прямая трансляция из Заповедной мечети в Мекке (Саудовская Аравия).

II. Исповедь и общение со священниками в режиме онлайн:

1) http://www.woldv.org/news/445/ – исповедь онлайн и общение со священником в сети благодаря коммуникационной системе Skype и электронной почте в религиозной организации христиан веры евангельской (пятидесятников) церкви «Слово Жизни» на Дальнем Востоке;
2) исповедь в грехах «по категориям» на католическом сайте http://www.absolution-online.com/;

III. Молитвы онлайн:

1) молитвы на каждый день недели на католическом сайте http://www.absolution-online.com/;

В июле 2013 года Католическая церковь пообещала пользователям социальной сети Twitter сократить время пребывания в чистилище душ тех пользователей, которые подпишутся на страницу Папы Римского Франциска. По словам главы Папского совета по социальной коммуникации архиепископа Клаудио Мария Челли подобную «электронную индульгенцию» «планируется давать только тем, кто выполняет определенные полезные для церкви задачи, участвует в богоугодных делах, а также искренне и внимательно следит за твитами Папы».

К. Хелланд, размышляя над феноменом религиозных интернет-практик, анализирует феномен «виртуальной пуджи» – индуистского обряда подношения скульптурному образу божества пищи, воды, благовоний, цветов и прочего. Для реализации этой обрядовой практики был создан сайт http://www.saranam.com/, цель которого заключается в том, «чтобы помочь индусам по всему миру удовлетворять свои собственные потребности в сфере религии, духовности, морали и индуистской системы ценностей» [11]. Реализация данного ритуала происходит на платной основе, люди получают подлинное событие ритуала, даже если присутствуют в храме в качестве аватара.

Специфика онлайн-религии заключается в том, что в виртуальной реальности меняется традиционное представление о пространстве

и времени – столь важных категорий в религиозных практиках, поскольку в религии пространство всегда четко структурировалось, определенным местам мог быть приписан сакральный смысл. Провозглашаемая интернетом относительность пространственно-временных отношений позволяет религиозным текстам и материалам быть всегда доступными, «члены церкви оказываются объединены в единое целое онлайн, а не в каком-то особом месте и в специально отведенное время» [13].

Специфическое пространственно-временное положение религиозных людей в виртуальной реальности позволяет сплотить религиозное общество – как реальное, так и виртуальное. Текстовые файлы (священные тексты), аудиофайлы (проповеди) и обрядовые практики (исповедь), сведенные воедино технологией, обеспечивают пространственно-временное единство верующих.

Таким образом, религия выполняет в мировой сети ряд функций:

1) **миссионерскую** – распространение религиозных идей среди широкой аудитории интернет-пользователей и привлечение в лоно своей церкви новых прихожан;
2) **информационную** – просветительская деятельность религиозных организаций по толкованию и разъяснению собственных догматов, принципов функционирования и служения.
3) **обрядовую** – исполнение в онлайн-режиме коллективных и индивидуальных религиозных практик и удовлетворение духовных потребностей индивида.

Исходя из вышесказанного можно отметить, что человек становится причастен к религии и способен вступать во взаимоотношения с церковью (организацией верующих) всегда и везде. Находясь в любом месте, он может получить доступ к религиозным практикам или священным текстам, что создает новый вариант типизации религиозной деятельности, закрепляя его на качественно новом уровне – виртуальном.

Библиография

1. Иванов Д. В. Виртуализация общества. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. – С. 17.
2. Чаплин В. Единственный способ обеспечить церковный авторитет в сети – качество работы тех, кто делает церковные интернет-ресурсы. Справочник-путеводитель «Православный Интернет». М., 2004. – С. 24.
3. Helland, C. . Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet. Vol. 1, Issue 1. 2005. P.2.
4. Морозов А. Вера в мире коммуникаций. Цит. по: Лученко К. Интернет и религиозные коммуникации в России. Электронный ресурс: http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=2228&level1=main&level2=articles [Дата обращения: 16.07.2013].
5. Малуха М. Цифровая евангелизация. Электронный ресурс: http://religo.ru/journal/15383 [Дата обращения: 13.06.2013].
6. Тараканов С. А. Влияние виртуализации и компьютерной виртуальной реальности на социальный институт религии // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал), №8(16), 2012.
7. Губницына О. Религия и современное общество потребления: введение в проблему // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. 10. №1. – С. 79.
8. Карр Н. Бездушность Веб 2.0 Электронный ресурс: http://old.computerra.ru/think/239597/. [Дата обращения: 15.07.2013].
9. Davie, G. Religion in Britain Since 1945. Oxford. 1994. P. 78.
10. Ватикан пообещал подписчикам Папы Римского в Twitter поблажки в чистилище http://vz.ru/news/2013/7/17/641677.html [Дата обращения: 14.07.2013].
11. Online Puja Services. Электронный ресурс: http://www.saranam.com/cms/3/About-Us [Дата обращения: 13.06.2013].
12. Helland, C. Diaspora on the electronic frontier: Developing virtual connections withsacred homelands. Journal of Computer-Mediated Communication, 12 (3), 2007. Электронный ресурс: http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/helland.html [Дата обращения: 14.06.2013].
13. Калмыкова Е. О. Христианство в пространстве сети Интернет: место, время, иерархия, авторитет. Электронный ресурс: http://religious-life.ru/2011/04/christianity-internet/ [Дата обращения: 14.06.2013].

В церкви св. ап. Андрея. Из архива автора

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Moscow Protestant Chaplaincy: история и современность

Симагин Юрий Сергеевич

Москва

Симагин
Юрий Сергеевич

Москва

Студент отделения религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Научный руководитель: Колкунова Ксения Александровна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии религии и философских аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета.

Вероисповедание: «Православная Церковь».

Мечта: «Планирую посвятить себя науке и изучению религии».

Moscow Protestant Chaplaincy: история и современность

Данная статья основана на эмпирическом материале, который был собран в течение двухлетнего полевого исследования, проводимого в христианской религиозной организации «Московское Протестантское Чаплинство (капелланство)», Moscow Protestant Chaplaincy (далее MPC).

Уже на протяжении более чем полувека в Москве существует религиозная организация MPC, которая раньше никогда не входила в фокус серьезного религиоведческого исследования. Между тем, MPC играет важную роль для немалого количества англоговорящих людей, проживающих в Москве. Этим обуславливается актуальность и новизна данного исследования.

Цель исследования – дать краткое описание деятельности и устройству MPC. Задачи:

1) Описать устройство и состав MPC
2) Показать цели и задачи, которые ставит перед собой MPC
3) Ответить на вопрос, к какому типу религиозных организаций следует отнести MPC.

Краткий исторический обзор

MPC было основано в 1962 году при посольстве США в СССР с целью духовного окормления сотрудников посольства. Решение о создании в Москве общины было принято Национальным Советом Церквей Христа США (The National Council of Churches of Christ of the USA). Первоначально богослужение проводилось только на территории посольства. Ситуация изменилась в 90-е годы, когда возобновились богослужения в англиканской церкви святого апостола Андрея, где MPC было позволено совершать богослужение.

1) Административно MPC устроено следующим образом: возглавляет общину пастор, выбираемый и назначаемый Национальным Советом Церквей США. Далее следует приходской совет (The Council), который имеет своего руководителя (Council President).

Национальный состав общины очень разнообразен: в нее входят не только граждане США, среди которых есть сотрудники посольства, но и граждане Канады, Австралии, африканских государств: Нигерии,

Судана, Мадагаскара, Алжира, Южно-Африканской республики и др., ряда азиатских государств: Индии, Бангладеша, Непала и пр.

По статистике, которую ведет приходской совет, в состав общины МРС входят представители около 30 наций. Из наблюдений, которые проводились последние два года, национальная палитра МРС существенно не изменилась, те кто в течение этого периода вступали в состав общины, являлись в первую очередь гражданами США и некоторых африканских государств.

Представление о многообразии национального состава общины складывается уже после первого посещения воскресного богослужения, на котором можно встретить представителей самых разных этнических групп. В начале каждого воскресного богослужения пастор задает вопрос: «Кто сегодня пришел к нам в первый раз?» Если таковые есть, они поднимают руки и пастор спрашивает их имена и откуда они приехали. Затем следует другой вопрос: «Кто сегодня пришел последний раз?» Он адресован тем, кто собирается покинуть Россию. Если таковые находятся, что бывает редко, пастор от лица всей общины прощается с отъезжающими. Таким образом, регулярное посещение собраний МРС позволяет получить более широкое представление об этническом и географическом составе общины. В ходе исследования не удалось выявить прихожан, имеющих австралийское гражданство.

Официальным языком МРС является английский, на нем общаются между собой все, кто посещает собрания и богослужения, проводимые в общине, на английском проводится и само богослужение. Но все члены общины делятся на группы по языковому признаку, для примера можно взять приезжих с Мадагаскара, между собой они общаются преимущественно на французском, иногда на своем родном малагасийском языке. Небольшая группа, всего несколько семей, говорит на немецком. Несколько человек говорят на хинди и пали, но они не посещают МРС регулярно. Раньше была группа приезжих из Судана, говорящая на арабском. Африканские языки образуют самое большое количество групп в МРС, поскольку их носителей в общине довольно значительный процент. Это приезжие из различных африканских государств: от Алжира и Египта до Южно-Африканской республики. Английский является связующим для всех языком общения. В редких случаях бывает, что английский не является родным языком для нового члена общины, тогда приходится изучать язык. Очень малый процент людей посещающих собрания и богослужения МРС владеет русским языком. Например, для пастора, которого в США выбирают для служения в МРС, знание русского не является обязательным

условием, кто-то из пасторов изучает язык, уже находясь в России, кто-то нет.

Какой контингент людей посещает собрания и богослужения МРС? В советский период МРС было закрытой общиной в посольстве США. В 1990-е гг. роль МРС возросла, община перестала быть исключительно «посольской», сейчас ее прихожанами являются иностранцы из самых различных государств. Их социальная палитра тоже очень разнообразна: студенты московских вузов, крупные бизнесмены, представители иностранных банков в России, иностранных фирм, например, представитель компании «Coca-Cola» был активным членом общины, вел занятия в воскресной школе на протяжении ряда лет. Иногда богослужение посещают русские люди, владеющие английским языком. Семейные люди приходят вместе с детьми. Две женщины из США на вопрос, чем они занимаются в России, ответили что ничем, просто сидят дома с детьми, поскольку приехали в Москву вместе с мужьями, которые здесь работают.

Пастор и председатель приходского совета.
Из архива автора.

Хиротония. Из архива автора.

Богослужение

Богослужения проводятся по воскресным дням в 3 часа дня, в соборе святого апостола Андрея, находящегося в юрисдикции Англиканской церкви.

Сравнивая его с богослужением православной или католической церкви, отметим, что богослужение в МРС имеет менее четкую структуру, но существует определенная схема, которой следует пастор при совершении службы. Пение и чтение молитв бывает двояким, поет или только хор, или все прихожане. Обязательным условием является аккомпанемент фортепиано.

Перед богослужением раздается информационный лист (leaflet), на котором прописана схема предстоящей службы, пастор приветствует собравшихся и делает несколько объявлений относительно предстоящих событий и организационных вопросов.

Схема богослужения:

- Призыв к службе (call to worship) – совместное чтение молитв из богослужебного сборника.
- Исповедание и признание (confession and assurance) – чтение в один голос молитв из leaflet.

- Passing of peace – (иногда совершается в самом начале службы) все собравшиеся пожимают друг другу руки со словами «мир тебе» (peace be with you).
- Проповедь для детей (Children's sermon) – Дети собираются перед алтарной частью храма, в начале нефа (nave), где один из преподавателей воскресной школы читает им проповедь.
- Воззвание/провозглашение (proclamation) – чтение отрывков из Псалтири, Апостола и Евангелия. Иногда этот момент богослужения называется Service of Scripture.
- Проповедь пастора (Sermon) – занимает центральное место в богослужении, она, как правило, всегда продолжительна, без нее не обходится ни одно богослужение. Тема проповеди всегда заранее написана в leaflet. Чаще всего это наставление пастора, основанное на отрывках из прочитанного перед проповедью Священного Писания.
- Sharing joys and concerns – в этой части богослужения прихожане, кто желает, просят пастора и всех остальных молитв по различным поводам.
- Совершение Евхаристии (Service of Table) – это необязательная часть каждого богослужения. Евхаристия совершается два раза в месяц, в первое и третье воскресение каждого месяца. Исключение составляют великие праздники Пасха, Рождество, Пятидесятница и др.

Далее следует заключительный этап, пение славословия (doxology), гимнов из молитвенных сборников, чтение символа веры (в МРС признает несколько его редакций). В самом конце пастор дает всем общее благословение (benediction). После богослужения всегда происходит чаепитие.

Изучение Библии

Помимо воскресных богослужений, члены общины собираются в будние дни для изучения Библии (Bible Study) (далее BS). Организация BS происходит без участия пастора общины, во всех случаях инициатива исходит от самих прихожан. В течение недели проходит несколько BS в разное время и в разных местах. До недавнего времени все группы делились на мужские и женские, мужских групп было несколько, женская только одна.

Как проходит собрание? Для примера разберем несколько групп. Одна из мужских групп на протяжении ряда лет собирается в рабочем офисе одного из прихожан МРС, бывшего члена приходского совета.

Группу посещают мужчины уже зрелого возраста, от сорока до шестидесяти лет. Изучение проходит в формате именно обсуждения, в группах BS нет людей, которые читают лекции другим, участники BS садятся лицом друг к другу и каждый высказывает свое мнение относительно прочитанного отрывка. График чтения Библии расписан на полгода – год вперед. Существуют также еще две смешанные группы, которые были организованны недавно. Одну посещают молодые прихожане MPC, в основном студенты. Время и место собрания группы часто меняются. Другая смешанная группа возникла недавно, в марте 2013 года, она собирается перед началом богослужения в MPC, в англиканском соборе св. Андрея, каждое воскресение в 14.00.

В начале один из собравшихся читает молитву, затем следует обсуждение прочитанного отрывка из Библии, в конце опять читается молитва, и все идут на богослужение. Пастор в BS никогда не участвует. Эта группа также имеет свой график чтения отрывков из Библии, составленный так, чтобы группа в течение года прочла ее всю.

2) Цели и задачи, которые ставит перед собой MPC, претерпели значительную эволюцию с момента ее основания. В советский период это была закрытая община, доступная только для сотрудников посольства, поэтому единственная задача, стоявшая перед MPC на том этапе – духовное окормление граждан США. Нынешнее положение дел совершенно другое, община не может мыслиться только лишь как «посольская», поскольку сотрудники посольства не так часто посещают богослужения, а если и приходят, то в малом количестве.

Основная цель MPC – духовное окормление всех англоязычных людей, проживающих в Москве. MPC в данном случае является для приехавшего в Россию частью культуры, в которой он был воспитан.

Также при MPC существуют различные отделы, которые ведут социальные работы. The Parish Center – оказывает помощь «цветным» (color) людям, которые бежали в Россию из-за расовой дискриминации. Soup Kitchens – социальная работа по обеспечению бездомных питанием.

3) Современная социология религии выделяет 4 типа религиозных организаций: церковь, деноминация, секта, культ [2].[1] Какой же из этих 4 видов религиозных организаций более подходит к MPC? Для ответа на этот вопрос необходимо сделать небольшое отступление,

1 Хотя не все социологи согласны с таким разделением религиозных социальных институтов, будем использовать такое четырехчастное деление в качестве рабочего.

Рождество в MPC. Из архива автора.

Пастор и хор. Из архива автора.

чтобы дать каждому типу краткое описание.

Идея отличать различные религии по формам их организаций принадлежит немецкому социологу Максу Веберу, который является создателем типологии «церковь-секта» [1 : 273–306]. В качестве критерия их различия он предложил использовать эксклюзивность, т. е. добровольность членства и избранничество (в секте).

Работу над дальнейшим развитием этой теории продолжил немецкий теолог и философ Эрнст Трельч, он выделил 3 вида религиозных организаций: церковь – массовый социальный институт, секта – добровольное объединение избранных, мистицизм – духовный индивидуализм [5]. Американский теолог Карл Пауль Рейнхольд Нибур предложил следующую схему поэтапного развития религии: секта-деноминация-церковь. Секты после смерти их основателей утрачивают свои характеристики, изоляционизм и элитарность, их вероучение догматизируется, но не становятся церковью, т. к. не являются массовой религиозной группой. Такой вид религиозной организации Рейнхольд Нибур назвал «деноминацией» [4]. Д. Мартин первым стал рассматривать деноминацию как самостоятельный тип религиозной организации. По его мнению, деноминация не всегда являлась следствием развития секты, например, баптисты и методисты таковыми никогда не были. Американский социолог Говард Пол Беккер ввел еще один тип религиозной организации – «культ» [3], его главная отличительная черта – внутренний экстатический опыт, а социальная организованность не столь важна.

Итак, проанализируем МРС для выявления признаков, которые присущи одному из четырех типов религиозной организации. Культ и секта однозначно не подходят: МРС не является изолированной религиозной группой для избранных, как в секте, и имеет иерархическую структуру, что делает невозможным обозначить МРС как культ. При этом само чаплинство подчиняется деноминации, а точнее их совокупности в виде Национально Совета Церквей Христа США. Церковью МРС тоже не может именоваться из-за отсутствия главного отличительного признака – массовости, чаплинство – довольно маленькая община.

Наиболее подходящим вариантом для характеристики МРС является деноминация, притом в том виде, как ее описал Д. Мартин – самостоятельный тип религиозной организации, не выходящий из секты. Чаплинство изначально было создано советом американских деноминаций.

Выводы

МРС является уникальной религиозной организацией. Это выражается в том, что охарактеризовать общину как самостоятельную, независимую деноминацию нельзя, т. к. чаплинство находится в непосредственном подчинении у Национального Совета Церквей Христа США, который в свою очередь является не деноминацией, а их совокупностью. Пасторы для служения в МРС избираются из следующих деноминаций: Объединенная Методистская Церковь (the United Methodist Church), Евангельская Лютеранская Церковь в Америке (the Evangelical Lutheran Church in America), Реформатская Церковь в Америке (the Reformed Church in America), Американские Баптистские Церкви (the American Baptist Churches), и Пресвитерианская Церковь (the Presbyterian Church). Поэтому нельзя ответить однозначно на вопрос, частью какой деноминации является МРС? Скорее всего, частью той деноминации, к которой принадлежит возглавляющий общину пастор.

Возникает вопрос, почему бы англоязычным людям, в первую очередь американцам, не посещать другую протестантскую церковь в Москве? Необходимость существования общины в первую очередь обуславливается инициативой со стороны прихожан, посещающих МРС. Эта инициатива возникает по двум причинам. Во-первых, прихожанам легче общаться с пастором, для которого английский родной язык, чем с пастором, изучающим английский. Во-вторых, МРС является частью религиозной культуры, сформированной в США, в которой был воспитан наибольший процент прихожан МРС, около 60%, поэтому и не удивительно, что находясь в стране с другой культурой, приехавшие в Россию люди создают здесь островок своей собственной.

Библиография

Список источников

1. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
2. Исаев Б. А. Социология краткий курс. М., 2010.
3. Becker H. Through values to Social interpretation. N. Y.: Greenwood Press, 1968.
4. Niebuhr H. R.The social sources of denominationalism. N. J., 1929.
5. Troeltsch E. The Social Teachings of the Christian Churches. N. Y.: Harper, 1960.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Типологизация новых религиозных движений: опыт Тамбовского региона

Федотова Екатерина Юрьевна

Тамбов

Федотова
Екатерина Юрьевна

Тамбов

Студентка Института гуманитарного и социального образования Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина, специальность «Международные отношения».

Научный руководитель: Пронина Татьяна Сергеевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, директор Центра религиоведческих исследований Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина.

Вероисповедание: «Православие».

Мечта: «Хотелось бы совместить «Международные отношения» и «Религиоведение», став специалистом в сфере зарубежных контактов религиозных организаций. По окончании основной специальности планирую продолжить обучение в магистратуре по направлению «Религиоведение».

Типологизация новых религиозных движений: опыт Тамбовского региона

Автор благодарит за помощь в написании работы своих коллег: Ю. С. Федотова и З. К. Федотову, а также выражает особую признательность за ценные замечания и советы Т. С. Прониной – директору Центра религиоведческих исследований ТГУ им. Г. Р. Державина.

Работая в области исследования новых религиозных движений, автор обратила внимание на исключительную важность этапа систематизации результатов полевых исследований для их дальнейшего теоретического использования и практического применения. Конкретно, мы имеем в виду процесс построения типологий. Но типологизация НРД обременена проблемами, вызванными рядом объективных и субъективных причин. Изучая труды, преуспевших в этом вопросе зарубежных ученых, мы сделали вывод, что наибольшую ценность имеют типологии, затрагивающие узкий сектор проблемы. Выявив здесь область, наименее освещенную исследованиями, мы попытались создать и применить на практике собственную типологическую конструкцию, эксплуатируемую в диапазоне «ценностей и потребностей».

Итак, объектом внимания в данной работе выступают новые религиозные движения. Термин НРД, позаимствованный у японских исследователей феномена, прочно укоренился в западном религиоведении благодаря таким его апологетам как Б. Уилсон, Д. Бекфорд. В 80-е годы прошлого столетия усилиями А. Баркер он был популяризирован и, не смотря на довольно жесткую критику в свой адрес, успешно используется как учеными, так и широкой общественностью. «Новые религиозные движения», по выражению Бекфорда, является всеобъемлющим термином («umbrella term») [9: 391]. Он охватывает широкий спектр нетрадиционных религиозных и квазирелигиозных течений.

Не углубляясь в споры по поводу понятийно-терминологического аппарата в области исследования НРД, отметим основную черту рассматриваемого явления, а именно его новизну, контрастирующую с местной культурной средой. Нетрадиционные взгляды часто связаны с пересмотром приоритетов устоявшегося уклада жизни общества, но не всегда такая переоценка приводит к однозначно положительным результатам, как в случае с законом об однополых браках во Франции. Нетрадиционный подход в сфере религии связан с еще

большей степенью социальной напряженности, что порой выливалось в кровопролитные войны. И современный виток возникновения и распространения новых религий по планете за последние полвека отмечен значительным числом человеческих жертв. Шокирующее тому подтверждение – трагедия в Джорджтауне.

Резкий всплеск роста численности НРД в экономически развитых государствах, по утверждению Е. Балагушкина, опирающегося на выводы своих зарубежных коллег, связан с цивилизационным сдвигом [5]. При этом, как указывают британские социологи П. Хиллас и Л. Вудхед, в информационном обществе в сознании верующих происходит «субъективный поворот» от традиционализма в сторону некой абстрактной духовности, и «все большее число людей предпочитают называть себя духовными, а не религиозными» [10: 1]. Примерно в этом же направлении движется и постсоветская Россия. Но в силу некоторых особенностей религиозной жизни, обусловленных преобладанием, а затем, падением коммунистической идеологии, наше общество, как бы наверстывая упущенное, совершает это несколько энергичнее других.

Актуальность темы НРД вызывает необходимость изучения данного феномена. Начало реализации системного подхода в познавательном процессе связано с упорядочением отдельных элементов исследуемого явления, т. е. с его классификацией. В нашем случае корректнее говорить о типологизации, так как достичь четкого соответствия реальных типов идеальным при систематизации НРД не представляется возможным. А типологии, строящиеся по наиболее общим признакам, в отличие от классификаций, допускают некоторые отклонения.

Наибольший вклад в изучение НРД в границах академической школы внесли, конечно же, социологи. Первые классификации религиозных объединений долгое время укладывались в рамки дихотомии Вебера-Трельча – «церковь-секта». И только после второй мировой войны, когда новые религии массово стали заявлять о себе, ученые осознали, что пришла пора выходить за пределы устаревшей системы. В конце 50-х годов прошлого столетия Б. Уилсон подчеркивал важность иного подхода в типологизации постоянно возникающих новых религиозных объединений: «Для продвижения социологии религии вперед мы должны создавать категории, которые позволяют нам изучать в сравнении социальные функции и пути развития религиозных движений» [цит. по 21: 72]. Уилсон создал первую адекватную типологию НРД или сект, как он их тогда называл, принесшую ему мировую известность. Основным критерием ученый избрал реакцию

сект на общество, которая на его взгляд и вопреки существовавшему в то время мнению, может быть и позитивной («positively oriented») [13: 301].

Такой новаторский подход не всегда находил понимание у коллег по цеху – тех, кто придерживался старой классической схемы. Например, Б. Джонсон критиковал М. Йингера за его шестиступенчатую типологию [15], а Д. Мартин и Б. Уилсон довольно жестко полемизировали друг с другом о свойствах сект на страницах своих трудов [16], [13].

Но процесс пошел, и через несколько десятилетий было создано большое количество самых разных типологических конструкций. Причем, как показала практика, наиболее ценными и полезными для изучения НРД являются типологии, затрагивающие узкий сектор исследуемой проблемы: взаимоотношения новых религиозных движений с внешним миром; организацию руководства и силу концентрации власти; уровень моральной ответственности адептов; их положение в иерархической структуре религиозного объединения и степень вовлеченности в работу и т. д. Напротив, универсальные типологии дают самое общее и расплывчатое представление об изучаемом объекте. Некоторые из них содержат до 50-ти пунктов и, пытаясь охватить все многообразие НРД, порой вносят в познавательный процесс больше путаницы, чем ясности. Так, доктор теологии Й. Масуда из Университета Сан Мен Муна, пытавшийся в одной из своих статей проклассифицировать Церковь Объединения по типологии Р. Элвуда, содержащей целый ряд критериев оценки, обнаружил присутствие ЦО сразу в нескольких позициях [17]. Таким образом, из вышесказанного можно сделать вывод, что типологии НРД должны быть нацелены на отдельные аспекты изучаемого явления.

Мы вынуждены признать, что в области теоретических исследований по вопросам НРД зарубежные ученые, по понятным причинам, шагнули гораздо дальше своих российских коллег. Из многочисленных типологий НРД, созданных на западе стоит выделить те из них, которые стали ключевыми в данной области исследования, а их авторы – признанными классиками в социологии религии. Мы уже упоминали типологию сект Брайана Уилсона. Как более обобщенный ее вариант смотрится типология НРД Роя Уоллиса – ученика и коллеги Уилсона [12: 9-39]. Типология Фредерика Берда основана на степени зависимости новообращенного от авторитета гуру или трансцендентной истины и влиянии этой зависимости на моральную ответственность адепта [14]. Емкой и убедительно отражающей проблему заполнения «морального вакуума» в западном сообществе

выглядит типологическая конструкция Дика Энтони и Томаса Роббинса [19]. Ее модернизированный вариант – типология Энтони-Эккера [7]. Классификация культов Родни Старка и Уильяма Бейнбриджа отражает уровень развитости организационной структуры НРД [20]. Типология Джона Лофланда и Джеймса Ричардсона выявляет виды корпоративности религиозных объединений. А новая аналитическая система Джеймса Бекфорда («new framework») рассматривает НРД в двух уровнях, затрагивая их внутренние и внешние отношения [8:76-93]. Краткий, но достаточно подробный обзор этих типологий с положительными оценками и критическими замечаниями в их адрес можно прочесть, например, в монографии Д. Бекфорда [8] и статье Н. Тиназа [21]. Из отечественных разработок хочется отметить типологию нетрадиционных религий Е. Г. Балагушкина, в основе которой лежит морфологический анализ НРД [1].

Исследовав вышеприведенные и десятки других типологий НРД, мы попытались их сгруппировать и получили в итоге классификацию типологий. Из всех критериев, задействованных в рассмотренных классификационных системах, практически нигде не обнаружены такие, которые указывали бы на мотивацию вступающих в НРД людей. Какие потребности испытывают потенциальные или уже состоявшиеся адепты, каким образом они пытаются их удовлетворить за счет членства в выбранном коллективе? И, с другой стороны, какие объединения, с учетом их вероучительных и идеологических доктрин, способны в полной мере утолить эти нужды? Исключение здесь, пожалуй, составляет единственная типология – типология ценностей и потребностей под авторством британского социолога и психолога Элизабет Паттик [18]. В своей статье, используя принцип пирамиды А. Маслоу, Э. Паттик распределила НРД по видам предоставляемых ими духовных и не совсем духовных услуг.

Мы взяли эту типологию за основу для построения собственной системы и пошли дальше, поставив себе цель восполнить пробел в ряду уже существующих классификаций. Для достижения этой цели требовалось решить две задачи: первая – выстроить шкалу ценностей и потребностей, на которые ориентированы приверженцы НРД, и которые им там могут предоставить; вторая – указать качественный уровень или способы реализации чаяний адептов. Решение первой задачи мы осуществили посредством заимствования шкалы мотивации у Э. Паттик. Для решения второй задачи подсказкой стала для нас статья Р. Быкова «Новые религиозные движения через призму теории культурных ментальностей П. А. Сорокина» [6].

Русско-американский ученый Питирим Александрович Сорокин в своем труде «Социальная динамика» выделяет семь типов культурных ментальностей или видов духовного состояния культуры общества [4]. Принимая во внимание приводимые Сорокиным примеры, мы взяли на себя смелость предположить, что типы культурных ментальностей вполне могут соответствовать ментальностям религиозным. Выделив соответствующие типы, мы выстроили их в порядке возрастания духовной составляющей и уменьшения чувственной. Некоторые пункты, правда, пришлось переименовать, чтобы избежать «колкостей», которые могли бы возникнуть при переносе терминологии Сорокина в сферу религии.

В результате указанных манипуляций получилась двухмерная типологическая конструкция ценностей-потребностей и способов их реализации. По нашему мнению, она очень выгодно смотрится в виде координатной плоскости. С осью ординат совмещаем иерархическую лестницу ценностей и потребностей Э. Паттик, приведя ее к первоначальному виду классической схемы А. Маслоу, со ступенями: выживания, безопасности, любви-принадлежности, уважения, самоактуализации. По оси абсцисс у нас отложены способы удовлетворения запросов вертикальной шкалы.

Все предполагаемые способы, по примеру Сорокина, разбиты на семь видов: приспосабливающийся, пассивный, преобразующий, смешанный, идеалистический, проповеднический, аскетический. Верхний предел духовного – аскетический способ – подразумевает наивысшую степень слияния с Божественным вплоть до полного растворения в нем. Но, если у аскета-отшельника появляются ученики, то он жертвует своей абсолютной полнотой в Боге, и аскетический тип превращается в проповеднический. Когда духовность гармонично смешивается с чувственностью, образуется следующий тип – идеалистический. Уживание в творческой личности одухотворенности идеей и амбициозного стремления воплотить ее – пример идеалистического сочетания. Смешанный – сложный тип. Сорокин относит его к сфере скорее чувственного, но только чувственно-телесные потребности в нем минимизированы под воздействием некой довлеющей силы (например, эсхатологическая паника). Под преобразующим понимаются активные преобразования окружающего материального мира, а также совершенствование собственных физических возможностей. Пассивный тип утверждает потребительский принцип «ешь, пей, веселись» здесь и сейчас, ни о чем не думай. Приспосабливающийся (у Сорокина – цинично-чувственный) вполне может быть востребован

при использовании типологии для классификации, скажем, лидеров НРД. Эти семь позиций демонстрируют, что достичь чего-то можно разными путями. Самоактуализация венчает и путь духовного самосовершенствования (аскетический способ), и банальный карьерный рост (приспосабливающийся).

Полученная нами типологическая система универсальна и может иметь прикладное значение. На уровне теоретических исследований данная типология дает возможность понять причины, по которым человек стремиться в то или иное религиозное объединение, что он желает почерпнуть для себя там, по каким вопросам пытается найти единомышленников. При практическом применении разработанная нами конструкция способна графически продемонстрировать результаты оценки возможностей целой группы конкретных НРД в плане удовлетворения материально-духовных потребностей их членов. А также, путем последовательного соединения точек-этапов, по начерченному графику нетрудно проследить динамику развития отдельного объединения в рассматриваемом здесь контексте (см. рис.1).

Нам было интересно, используя собственную типологию, визуально отобразить ценностно-потребительскую ориентацию участников НРД, функционирующих в Тамбовской области (см. рис.2). Самым сложным в этой задаче стало выявление соответствия реальных организаций идеальным типам. К сожалению, мы не можем подробно описать сам процесс, не выходя за пределы границ, установленных для объема конкурсной работы. Здесь пришлось переработать богатый эмпирический материал, включающий в себя опросы, встречи, беседы с руководителями общин, рядовыми верующими, посещение богослужений, собраний, других мероприятий, проводившихся религиозными объединениями. Он был накоплен за годы полевых изысканий нашими студентами, аспирантами и магистрантами, объединенными работой в Центре религиоведческих исследований ТГУ им. Державина. Центр был основан шесть лет назад куратором специальности «Религиоведение» Т. С. Прониной и является ведущим звеном в изучении религиозной жизни Тамбовщины.

Необходимо отметить, что полученная схема построена на осредненных данных, добытых в отдельном Тамбовском регионе. Оценка объединений с позиции «лучше-хуже» исключена. Иерархия ценностей весьма условна, поскольку актуальность их для человека на разных этапах его жизни различна. Типология ориентирована на рядовых членов НРД, потому, что интересы лидеров и руководителей организаций могут заметно отличаться от запросов среднестатистических участников движений. Также важно подчеркнуть, что точки-типы, раскиданные по координатной плоскости, фиксируют состояния реальных организаций только на определенный момент. В этом варианте конструкция работает в статическом режиме, без учета динамики модернизации НРД. Так что, «портрет» подлежит периодической корректировке с учетом трансформации религиозных объединений. И, конечно же, мы отдаем себе отчет в том, что наша система далека от совершенства настолько, насколько далеки могут быть по своим признакам классифицируемые объекты от их идеальных типов. Подобно всем типологиям НРД, она имеет недостатки, обусловленные, как субъективными, зависящими от особенностей исследовательской позиции ученого, так и объективными, связанными с быстротекущими изменениями внутри самого явления причинами.

Но, не смотря на отсутствие возможности безупречного исполнения, процесс типологизации всегда актуален. Он необходим для систематизации эмпирических данных, теоретических изысканий и практического применения полученных результатов. Важность построения типологий НРД в прикладных целях была подчеркнута на научно-практической конференции, состоявшейся в МГУ в 2008 году. Открывавший ее профессор И. Я. Кантеров объявил эту проблему «одной из наиболее сложных и дискуссионных, порождающей не только споры в научном сообществе, дискуссии в конфессиональной среде, ожесточенные баталии в средствах массовой информации, но и становящейся предметом судебных разбирательств» [3:6]. Мы надеемся, что полученные нами результаты будут полезны и послужат скромным вкладом в общее дело изучения НРД.

Библиография

1. Балагушкин Е. Г. Нетрадиционные религии в современной России. Морфологический анализ. М.: Институт философии РАН, 1999. – Ч. 1. – С. 244.
2. Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение // СПб.: Русский Христианский Гуманитарный институт, 1997. – С. 282.
3. Кантеров И. Я. Классификация религий и типология религиозных организаций – актуальная проблема теоретического и практического религиоведения // Классификация религий и типология религиозных организаций. М.: 2008. – С. 268.
4. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М: Астрель, 2006. – С. 1176.
5. Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен // Общественные науки и современность, 1996. - №2. – С. 90–100.
6. Быков Р. А. Новые религиозные движения через призму теории культурных ментальностей П. А. Сорокина // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология Томск: Томский государственный университет, 2011 – № 1(13). – С. 171–179.
7. Anthony D., Ecker B. The Anthony Typology: A Framework for Assessing Spiritual and Consciousness Groups // Spiritual Choices: The problem of recognising authentic paths to inner transformation / Anthony D., Ecker B., Wilber K. New York: Paragon House, 1987. – P. 35-105.
8. Beckford J. A. Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements. London & New York: Tavistock Publications. – 1985. – P. 327.
9. Beckford J. New Religions: An Overview // The Encyclopedia of Religion (ER) / Eliade M. New York: Macmillan, 1987. - V. 10.
10. Heelas P., Woodhead L. The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford : Blackwell, 2005. – P. 204.
11. Lofland J., Richardson J. Religious Movement Organizations: Elementary Forms and Dynamics // Protest: Studies of Collective Behavior and Social Movements / Lofland J. New Brunswick, NJ: Transaction, 1985. – P. 179–200.
12. Wallis R. The Elementary Forms of the New Religious Life. - London & Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984. – P. 174.
13. Wilson B. R. A typology of sects // Religion and ideology / Ed. by Bocock R., Thompson K. - Manchester : Manchester University Press, 1985. - P. 297–311.
14. Bird F. The Pursuit of Innocence: New Religious Movements and Moral Accountability // Sociological Analysis, 1979. - V. 40. - № 4. - P. 335-46
15. Johnson B. Church and Sect Revisited. JSSR, 1971. - V. 10. - № 2 – P. 124–37.
16. Martin D. The Denomination // British Journal of Sociology, 1962. - V. 13. - № 1. – P. 1–14.
17. Masuda Y. A Reappraisal of Typologies of New Religious Movements and Characteristics of the Unification Church // Journal of Unification Studies, 1998. – V. II. – P. 71–94.
18. Puttick E. A New Typology of Religion Based on Needs and Values // Journal of Beliefs & Values, 1997. - V. – 18. – P. 133–145.
19. Robbins T., Anthony D., Richardson J. Theory and Research on Today's New Religions // Sociological Analysis, 1978. - V. 39. - № 2. - P. 95–122.
20. Stark R., Bainbridge W. S. Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements // Journal for the Scientific Study of Religion, 1979. - V. 18. - № 2. – P. 117–133.
21. Tinaz N. A Social Analysis of Religious Organisations: The Cases of Church, Sect, Denomination, Cult and New Religious Movements (NRMs) and Their Typologies // İslam Araştırmaları Dergisi, 2005. - № 13. – P. 63–108.

Приложение

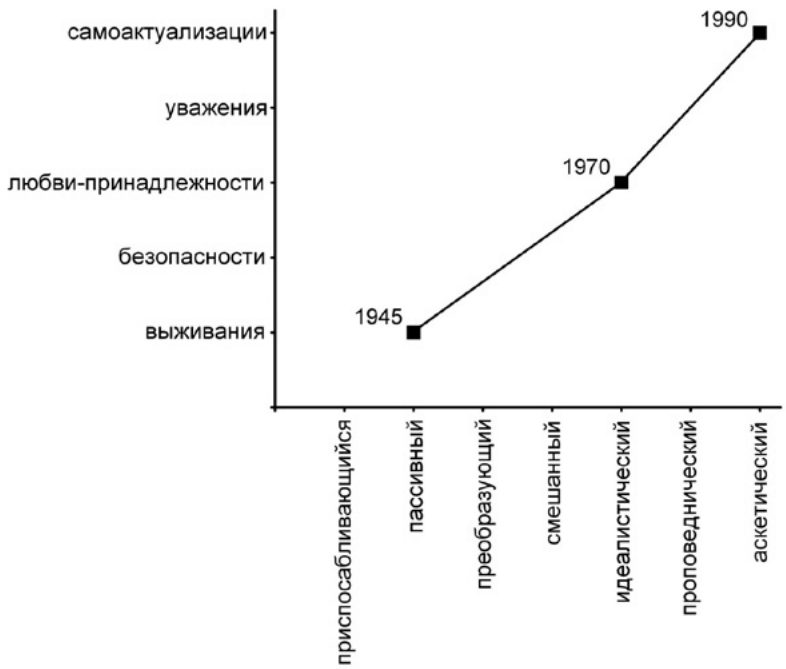


Рис. 1. Абстрактный пример эволюции культа N.

Некий карго-культ, распространенный среди жителей одного из островов Океании исчерпал себя в связи с ликвидацией военно-воздушной базы США (1945). Далее, под влиянием конфуцианских идей, воспринятых от китайских поселенцев, развился в явно выраженный культ предков (1970). Впоследствии из него вышла группа адептов, разделяющих религиозные взгляды японских колонистов с соседнего острова, исповедовавших дзен. В результате смешения верований возникло синкретическое учение, подобное буддизму Тхеравады (1990).

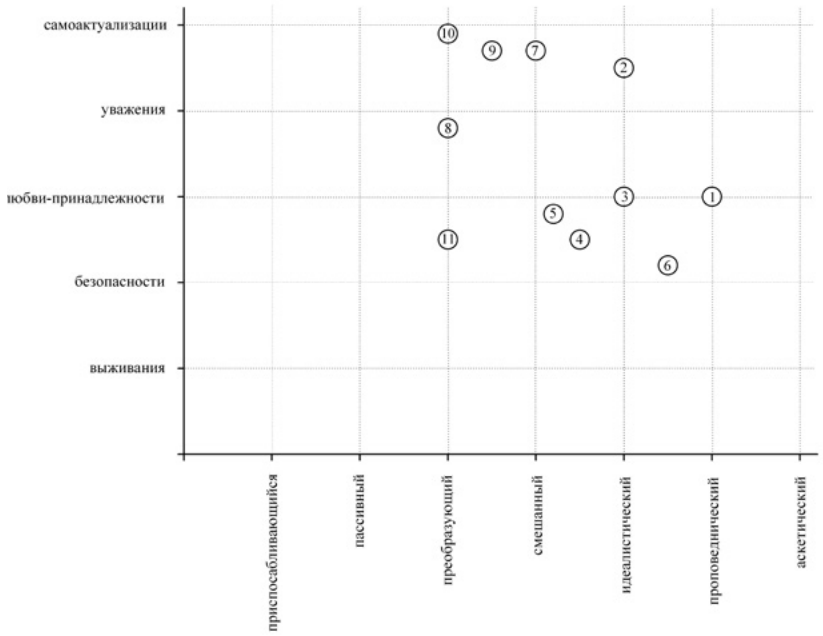


Рис. 2. Ценностно-потребительская ориентация НРД Тамбовского региона.

1. Церковь Христа Спасителя Евангельских Христиан
2. Неопятидесятническая харизматическая церковь «Новая Жизнь»
3. Религиозная группа Церкви «Исход»
4. Свидетели Иеговы
5. Муниты
6.Областное общество Сознания Кришны
7. Сахаджа Йога
8.Славянская община ССО СРВ «Жива»
9. ДЭИР
10. Саентология (эпизодическое присутствие)
11. Коралловый клуб (коммерческий культ)

Примечание: Точки-типы не всегда находятся на основных пересечениях координатной плоскости. Как и реальные объединения, они скорее расположены где-то на континууме между соседними маркерами.

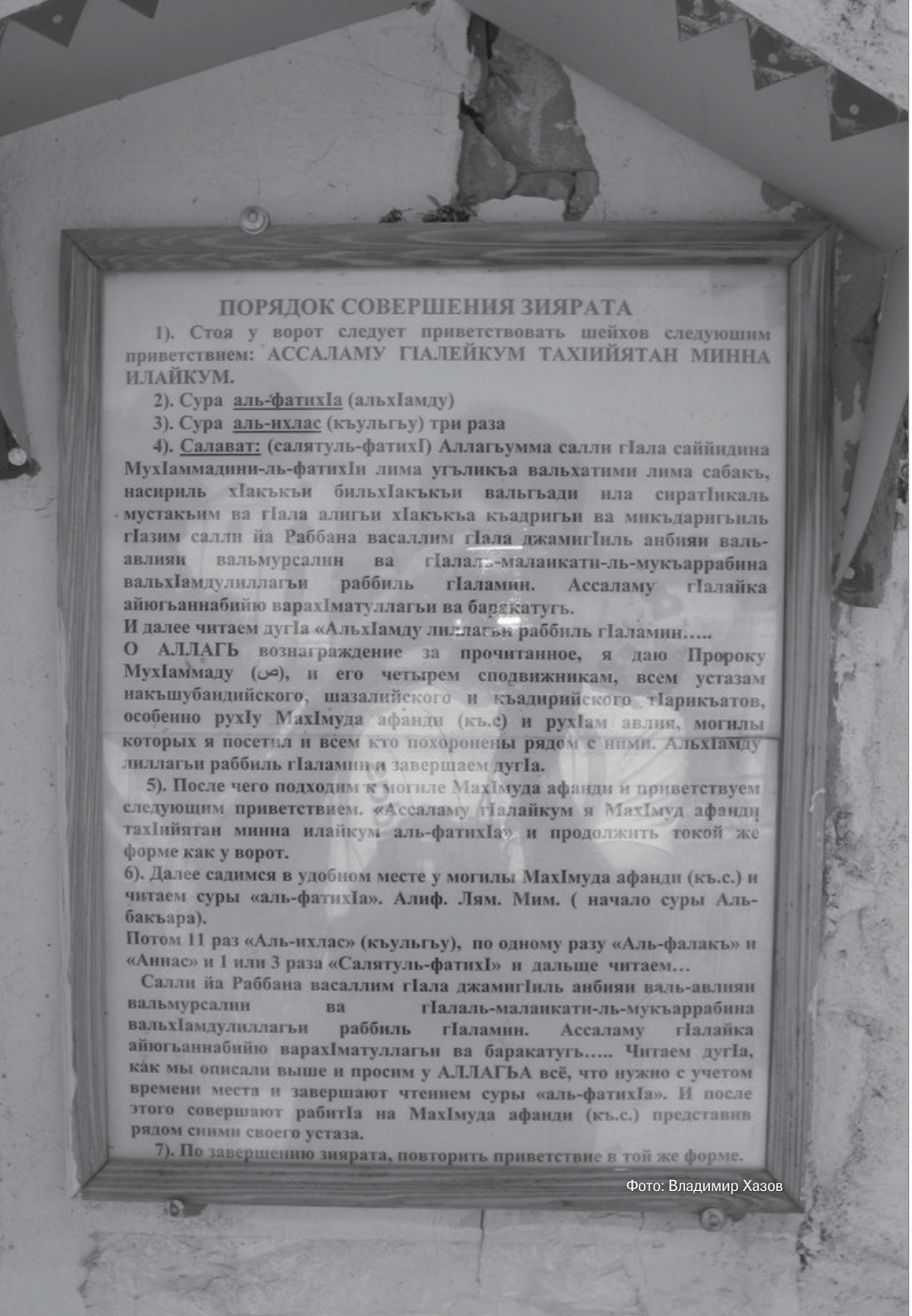


Фото: Владимир Хазов

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

«Культ святых» как форма мусульманской народной религиозности

Хазов Никита Константинович

Санкт-Петербург

Хазов
Никита Константинович

Санкт-Петербург

Студент философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, специальность «Религиоведение».

Научный руководитель: Чумакова Татьяна Витаутасовна, доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета.

Вероисповедание: «Христианство, Православие».

Мечта: «Принять участие в работе такой организации, в которой мог бы практически приложить накопленный за момент обучения багаж знаний. Изучение вопросов Ислама я выбрал не случайно. Именно Ислам сейчас вызывает огромное количество споров, его сторонники чаще других становятся на путь терроризма. Я хотел бы понять причину этого явления, а так же причины коренного изменения в мусульманском миропонимании. Использовать эти знания для решения реальных религиозных конфликтов. Однако на данный момент я не вижу организации, в которой мог бы себя таким образом реализовать».

«Культ святых» как форма мусульманской народной религиозности

Ислам является одной из традиционных религий России и как в любой религии, обладающей сложной многослойной догматической системой, в исламе так же присутствуют и элементы народной религиозности. Однако, говоря об этом феномене, сразу же хочется отметить, что, как и сам ислам в России не однороден, так же неоднородна и многолика его «народная редакция».

В данной работе мы рассмотрим такой важный аспект народного ислама как «культ святых». Этот выбор был сделан нами не случайно. На современном историческом этапе развития ислама в России, культ святых переживает определенную трансформацию. Причиной побудившей меня взяться за эту работу стали участившиеся сообщения об отмирании традиционных форм этой религиозности. На примере Астраханской области я задался целью определить место культа святых в современных народных верованиях мусульман Нижнего Поволжья.

В основу нашего исследования легли сведения, почерпнутые из публикаций предшествующих лет, архивные данные и полевые материалы, полученные автором во время собственной экспедиции, проходившей на территории Астрахани и Астраханской области в период с 25 июня по 10 августа 2013 года. В процессе работы я в качестве исследователя посетил большую часть святых мест астраханских мусульман, провел интервьюирование местных жителей, зафиксировал собранные данные.

В связи с особенностями поставленной цели основными методами нашей работы были выбраны метод пережитков, наблюдение, интервьюирование, кросс-культурный метод, анализ материалов СМИ.

Роль, которую играет культ святых, до сих пор невероятно значительна. На данный момент, в Астраханской области насчитывает около 40 святых мест, к которым приезжают поклониться верующие со всей области, а иногда и даже из соседних регионов и республик. В современной отечественной исламоведческой литературе святые места астраханских мусульман (обычно места погребений святых или их имитация) принято называть аулья или эвлия (от араб. аулийа – «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)»). Неоценимый вклад в их изучение внесли астра-

ханские исследователи А. В. Сызранов и В. М. Викторин. В целом, «культом святых» и народным исламом занимались такие известные ученые как В. Н. Басилов, А. Б. Юнусова, Т. Д. Баялиева, Ю. В. Кнорозов, А. Г. Селезнев, Н. М. Маторин.

Большая часть этих исследователей указывала на существование определенных комплексов ритуально-обрядовых действий характерных для того или иного региона. На примере Астраханской области это утверждение подтверждает А. В. Сызранов, занимающийся систематизацией данных об обрядовой стороне культа святых в регионе, чьи исследования мы частично подтвердили во время своей работы. Так, например, на некоторых современных аулиях продолжают совершать ритуалы, зафиксированные А. В. Сызрановым и В. М. Викториным в середине 2000-х. Кое-где по-прежнему на могилах повязывают разноцветные ленточки, совершают подношения и творят молитву.

На особо крупных аулиях, нам даже удалось обнаружить еще существующими различные эксклюзивные обряды, являющиеся видимо языческими, шаманскими пережитками.

Так, например, наш интерес привлек еще сохранившийся культ поклонения Урдяк-аже, или Оряк-аже. В переводе с татарского Урдяк означает «утка», а «аже» Викторин возводит к искаженной форме слова «хаджи» – человек, совершивший Хадж в Мекку [2: 85–92]. При молитве у этого аулия принято зажигать лампады, что носит на себе, видимо, отпечаток древнего поклонения огню. Вблизи могилы запрещена охота на уток. Местные жители рассказывали нам о целебных свойствах воды из ближайшего озера, которое относится к аулию. Брать воду из озера принято после каждого паломничества. Так же верующие частенько бросают в озеро монеты, которые потом принято вылавливать (не имеет значения свои они или чужие) и прикладывать к больным местам.

Важно отметить так же и культ почитания Сеид Баба Хожетаевского. Сеид Баба религиозный деятель сравнительно недавнего прошлого конца XVIII – начала XIX века, действительно реальный исторический персонаж, в образе которого, однако, скорее всего, присутствуют черты более ранних, мифических существ. Согласно преданиям Сеид Баба понимал язык птиц и зверей. В семьях его потомков из рода Сеид-алтаяк до сих пор с почтением относятся к зайцам, на котором считается, путешествовал святой. Возможно, такое трепетное отношение к указанному животному является следствием, существующего когда-то в степи культа этого зверя. Возможно, он являлся тотемным животным предков самого Сеид Бабы.

Во время паломничества к могиле святого принято три раза пройти вокруг его могилы против часовой стрелки, что, видимо, подражает совершению обряда таваф во время Хаджа. Так же принято касаться песка на могиле в земном поклоне или прикладывать горсть песка к лицу. Важно отметить, что здесь до сих пор существует обычай оставлять на могилах святых деньги (садака).

Деньги являются не просто знаком уважения к святому, они так же используются и для поддержания сохранности аулий. Деньгами распоряжаются потомки святых или, за отсутствием таковых, особо почитаемые люди, старейшины (муджавиры). Они имеют право забирать часть денег себе, а вот отдавать эти деньги в мечеть, считается не желательным.

Особой удачей в нашем исследование было интервью, которое нам удалось взять у Адинай Кубанычбековой из села Килинчи, Астраханской области. Она рассказала нам, как ее тетка Динахан-маман карауче, являясь хранителем аулия святого Джигит Джайдак-баба («карауче» как раз и означает хранитель, смотритель аулия), еще совсем недавно, два года назад, проводила обряд вызывания дождя. В обряде участвовало все мусульманское население села. За день до этого события сельчане принесли в дом Динахан-маман различные подношение: деньги, муку, рис. Эти вещи были предназначены для карауче, как хранительнице святого аулия, в обряде их не использовали. Для совершения самого священнодействия привезли черного барана. На следующий день, с утра жители села собирались рядом с могилой святого Джигит-баба, сели в круг, в центре которого находилась сама Динахан-маман и выбранный ей мужчина (из того же что и она рода), а так же жертвенное животное. Перерезав барану горло, карауче начала молиться о ниспослание дождя, в то время как мужчина принялся освежевать тушу. После этого мясо сварили и раздали всем участникам обряда. Съесть угощение было необходимо полностью, после чего, рассказывала жительница села, начался сильный дождь, во время которого люди вышли на улицу и благодарили Аллаха за ниспосланную радость. Здесь важно отметить, что главным отличием этого священнодействия от общетюркского обряда вызывания дождя, на наш взгляд, является отсутствие в ритуале представителей официальной религии. В то время как, например, в Оренбургской области, где так же фиксировались подобные обряды, функции карауче всегда выполняет мулла.

Своей долговечностью культ святых, в первую очередь, обязан тем функциям, которые он выполняет. Все ритуалы и правила, связанные

с поведением на могилах святых, призваны решать ряд первоочередных психолого-религиозных задач:

1. Разделить сакральное и профанное (на территории аулия запрещена охота на определенные виды животных). Причем сакральным может являться человек или предмет совершенно не относящийся к исламу богословия (например, карауче);
2. Позволить человеку причаститься сакральному (получить от него исцеление);
3. Позволить человеку вступить в диалог с сакральным (совершение личной молитвы-просьбы – дуа, подношения, садака).

Человек, пришедший из зоны профанного, перемещается, возвышается, оказывается в сакральном месте, в месте, где он сам может приобщиться этому сакральному. У человека пробивается естественная тяга удовлетворения своих иррациональных желаний, которую он не может удовлетворить в исламе богословия, потому что «книжный ислам», ислам теологии отказывает человеку в праве общения с Богом. В мусульманском миропонимании диалог с Богом невозможен, даже Мухаммед никогда не видел Аллаха, общался только через посредника – ангела Джибраила.

По мусульманской традиции (в данном случае мы рассматриваем суннитскую, то есть ту, последователями которой большей частью являются жители Астраханской области), человек сможет увидеть Бога только в Судный день. В Коране сказано, что он будет виден как луна, что создает противоречивое толкование даже в среде суннитских правовых школ. С одной стороны он будет виден так же ясно как Луна на небосводе, с другой стороны все равно далеко от людей [8: 227–232].

Невозможность видеть Бога автоматически лишает верующего возможности быть причащенным к Нему. Из этого постулата вытекает и иерархическая система мусульманского духовенства. Более авторитетным считается не тот, кто пусть даже формально ближе к Богу или наполнен его силой, а тот, кто может более точно толковать Коран и Сунну.

Отсюда идет и еще одна особенность ислама. В «официальном исламе», исламе богословия – нет четкого разделения на сакральное и профанное. Священнослужитель ничем не отличается от любого другого практикующего мусульманина, а сама мечеть не является местом «обитания Бога». Естественную потребность иметь некую «точку отсчета» или посредника для общения с сакральным в исламе богословия насытить не возможно. Недостающие в официальном исламе

элементы, верующие пытаются восполнить, вновь и вновь обращаясь «культу святых», поскольку только он в большей степени удовлетворяет эмоциональные потребности человека в непосредственной связи со сверхъестественным.

Однако то, что помогло «культу святых» сохранить себя на протяжении многих веков, сейчас ставит его существование под угрозу. Дело в том, что с позиции официального духовенства, сложившийся теологической практики и основ религии (пяти столпов ислама, Корана, Сунны) Аллах рассматривается как некий Абсолют, единый Бог: «Он – Аллах – един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!» (112 сура) [7]. Кроме того, ежедневно во время намаза каждый мусульманин подтверждает свою веру формулой аш-шахада. Придание Богу сотоварищей (шарик) именуется в мусульманской литературе словом ширк, что некоторые богословы грубо переводят как многобожие.

Ширк, а вместе с ним и культ святых рассматривается всеми мусульманскими богословами как явное отступление от норм Ислама, покушение на его основу, на первый столп. Так, например, известный исламский богослов В. Полосин в своей книге дает культу святых достаточно точное с мусульманской позиции определение: «Таким образом, если в сфере принятия решений, устанавливающих или изменяющих законы бытия, мыслятся, помимо Единственного Бога,

Могила св. Букей Хана, поселок Малый Арал. Как видно на фотографии, тут еще жив обряд оставления денег на могиле святого.
Фото: Альберт Дунбоянов

Могилы четырех старейшин (среди них могила Баба Тукласа, еще в середине XX века одного из самых почитаемых мусульманских святых). На фото видно, что таблички с именами святых сняты, а могильные камни закрашены, хотя эти могилы расположены в одном комплексе вместе с могилой Махмуд Афанди.
Фото: Никита Хазов.

еще некие субъекты принятия сверхъестественных решений – самостоятельно действующие существа, хотя бы и в подчиненном статусе, налицо язычество с его пантеоном вымышленных богов» [10: 7]. Приблизительно такую же оценку «культ святых» находит и в религиоведческой литературе. Так известный советский исламовед В. Н. Басилов считал, что данный культ несет в себе черты доисламских, языческих верований – тотемизма, шаманизма, культа предков [1: 5].

Начавшаяся среди духовенства негласная компания против «культа святых» привела к тому, что современная обрядовая сторона поклонения святым носит утилитарный характер, зачастую потеряв свои особенности, связанные со специализацией святого, становиться более упрошенной. Так на всех аулиях в первую очередь нас просили, не разговаривать у могилы святого, не стоять долго, тем самым, выражая «непочтительность», не произносить вслух просьбы к святому, не рвать траву с могил, не брать песок, не оставлять предметы. Мусульмане, как

зачастую объясняли нам служители кладбищ, на которых распложены аулия, так же должны совершать обряд омовения и зиярата, после чего только имеют права лично просить о чем-то святом.

Более того, на комплексе аулий в поселке Мошаик, города Астрахани, мы и вовсе обнаружили приписанную от руки надпись, требующую не брать траву, не рвать землю и не разбрасывать конфеты, а так же подробный порядок совершения зиярата. То есть мусульманское духовенство на данном аулии и вовсе пытается ограничить способы «общения» паломников со святыми только официальными, теологически обоснованными обрядами.

Однако все эти перечисленные действия носят определенно недавний характер. Так запретные теперь срывание травы и оставление предметов, ранее согласно В. М. Викторину и А. В. Сызранову входили в обязательный комплекс обрядов на могилах святых. Из этого можно предположить, что раньше так же можно было разговаривать «со святыми, лежащими в могилах», что косвенно подтверждается современными исследованиями [15: 127–143].

Хотя, выше нами и были перечислены сохранившиеся формы обрядового поклонения, они носят скорее реликтовый, чем повсеместный характер. Некогда самый распространенный обряд повязывания лоскутков и платков, теперь сохранился только на могилах Сеид Бабы Хожетаевского и Гюзель Нур-бибя-ханым (Нурбика-ханым), могила которой совсем недавно была перенесена из двора мечети на мусульманское кладбище (на 108 км вверх по течению Волги). Этот перенос вызвал отток паломников, и от былого уровня поклонения почти ничего не осталось.

Однако такое развитие событий встречает непонимание со стороны верующих. Более того, стараясь восполнить потерянную возможность связи со «сверхъестественными силами», часть астраханских мусульман вынуждена обращаться к сомнительными организациям. Так, нам удалось обнаружить статью под названием «Могильно-оккультное “исцеление”», напечатанную в астраханской газете «Горожанин» от 22.04.2009. В ней упоминается запрещенное на территории Республики Казахстан и в ряде российских регионов религиозно-культурное объединение «Ата жолы», которое производило поездки по мусульманским святым местам Астраханской области. «По словам некоторых участников обрядов, на святых местах, куда они прибывали, совершались жертвоприношения. Присутствовавшим предлагалось, есть землю с могил, и ночевать на местах захоронений. “На могилах святых собирается группа людей, которая ведет себя неадекватно, –

рассказал «Горожанину» очевидец. – Они крутятся, кувыркаются по земле, пьют воду с разведенной в ней землей с могил, бьют кнутом больных”» [12], – сообщает издание.

К сожалению, нам не удалось связаться с деятелями данного религиозного объединения, но те факты о деятельности «Ата Жолы», которые появляются в прессе, демонстрируют, что в нем практикуются старинные мусульманские шаманские практики, связанные со святыми местами. Так побивание кнутом, по Н. В. Басилову [1:110], являлось неотъемлемой процедурой любого шаманского обряда изгнания джинов, ночевка на могилах всегда производилась паломниками желающими получить от святого какой-нибудь дар, а жертвоприношения, такие например как тюркский обряд вызывания дождя «Кудай жол» иногда признается даже официальным исламом.

Подобными же практиками отличается и национально-религиозного объединения «Орда» [3].

Таким образом, мы можем отметить коренное изменение места «культа святых» в современной народной религиозности мусульман. Как показали наши исследования, культ святых, хотя в последнее время даже и набирает новую популярность среди верующих, чем, в основном, обязан сомнительным религиозным организациям, становиться более маргинализированным и примитивизируется. В свою очередь это может привести как к потере для исследования огромного пласта знаний о доисламских верованиях, так и к дальнейшему нарастанию влияния различных, пока еще плохо изученных религиозных объединений типа «Ата-Жолы» или «Орда».

Библиография

1. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М. 1970. – С. 144.
2. Викторин В. М. Аулья и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна. №3 (7). 1993. – С. 85–92.
3. Гарипов С. Пришла «Орда», откуда не ждали. // Московский Комсомолец: Уфа. 2011. [Электронный ресурс]. URL http://ufa.mk.ru/article/2011/09/28/627858-prishla-orda-otkuda-ne-zhdali.html (дата обращения: 15.09.2013).
4. Иордан М. В. Ислам в Евразии: Современные этические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России. – Москва: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 516.
5. Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров; Ин-т востоковедения РАН. СПб. филиал. – М.: Восточная литература, 1998.
6. Исламская апологетика. Ответы критикам Ислама. / Под ред. Э. Кулиева. Баку: Текнур, 2007. – С. 350.
7. Коран. Пер. Крачковский И.Ю., М. Дом Бируни, 1990.
8. О вере и разуме. // Исламская апологетика. Ответы критикам Ислама. Под ред. Э. Кулиева. Баку: Текнур, 2007. – С. 227–232.
9. Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе: сборник статей / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Ин-т востоковедения РАН ; сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 336.
10. Полосин В. А. Преодоление язычества. М.: Ладомир. 2001. – С. 195.
11. Родионов М. А. Ислам классический: научно-популярная литература. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – С. 249.
12. Соломатина Е. Могильно-оккультное «исцеление» // Горожанин. №15. 2009.
13. Сызранов А. В. Ислам в Астраханском крае: история и современность: монография. – Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2007. – С. 181.
14. Сызранов А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей Нижней Волги в XIX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. №1. 2010. – С. 47–55.
15. Сызранов А. В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. №2. 2006. – С. 127–143.
16. Сызранов А. В. Святые места мусульман Астраханского края : историко-этнографический очерк. – Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2006. – С. 51.
17. Хисматулин А. А. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. - СПб. : Петербургское востоковедение, 1997. – С. 272.
18. Хрестоматия по исламу: [В 2 ч.] / Рос. АН, Институт Востоковедения. - М.: Наука : Восточная литература, 1994. – С. 234.
19. Шахнович М. М. Чумакова Т.В. Н.М.Маторин и его программа изучения народной религиозности // РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. №4. 2012. – С. 191–202.
20. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. – М.: Алетейа: Энигма, 1999. – С. 414.

Фото: Екатерина Худякова

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере

Худякова Екатерина Сергеевна

Пермь

Худякова
Екатерина Сергеевна

Пермь

Выпускница филологического факультета Пермского государственного университета (2006), кандидат филологических наук (2009).

Место работы: Пермский государственный национальный исследовательский университет, кафедра теоретического и прикладного языкознания, доцент.

Научный руководитель: Данная работа выполнена самостоятельно.

Вероисповедание: «Я не отношусь ни к одной из конфессий, мировоззренчески мне близок деизм».

Мечта: «С определенного возраста мои мечты превратились в стремления, а стремления – в планы. В целом, мне бы хотелось принять участие в крупных междисциплинарных проектах, охватывающих несколько регионов или даже несколько стран. Наиболее интересны для меня проекты, посвященные религиозной идентичности, а также взаимодействию религиозной, этнической и профессиональной идентичности. Такие группы, как священнослужители, православные врачи, православные педагоги чрезвычайно интересны с этой точки зрения».

Православная идентичность в современной России: текстовый анализ интервью о вере

Искренне благодарю за помощь в сборе полевого материала и участие в обсуждении результатов исследования аспирантку Пермского государственного национального исследовательского университета Екатерину Владимировну Пепеляеву

Проблема религиозного самосознания (идентичности) является одним из важнейших предметов обсуждения не только для ученых, но и для общества в целом, поскольку касается фундаментальнейшего вопроса человечества: «Кто мы?». Религиозная идентичность, по мнению большинства исследователей – это самоопределение личности по отношению к тем или иным аспектам религиозной деятельности, то есть определение человеком своей сущности – «Я есть некто».

Как правило, понятие идентичности изучается, в основном, социологической наукой, лингвистических исследований на эту тему практически нет, поэтому цель нашей работы – установить именно лингвистический статус религиозной идентичности индивида. Нами были собраны 80 интервью на тему о вере с информантами из разных городов России (Перми, Новосибирска, Санкт-Петербурга и др.).

В отечественной религиоведческой литературе сложились две точки зрения на определение идентичности личности. Первая устанавливает религиозную идентичность человека по его самоопределению – «Я – православный», что связывает религиозность с понятием «индивидуального духовного опыта» [5: 93], поэтому несоблюдение религиозных норм, незнание догматов и непосещение церкви не являются основаниями, чтобы не считать индивида православным. С. Б. Филатов и Р.Н. Лункин к самоидентификационному критерию добавляют еще и этническое основание, когда всех русских автоматически относят к православию, всех татар или дагестанцев – к мусульманам и т.п. По-видимому, оба этих основания не имеют адекватного отражения в социальной жизни, однако они обеспечивают «магию цифр»: так, если исходить из самоидентификационного критерия, в России оказывается от 60 до 80 % православных, и еще больше, если исходить из этнического критерия.

Вторая точка зрения на определение религиозной идентичности индивида разрабатывается группой социологов институтов социологии и философии РАН. Здесь предлагаются другие, основанные на

научном определении религиозной деятельности, критерии религиозной идентичности: прежде всего, это посещение храма, празднование религиозных праздников, молитва (см. напр.: Воронцова и др. 1995; Дубин 2004; Мчедлов и др. 2002; Налетова 2004; Широкалова 2001).

Таким образом, количество «православных» в России в работах исследователей существенно разнится в зависимости от оснований определения групповой принадлежности индивида. Очевидно, что адекватной методики установления религиозной идентичности до сих пор не разработано, следовательно, становится ясной необходимость привлечения к исследованию религиозной идентичности не только социологических, но и социолингвистических данных.

На основе анализа литературы по социологии и психологии религии (прежде всего – работ Иоахима Ваха), а также пилотного эксперимента и предварительного анализа текстов мы сформировали модель религиозной деятельности, имеющей выражение в текстах интервью. Данная модель использовалась нами в качестве методологического инструмента для анализа текстов, а также для типологии религиозных идентичностей.

Согласно нашей модели религиозная деятельность включает в себя следующие компоненты:

1) доктрину (или идеологию), которая содержит представления о Боге, о мире и о человеке, а также о религиозных нормах и ценностях,
2) ритуал
3) участие в жизни Церкви (например – пропаганда Церкви, экономическая и профессиональная деятельность в ее интересах и др.).

В соответствии с данной моделью при интервьюировании воцерковленным задавались следующие вопросы:

Вы верующий человек?

Вы как-то определяете свою конфессию?

Что для Вас значит быть православным христианином?

Какова степень Вашей воцерковленности (участвуете во всех обрядах Церкви, принимаете все Таинства)?

Что такое вера?

Общаетесь (взаимодействуете) ли Вы с Богом (сверхъестественной силой, – если это так сформулировано информантом) и если да, то каковы практики (вербальные, невербальные) этого общения (взаимодействия)?

Какие формы молитвы Вы практикуете (каноническая, свободная) и в каких ситуациях прибегаете к той или иной форме? Обладает ли Ваша свободная молитва определенной структурой? Можете ли Вы дать пример своей свободной молитвы?

При интервьюировании невоцерковленных состав вопросов оставался примерно тем же, но последовательность их могла изменяться, то есть интервью приобретало оттенок свободной беседы. Кроме того, невоцерковленные информанты были склонны разводить понятия Бога и Сверхъестественной силы, что вызывало необходимость дополнительных вопросов. Опросник содержал также пункты, оценивающие интенсивность религиозных практик информанта (частота посещения храма, причастия, исповеди, соблюдение поста, частота молитвы).

В качестве метода анализа особенностей религиозной идентичности индивида, мы использовали качественный и количественный анализ устойчивых стратегий текстопорождения, в частности, самоидентификации в тексте интервью. Иными словами, особенности создаваемого информантом текста могут исследоваться как на смысловом уровне (уровне реализации категорий сознания), так и на уровне структуры текста (набора и последовательности размещения тематических блоков в тексте). Оба уровня отражают социальную идентичность человека.

Все опрошенные, так или иначе, соотносят себя с православным христианством, но делают это разными способами, что и отражается в текстах. В результате интервьюирования, мы получили две группы текстов. Первая группа – тексты православных воцерковленных христиан, вторая группа объединяет интервью информантов, заявляющих о себе как о православных христианах, но невоцерковленных (соблюдают лишь часть обрядов, не принимают какие-либо Таинства, не являются членами прихода), информантов, обладающих индивидуальным вариантом веры (внеконфессиональным), а также формально православных информантов (крещеных, но практически не исполняющих обрядовых действий и не знакомых с догматикой православия, не участвующих в жизни Церкви). Кроме того, во вторую группу входят тексты информантов, затрудняющихся с идентификацией себя как верующего, но не называющих себя атеистами.

Воцерковленные на просьбу определить свою конфессию прямо формулировали свою идентичность – «Я есть христианин (православный)». Невоцерковленные использовали категории меры («Более верующий, чем нет») или косвенную идентичность («Я не знаю, это сложный вопрос»).

Согласно ответам воцерковленных, быть православным – значит принимать участие в таинствах и обрядах (чаще всего встречающийся ответ; далее – по убыванию) деятельность и целенаправленность (например: «*Но при этом важно не просто формально принадлежать*

к православной церкви, важно еще пытаться как-то изменять себя при этом» (муж., 26 лет)), соблюдать этические нормы и заповеди.

Наиболее частые ответы невоцерковленных на аналогичные вопросы «Верующий ли Вы человек? Что значит быть верующим?» показали часто отмечаемую исследователями тенденцию к связыванию религиозной и этнической идентичности, то есть внеконфессиональность или принятие иных религий, а также национально-культурный компонент («*Ну все, наверное, кто проживает на территории Русского государства, определяют свою конфессию как православную»* (жен., 40)).

На просьбу определить, что такое вера, воцерковленные информанты чаще всего отвечали синонимами или тавтологией («*Я просто верю и все. Я никогда не ставлю для себя какую-то цель, это такое, что такое вера. Я просто верю»* (жен., 52)), либо определяли веру как индивидуально-психологическое состояние («*Но не знаю. Состояние души, что ли»* (муж., 33)). Очевидно, что для воцерковленных категориальная база для понятия «Православие» сформирована (в результате катехизации), а вера остается фактом индивидуальной духовной жизни, то есть православие и вера как категории не слиты, вера находится на периферии понятийного поля воцерковленного человека.

Невоцерковленные информанты понятие «вера» в целом определяли аналогично, однако чаще дополнительно упоминали наличие этического компонента, соблюдение заповедей или деятельность, например: «*придерживается определенных каких-то позиций и поведенческого характера. Поступки. Поступки. И совершает определенные поступки. То есть это образ мыслей, образ действий и порядок действий, которые совершает человек в этой жизни»* (жен., 59).

Определение Бога через его атрибуты является общей чертой и для воцерковленных, и для невоцерковленных: «*Это э-э там безгрешный и всемогущий, скажем так, вот»* (муж., 33, воцерковленный) или «*То есть это нечто такое э-э нечто такое очень всеобщее, очень большое. Очень, наверное, яркое, если так вот, по ощущениям. Очень теплое какое-то, комфортное, да, вот. А вообще, наверное, да, это вот, как говорят, всевышний, всезнающий»* (муж., 26, невоцерковленный). Вместе с тем, высокая частота определений «Бог – это творец» и «Бог – это Троица» свойственна только знакомым с догматикой воцерковленным.

Неворцерковленные же чаще определяют Бога в связи с индивидуально-психологическими состояниями (как самоотражение или собеседник). Кроме того, только невоцерковленные дают определения Бога через философское или научное понятие: «*Бог это не существо, будем так говорить, от противного пойдем. Бог это не существо, он не материален, это некое воплощение, что ли, веры, сознание, я могу так это определить. То есть это та вещь, которая влияет на твою жизнь, вот. Она не предопределяет, как рок там, судьба или что-то подобное, но она влияет на твою жизнь. И перед этой х-х-м не знаю, вещью, субстанция, ты должен быть максимально откровенен. То есть это как отголосок тебя, которому который все знает про тебя и перед которым ты должен быть честен до… просто до конца, до предела»* (муж., 21).

Что касается молитвенных практик наших информантов, интересно, что воцерковленным мужчинам свойственно резко негативное отношение к свободной молитве (то есть неканонической, «своими словами»), при этом воцерковленные женщины более терпимы. В целом, воцерковленным свойственно стремление к каноничности и неприятие «светских» форм проявления веры («*Потому что можно далеко зайти с этими свободными формами»* (муж., 48)), что отражается и в их интервью противопоставлением православия и его практик иным религиям.

Существенным своеобразием отличается описание молитвенного общения с Богом у невоцерковленных. Помимо крайнего разнообразия, их стратегии общения обладают и качественной спецификой. Во-первых, невоцерковленные воспринимают Бога как собеседника (что поддерживается и их определением Бога как собеседника), а потому, вероятно, не принимают посредничество священства во взаимодействии с Богом, не признают канонических форм молитв, считают, что молитва выполняет релаксационную функцию, а также называют Бога внеконфессиональным – три информанта, например, указали, что молитва может совершаться и в католическом храме, и в мечети, и в синагоге. Во-вторых, в противовес агрессивной каноничности воцерковленных, невоцерковленные осуществляют невербальное («про себя») общение с Богом, воспринимают свою деятельность или взаимодействие с миром как молитву. Кроме того, только невоцерковленным свойственно «чтение знаков», которые им посылает Бог.

Интервью невоцерковленных информантов завершала просьба определить их отношение к социальному институту Церкви: негативно оценивая некоторые стороны церковной жизни (безнравственность священнослужителей и вмешательство в светскую жизнь), они подчеркивали социальную важность этого института.

Помимо категорий (то есть собственно ответов-определений), весьма показательны для выявления групповой принадлежности индивида способы построения ответа (связывание категорий «Бог», «вера», «верующий», «священные предметы» и т.д., что и образует

структуру текста).

Например, у воцерковленных людей – наличие самокритики и самоуничижения в текстах интервью (что связано с христианским идеалом человека): «*Всю жизнь, наверно, мы будем идти к тому, чтобы называть себя верующим. Очень трудно. Потому что даже в малом мы иногда ведем себя не как верующие*» (жен., 23). У невоцерковленных же с такой же частотой в ответах появлялись описания бытовых магических практик прямого воздействия с использованием ритуальных предметов или текстов: «*Из Иерусалима, значит, мне привезли там свечки, вода, земля, там все в одной коробочке, как для пурис- как для туристов продают. Ну вот, это уже я знаю, что оттуда. Из собора Николая Чудотворца в Турции, бы- были, наверно, да, на экскурсии. Мне жена привезла там, значит, иконочку, вот это вот я знаю, что она оттуда. <…> Вот эти иконки, у меня их набралось уже, наверно, ну около десятка*» (муж., 54).

Далее мы рассмотрели пересечение стратегий внутри каждой группы информантов, поскольку применение человеком одинаковых стратегий при определении разных категорий («православный/верующий», «Бог», «вера») является показателем несформированности понятийной базы и в целом – когнитивной системы.

Так, в текстах интервью воцерковленных происходит сближение понимания православия и веры, но в целом незначительное и касающееся догматического определения православия (то есть быть православным для них и означает быть верующим). У невоцерковленных иная картина: их определения себя как верующего, веры в целом, и Бога производятся с помощью одних и тех же стратегий, причем эти понятийные блоки в большинстве своем связаны с индивидуальным психологическим миром человека. Таким образом, определение и себя как верующего, и веры, и Бога у невоцерковленных имеет в своей основе ориентацию на индивидуальный внутренний мир, – именно поэтому мы считаем возможным назвать данную группу «субъективно верующими».

Как видим, проведенный нами текстовый анализ интервью выявил устойчивые текстовые стратегии, свойственные представителям группы воцерковленных и группы невоцерковленных. Использование текстовых показателей может быть полезно для экспертизы религиозной идентичности автора какого-либо текста. Особенно интересно это в некоторых сложных случаях, когда социологические данные демонстрируют принадлежность индивида к религиозной группе, а его текстовые стратегии типичны для невоцерковленного человека,

и наоборот. Нам, например, встретились такие информанты, которые на данный момент церковной жизнью не живут, однако их тексты содержат все стратегии, свойственные воцерковленным. С другой стороны, мы работали с регулярно посещающими храм и причащающимися информантами, чьи текстовые практики препятствуют их идентификации как православных.

Библиография

1. Воронцова Л.М. и др. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования. 1995. № 11. – С. 81–91.
2. Дубин Б. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. 2004. № 3. – С. 35–44.
3. Мчедлов М.П. и др. О социальном портрете современного верующего // Социологические исследования. 2002. № 7. – С. 68–77.
4. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. 2004. № 5. – С. 130–136.
5. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // СоцИс. 2001. № 7. – С. 91–96.
6. Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. № 6. – С. 35–45.
7. Широкалова Г.С. Сравнительные характеристики верующих и неверующих нижегородцев // Социологические исследования. 2001. № 7. – С. 80–88.

Камни на Дьяконовской поляне, поставленные в память о почитаемых на Русском Севере святых. Камень с изображением Матроны Московской.
Фото: Чудецкий Александр

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Дьяконовская поляна: современное воплощение утраченных храмов

Чудецкий Александр Николаевич

Санкт-Петербург

Чудецкий
Александр Николаевич

Санкт-Петербург

Студент исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Научный руководитель: Шайдаева Елена Петровна, преподаватель биологии школы №24 города Вологды.

Вероисповедание: «Внеконфессиональный верующий».

Мечта: «Окончить исторический факультет, продолжить обучение в магистратуре факультета деловых коммуникаций или экономики. Построить карьеру в интересующей меня сфере деятельности (наука, журналистика или туризм)».

Дьяконовская поляна: современное воплощение утраченных храмов

С благодарностью жителям деревни Дьяконово и других поселений Авнеги, работникам местной администрации, паломникам и священнослужителям, художникам и предпринимателям, школьникам и учителям, простым людям, которые помогали в создании Дьяконовской поляны.

Дьяконовская поляна – это комплексный памятник природы, истории и народного искусства, расположенный в селе Дьяконово Междуреченского района Вологодской области. Это современное явление в истории культуры и религии Русского севера, интересное своим подлинно народным характером: памятник отражает взгляд русского народа на свою историю, религию и культуру и создан усилиями десятков добровольцев, имеющих разный социальный статус и проживающих в разных регионах страны. Нашей целью было изучить историю Дьяконовской поляны, ее предысторию, рассмотреть памятник с позиций искусствоведения, религиоведения и этнографии. В процессе изучения Дьяконовской поляны мы использовали опубликованные (прежде всего, в газете «Красный Север») и архивные документы (ГАВО, ВОКМ; материалы, предоставленные администрацией Ботановского сельского поселения). Были проанализированы материалы современных и дореволюционных периодических изданий, ряд исторических монографий, косвенно связанных с историей Дьяконовской поляны. В ходе трех экспедиций мы рассмотрели оформление памятника, взяли интервью у местных старожилов, оформили коллекцию фотоматериалов. Полученная информация стала основой для написания этой работы.

История Дьяконовской поляны восходит к 2000 г. [31], когда в округе деревни Дьяконово по инициативе местного жителя Зыкова В. А. и краеведа Свистунова М. А. [32] были воздвигнуты два поклонных креста: один на месте бывшего храма Димитрия Прилуцкого на реке Черный Шингарь и один в селе Дьяконово на месте нынешнего памятника [3: 1].

Основную площадку Дьяконовской поляны занимает аллея камней с высеченными на них изображениями и надписями. Камни условно можно поделить на два вида: напутственные и памятные. На напут-

ственных камнях высечены пожелания и призывы к посетителям памятника: «Братья и сестры! Спешите делать добро!», «Братья и сестры! Наполните душу любовью из благодати родной земли!».

Памятные камни посвящены событиям и персоналиям местной истории. На них высечены и раскрашены лики святых, выполненные непрофессионалами: Зыковым В. А., его помощниками, художницей-любителем Сергеевой О. и т.д. [12: 4].

Типологически, на наш взгляд, изображения святых на камнях относятся к жанру северорусской народной иконы. Они соответствуют основным чертам этого искусства: плоскостное изображение, высокая колоритность, отсутствие авторских знаков, чистота и непереходность линий. На изображениях отображены элементы бытовой жизни селян (например, «мешок» на камне с изображением Димитрия Прилуцкого или детализация особенностей узла на платке Матроны Московской), заметны элементы обрядово-языческих представлений (например, изображение солнца на камне «Братья и сестры! Спешите делать добро!»). Здесь, как и на традиционной народной иконе Северной Руси, «святители…предстают вполне земными людьми, похожими на местных крестьян: у них коренастые, приземистые фигуры и большие, натруженные руки…» [16: 65], их «лики, руки и ступни ног, некоторые значительные детали выписывались тщательно», одежда, напротив, писалась методом скорописи [16: 182] (например, изображения Пантелеймона Целителя или Николая Чудотворца).

Достаточно вольное иконописание соседствует со следованием некоторым языческим обрядам, сохранившимся в подсознании у народа. Об этом свидетельствует манера посадки кедров в 2003 г.: «…в виде православного креста и круга – символа Солнца, в центре которого планируется поставить часовню» [11: 2]. На наш взгляд, понимание круга как символа Солнца и стремление поставить часовню в его центре – это наследие, доставшееся нам от языческих предков.

Кедры не смогли вырасти на влажной почве, но часовня была возведена. Ее построили в 2004 г. на средства семьи Кайялайнен [9: 9]. Она была освящена летом 2005 г. иереем Свято-Троицкой церкви села Шуйского отцом Георгием [8: 7]. Часовня представляет собой кубическое строение с одной главкой-луковицей. Большая часть икон (в том числе, антикварных) пожертвована местными жителями [33].

Кроме аллеи камней и часовни, внимание посетителя привлекает источник. Рядом с Дьяконово находятся три родника, каждый из которых по идее Зыкова В. А. получил имя: Афанасья, Настасья, Прасковья. Родник «Прасковья» расположен на поляне [31; 32]. Он был оборудован и освящен в 2005 г. [21, Л. 1об.]. Рядом с ним стоит напутственный камень с надписью «Пролей Господи каплю святейшей твоей крови в мое сердце, иссохшее от страстей и грехов и нечистот душевных и телесных. Аминь!». В «Положении об особо охраняемой территории областного значения «Памятник природы «Дьяконовская поляна» говорится, что родник был освящен самим Димитрием Прилуцким [5: 4], однако подтверждений этому пока нами не найдено.

Считается, что вода из указанных трех источников имеет целебные свойства. Существуют свидетельства, что Зыков В.А. исцелил с помощью родниковой воды нескольких человек (в том числе, от наркомании [20, Л. 1], рака [23, Л. 2об], бронхиальной астмы [10: 3]). Лабораторное испытание воды из «Прасковьи» показало, что вода отвечает санитарным нормам, содержит повышенную норму кальция и магния, пригодна для употребления [22, Л. 1].

Дьяконовская поляна обладает статусом «особо охраняемой природной территории» [6: 4]. Она расположена на склоне Присухонской низины. Здесь моренные суглинки выходят на поверхность [5: 4], из-за чего местные жители наблюдают постепенный рост крупных валунов [33].

Большая часть камней посвящена памяти поселений и храмов, находившихся в округе деревни Дьяконово, а также почитаемых на Русском Севере святых. Сюда относятся камни, поставленные в память о храмах Димитрия Прилуцкого на Черном Шингаре, Георгия Победоносца под Болотом[1], Введения во храм Пресвятой Богородицы на Белом Шингаре, Николая Чудотворца на Стану. Эти храмы были построены в дереве не раньше начала XVII века, на рубеже XVIII–XIX столетий были перестроены в камне [7: 820; 27, Л. 448–484]. В XIX веке при них существовали церковно-приходские школы, священники храмов преподавали Закон Божий в земских школах [28, Л. 690–809]. В XX веке церкви были закрыты, их помещения использовались под хозяйственные нужды, позже были разрушены. Закрытие храмов глубоко повлияло на местных жителей. Так, например, Соколов В. Н. вспоминал, как ему пришлось участвовать в разборе храма Георгия Победоносца под Болотом , характеризуя председателя сельсовета, отдавшего соответствующий приказ, как «самого худого, самого вредного» [36]. Интересная легенда связана с разрушением одной из часовен, находившейся в близлежащей деревне Нехотово. Согласно

1 Храм получил такое название, т.к. находился рядом с болотом, которое в свою очередь было в народе прозвано Егорьевским (видимо, по названию церкви) [13: 6].

ней, некий мужик снял с часовни крест, после чего обнаружил, что его рука начала сохнуть. Он обратился к местной колдунье, велевшей вернуть крест на место. Мужик последовал совету и избавился от недуга [38]. Услышав эту легенду от нас, Конкус Е. Ю. вспомнила перекликающееся предание, что в разрушении церкви Николая Чудотворца на Стану участвовал некий «однорукий» Борисов [32]. Память об исчезнувших храмах сохранилась в народе: на месте некоторых из них (Димитрия Прилуцкого и Георгия Победоносца под Болотом) возведены поклонные кресты.

Среди почитаемых на Русском Севере святых видное место занимают Матрона Московская, Пантелеймон Целитель, София, Вера, Надежда, Любовь. Они напрямую не связаны с историей данной местности, но создатели памятника посвятили им ряд камней-икон.

Выделяется валун, поставленный в память о деревне Быково по просьбе уроженца исчезнувшего поселения. По мнению Зыкова В. А., этот камень своей формой напоминает быка [31], сам же валун украшает напутственная надпись: «Нет будущего у не почитающего прошлое».

Отдельно мы выделим группу камней, посвященных памяти святого преподобного Димитрия Прилуцкого. В XIV веке на территории Авнеги[1] (так называли земли, окружавшие нынешнюю Дьяконовскую поляну) останавливался преподобный Димитрий Прилуцкий со своим учеником Пахомием по пути из Переславля. Это событие отражено в его Житии: «…обходя дремучие леса и пустынные дебри в пределах Вологодских, он сначала поселился близ селения Авнежского…» [29, Л. 3об-4]. Недалеко от места впадения реки Великой в реку Лежу он основал церковь Воскресения Христова [19: 13]. По мнению церковного историка о. Верюжского, Димитрий намеревался устроить здесь лишь храм [19: 14], но в Акафисте святому говорится, что он построил здесь небольшую обитель [14: 54]. Продолжительность его пребывания в Авнеге точно не известна; священник Светлосипов А. предполагал, что оно было «не очень кратковременным» [30, Л. 94об].

Авнежцы (население Авнеги) усмотрели в пребывании святого Димитрия угрозу своему благосостоянию («…великий старец близ нас поселится, то овладеет и нами, и селами нашими…» [29, Л. 3об-4]) и прогнали преподобного: «Отче, неугодно и тебе и нам твое пребывание здесь…» [15: 25].

1 Название «Авнега» восходит к названию местной речки, которая, по мнению краеведа М.А.Свистунова свои названием обязана народу веси, населявшему эти земли [18:49]. В XV веке здесь существовало удельное Авнежское княжество [4:3].

В советское время в этом эпизоде видели классовую борьбу против феодала в лице церкви. Свистунов М. А. и Трошкин Л.Л. считали это конфликтом языческих и христианских традиций [18: 51]. На наш взгляд, в обеих точках зрения есть доля истины: с одной стороны, христианство здесь лишь появлялось, а с другой, эти земли вскоре все равно отошли Спасо-Прилуцкому монастырю.

Церковный историк о. Верюжский считал опыт уединенной жизни святого Димитрия в этих местах неудачным и повлиявшим на его взгляды: «…преподобный…заключил, что избранное им место и род жизни не угодны Господу…» [19: 14]. Развивая его идеи, мы пришли к выводу, что изгнание с Авнеги стало одной из причин, по которым Димитрий Прилуцкий отказался от идеи полного уединения и основал монастырь вблизи крупного города Вологды.

Описанные события нашли отражение в иконописи: на ряде житийных икон (например, чудотворной иконе Дионисия «Преподобный Димитрий Прилуцкий с житием») есть эпизоды, посвященные изгнанию Димитрия и Пахомия с Авнеги [17: 4].

Среди жителей близлежащих деревень бытует предание, что Димитрий перед уходом сказал: «Живи река Великая ни бедно, ни богато; ни пути, тебе ни дороги». Этим они объясняют свой усредненный уровень жизни и отсутствие хороших дорог [34].

Димитрий оставил основанный храм, «…довольный тем, что ему удалось построить храм там, где он был крайне нужен, так как в стране той было очень мало церквей» [19: 14]. Позже здесь находилась вотчина Спасо-Прилуцкого монастыря [1: 71]. Приходским храм, вероятно, стал после секуляризации церковных земель в 1764 г. Деревянный храм несколько раз перестраивался, а в 1806 г. сгорел вследствие удара молнии [28, Л. 590–599]. Местная жительница Прокопьева Т. Н. утверждает, что еще ее отец находил остатки деревянного храма [34]. В начале XIX века была построена каменная церковь в «византийском стиле» [26, Л. 1] на новом месте [34]. По рассказам местной жительницы Тихомировой Д. Н. храм был возведен на средства зажиточного крестьянина Лучинина [37], чья фамилия запечатлена в названии села «Лучинино». Храм действовал до конца 1930-х гг. [37], разобрали его в 1970-е гг. [39].

В память об этом храме и пребывании Димитрия Прилуцкого в Авнеге на территории Дьяконовской поляны поставлен камень с изображением святого преподобного Димитрия Прилуцкого. По словам Зыкова В. А., он стоит на «энергетической точке», найденной «дедовским способом» [31]. Этот «памятник» освящен и состоит из двух

валунов: крупного, на котором изображена фигура святого, и маленького – сумки преподобного. Камень стоит перед входом в часовню. С другой стороны часовни расположен валун, на который нанесена карта-схема пути Димитрия из Переславля в Вологду [8: 7].

Добавим, что на месте церкви Воскресения Христова установлен поклонный крест, восстановлено здание бывшей церковно-приходской школы, возведена часовня [37].

С именем святого Димитрия также связана церковь Димитрия Прилуцкого на Черном Шингаре. Во-первых, сам Димитрий пребывал здесь, и рядом с этим храмом хранился камень со стопочкой преподобного. Во-вторых, церковь была основана потомками авнежцев, которые сожалели о недружелюбном приеме преподобного своими предками [30, Л. 77–80 об]. Действовала церковь до 1930-х годов, разобрана была в 1960-е гг. [35].

В память об этом храме на Дьяконовской поляне также поставлен памятный камень. Из-за своей формы он получил название книги-бабочки [12: 4; 5: 4]. Это один из самых первых валунов, установленных на Дьяконовской поляне (2002 г.) Под ним заложена капсула с посланием потомкам [12: 4].

С 2006 г. постановлением Правительства Вологодской области Дьяконовская поляна признана «природно-историко-культурным памятником природы» [25, Л. 1]. В 2008 г. ее статус изменился: она стала «особо охраняемой природной территорией областного значения «Памятник природы «Дьяконовская поляна» [6: 4].

Сегодня Дьяконовская поляна – культурный центр Ботановского сельского поселения и Междуреченского района Вологодской области. В 2009 г. здесь прошел молодежный палаточный лагерь «Команда XXI века» [2: 25.], ежегодно проходит День памяти преподобного Димитрия Прилуцкого и День Ботановского поселения [32; 10: 9; 8: 7]. Появление памятника нашло отражение в народной поэзии (стихи местных жительниц Рапопорт Л.И. и Титовой М.) и преданиях: в народе считается, что человеку, находясь рядом с памятным камнем, следует загадать желание и обойти камень вокруг три раза [24].

Выводы

В заключение необходимо сказать, что Дьяконовская поляна, безусловно, интересна с точки зрения истории, религиоведения, искусства, и даже естествознания, но все же ее главной отличительной чертой является «народный» характер. Она была создана по проекту не

одного скульптора или инженера, но трудами и усердием десятков людей, живущих в разных местах, относящихся к разным профессиям и различающихся по качеству и образу жизни. Этот памятник отражает взгляд народа на свою историю, религию, культуру. Здесь воедино сплелись христианские и обрядово-языческие особенности сознания русских людей. При этом являясь, с одной стороны, отражением местной истории, с другой стороны, сам памятник стимулировал местных жителей вспомнить о своих корнях и задуматься о прошлом своей малой родины. Его появление способствовало возрождению

Камень на Дьяконовской поляне, поставленный в память о приходе храма Введения на реке Белый Шингарь. Фото: Чудецкий Александр

памяти о пребывании в Авнеге преподобного Димитрия Прилуцкого, о существовавших здесь храмах и исчезнувших деревнях. Он же стал толчком к развитию народной культуры, отразившейся в изображениях святых на памятных камнях, надписях на напутственных камнях, проведении массовых празднований, сочинении стихов и появлении новых современных преданий.

Библиография

Список использованных источников

Материалы периодических изданий и опубликованные документы

1. №X (2586/15). Сотная с вологодских писцовых книг Т. А. Карамышова в товарищами на вотчины Прилуцкого монастыря//Шумаков С. Сотницы (1537–1597 гг.), грамоты и записи (1511–1696 гг.). Издание императорского общества истории и древностей российских при Московском университете. – М.: Университетская типография, 1902. – С. 272.
2. Команда XXI века//Красный Север. 2009. №70. – С. 25.
3. Освящение креста//Междуречье. 2000. №.46. – С. 1.
4. От княжеских времен//Сельская правда. 2000. №58. – С. 3.
5. Положение об особо охраняемой природной территории областного значения «Памятник природы «Дьяконовская поляна» Междуреченского района Вологодской области//Красный Север. 2009. №31. – С. 4.
6. Правительство Вологодской области. Постановление от 29.12.2008 г. №.2533 «О внесении изменений в постановление Правительства области от 27 марта 2006 года №267»//Красный Север. 2009. №31. – С. 4.
7. Суворов Н. Несколько статистических и топографических сведений о Вологодской епархии от начала XVII столетия до настоящего времени//Вологодские епархиальные ведомости. 1865. №21. – С. 813–833;
8. Трошкин Л. Десятилетие возрождения//Междуречье. 2009. №44. – С. 7.
9. Трошкин Л. Доброго вам дня да веселого праздничка!// Междуречье. 2004. №49. – С. 9.
10. Трошкин Л. Необыкновенный простой человек//Междуречье. 2011. №45. – С. 3.
11. Трошкин Л. Первая кедровая//Междуречье. 2003. №35. – С. 2.
12. Трошкин Л. Путь к вере//Междуречье. 2002. №47. – С. 4.
13. Фокин В. Животворящие святыни-4//Междуречье. 2000. №2. – С. 6–7.

Историческая и религиозная литература

14. Акафист преподобному и богоносному отцу нашему Димитрию, игумену Вологодской Прилуцкой обители, чудотворцу//Преподобный Димитрий Прилуцкий, вологодский чудотворец, и храм в его честь при Московской медицинской академии. – Сергиев Посад: типография Патриаршего издательско-полиграфического центра, 2005. – С. 104.
15. Житие преподобного Димитрия Прилуцкого, вологодского чудотворца. – Вологда: Арника, 1996. – С. 144.
16. Народная икона Вологодчины из собрания Михаила Сурова. - Вологда: Полиграф-Периодика, 2011. – С. 224.
17. Преподобный Димитрий Прилуцкий, вологодский чудотворец. К 500-летию Сретения чудотворного образа 5 июня 2003 года. – М.: Вентана-Граф, 2004. – С. 128.
18. Свистунов М. А., Трошкин Л. Л. Междуречье. Очерки и документы местной истории (1137-1990 гг.). – Вологда: Полиграфист, 1993. – С. 304.
19. Свящ. Верюжский. Преподобный Димитрий, игумен прилуцкий, вологодский чудотворец. – Вологда типография В. А. Гудкова-Белякова, 1879. – С. 30.

Архивные документы

20. Архив администрации Ботановского сельского поселения. Письмо поддержки вологодского регионального отделения общероссийской общественной организации «Союз писателей России» «Об участии в конкурсе «Социальный форум».
21. Архив администрации Ботановского сельского поселения. Проект «Возрождение Дьяконовской поляны». 2004.
22. Архив администрации Ботановского сельского поселения. Протокол №2173 лаборатории испытаний воды нецентрализованного водоснабжения. Материалы предоставлены администрацией Ботановского сельского поселения.
23. Архив администрации Ботановского сельского поселения. Сце-

нарий проведения памяти преподобного Димитрия Прилуцкого и Дня поселения Ботановского.
24. Архив Ботановского сельского поселения. Баскаков А. В. Презентация проекта «Дьяконовская поляна».
25. Архив Ботановского сельского поселения. Положение о природно-историко-культурном памятнике природы «Дьяконовская поляна». Утверждено постановлением Правительства области от 27.03.2006 г. №267.
26. ВОКМ. Ф.6. Оп.1. Д.176.
27. ГАВО. Ф.496. Оп.4. Д.357.
28. ГАВО. Ф.496. Оп.4. Д.404.
29. ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д.20274.
30. ГАВО. Ф.883. Оп.1. Д.167.

Список респондентов

31. Зыков Виктор Александрович.
32. Конкус Елена Юрьевна.
33. Лапин Александр Порфирьевич.
34. Прокопьева Татьяна Николаевна.
35. Сазонова Галина Николаевна.
36. Соколов Виталий Николаевич.
37. Тихомирова Дина Николаевна.
38. Трубанова Александра Николаевна.
39. Шостак Любовь Павловна.

Приложение

Если жизнь тебя не привечает,
Стало – ну совсем невмоготу
(Быт замучил, дети огорчают…),
Ты пойди на Шингарь к роднику,

И к часовне подойди с молитвою,
«За» да и «Во благо» помолись.
И отвесь поклон святому Дмитрию,
И, конечно, к роднику спустись,

И умой лицо святой водою,
А зимою – в прорубь окунись,
С чистым телом, с чистою душою
Начинай с начала свою жизнь.

Всем прости обиды, огорчения,
Ведь и сам Господь прощать велел.
И отбрось наветы, оскорбления –
Это только злых людей удел.

Лишь оставь в душе надежду с верою,
Да любовь и правду с добротой.
Скинь и ложь, и гнев, и снова верю я,
Жизнь твоя сравняется с мечтой!

Посещай родник опять с молитвою
И еще святому поклонись…
Ты увидишь – свежею палитрою
Ярко засверкает твоя жизнь.

Автор: Титова М., жительница села Игумницево.
Из архива администрации Ботановского сельского поселения.

В центре храма под открытым небом в Городе Солнца
Фото: Юлия Рябова

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Конструирование религиозной идентичности в пространстве религиозной организации «Церковь Последнего Завета»

Шевкунов Дмитрий Владимирович

Ижевск

Шевкунов Дмитрий Владимирович

Ижевск

Магистрант факультета социологии и философии Удмуртского государственного университета, кафедра философии и социологии культуры.

Место работы: Министерство по делам молодежи Удмуртской Республики.

Научный руководитель: Власова Татьяна Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии культуры Удмуртского государственного университета.

Вероисповедание: «В большей степени склоняюсь к либеральному христианскому богословию, разделяю некоторые идеи религиозного экзистенциализма, в целом за экуменизм».

Мечта: «Планирую продолжать работу по специальности. Идеальной работой для меня является такая работа, которая позволяла бы мне заниматься исследовательской деятельностью и преподаванием. Планирую продолжать обучение».

Конструирование религиозной идентичности в пространстве религиозной организации «Церковь Последнего Завета»

Современность предоставляет нам доступ к самой возможности выбирать свою идентичность, опираясь на индивидуальную предрасположенность каждого человека к собственным ее вариантам. Подвижность и изменчивость социальной идентичности облегчает ее целенаправленное конструирование и создание ее новых версий. Людей объединяет вера в существование групп, к которым они принадлежат. Важной составляющей идентичности, особенно в религиозных группах, является религиозная идентичность.

Религиозная идентичность есть динамический двойственный процесс. С одной стороны, это устойчивая идентификация с группой, или коллективом, исповедующим определенные символы веры; с другой стороны, на индивидуальном уровне такая идентичность выражена в самоописании индивида, его самопонимании и самопрезентации.

Для архаичных обществ религиозная идентичность не являлась проблемой; она всегда была важной частью жизни человека. Только с появлением секулярного мышления религиозная идентичность становится предметом рефлексии и выбора.

Община «Церковь Последнего Завета» Красноярского края – одна из наиболее интересных в мировоззренческом плане и с точки зрения образования религиозной идентичности. Обращение к таким «экзотическим» символам веры, которые представлены в «Церкви Последнего Завета», – это социальное явление, которое имеет глобальный социальный характер, отражающий общемировую тенденцию к социальному эскапизму, составляющему, по мнению многих ученых, основную черту новых религиозных движений в XX–XXI веке и лежащему в основе всех проектов «Церкви Последнего Завета».

В данной статье представлен анализ формирования религиозной идентичности этой религиозной группы на основании исследования, проведенного в общине 10 по 26 июля 2011 года. В исследовании использовались качественные методы: включенное наблюдение и полуструктурированное интервью.

Основная информация об общине

Община «Церковь Последнего Завета» является эко-поселением, располагающимся на горе Сухая в Курагинском районе Красноярского края. Эта местность была объявлена территорией свободного вероисповедания, «землей обетованной», на которой должен быть возведен «Город солнца» в форме двенадцати расходящихся от центра улиц, символизирующих лучи. На самой вершине горы расположена «Обитель Рассвета» – место поклонения, где расположен центральный религиозно-культовый объект «Храм под открытым небом», и «Алтарь земли», куда совершается паломничество членами общины.

На горе, где расположен «Город Солнца», проживает на данный момент шестьдесят семей, проверенных, испытанных и лично благословленных главой «Церкви Последнего Завета» и ее высшим духовным лицом, бессменным лидером Виссарионом. Эти семьи выполняют функции смотрителей и проводников для прибывающих в город паломников и гостей. Также каждый верующий считает своим долгом хотя бы раз в год на две недели принять участие в коллективном строительстве и благоустройстве города. У массивных символических ворот в город расположен палаточный городок, где размещаются прибывшие последователи. «Город мастеров», как его еще называют, расположен в заповедных местах, здесь не проведено электричество и не благоустроенны дороги, добраться сюда можно только на спецтехнике, а значительную часть пути приходиться проделывать пешком, неся на себе необходимые вещи и провизию. На вершине горы расположено священное озеро Тиберкуль.

Сам Виссарион выделяет и назначает отдельных братьев в духовный сан священнослужителей, выбирает и благословляет Устроителя Церкви и членов коллективного органа – церковного совета. Устроитель выполняет административно-управленческие функции, Церковным советом решаются материально-финансовые вопросы; также необходимо упомянуть о существовании Художественного совета, который занимается культурой и образованием, координирует работу в мастерских.

Учение Виссариона – это смесь космологии, христианства и некоторых элементов ведической религиозно-философской традиции, причем они сочетаются довольно произвольно, символы одной религиозной системы свободно мигрируют в другую. И все же христианство занимает здесь центральное место, исполняя ведущую роль в формировании обрядово-культовых практик. Из индуизма позаимствовано учинение о переходе души, причем Виссарион, в отличие от индуистов, признает переход души только от человека к человеку, но не от человека к животному.

Община придерживается представлений об апокалиптическом сценарии будущего. Члены организации часто отказываются от собственного имущества и меняют место жительства. Однако о фактах принуждения отказа от собственности или манипуляциях с имуществом последователей учения Церкви Последнего Завета достоверно ничего не известно.

Средний возраст сознательно вступающих в общину людей составляет 30–45 лет. Большинство членов общины имеют высшее или несколько средне-специальных образований; те, кто не имеет такового, довольно высоко оценивают самообразование и саморазвитие.

Все информанты отмечали, что до того, как приехали в общину, находились в активном духовном поиске, увлекались мистикой, эзотерикой, философией, нетрадиционной медициной и участвовали так или иначе в различных духовных обществах или принадлежали к религиозным конфессиям.

Конструирование идентичности членов общины

Анализ интервью респондентов указывает на то, что процесс конструирования идентичности членов общины «Церковь Последнего Завета» осуществляется в момент изложения некоторого персонального сценария, в основе которого находится личная история, основанная на биографических воспоминаниях или переживаниях информанта.

Как правило, все события и ключевые моменты такого повествования заранее и тщательно отобраны, и само повествование осуществляется по заранее опробованной схеме, информант сообщает о себе только те сведения, которые на его взгляд относятся, напрямую, к его теперешней жизни и являются элементами его нынешней идентичности. Можно наблюдать довольно критичное отношение к своей прежней жизни, отсутствие удовлетворения в вопросах связанных с экзистенциальным смыслом, а сам жизненный путь можно определить как духовный и интеллектуальный поиск. Согласно упомянутому сценарию, акценты ставятся на совершенно конкретных событиях связанных с ключевым событием в жизни каждого члена общины, – обращением в новую веру – учение церкви «Последнего Завета».

Биография Виссариона, религиозного лидера общины, служит структурно и по смысловым доминантам «сценарием», на который

ориентируются адепты учения Церкви Последнего Завета в своих нарративах, он есть несомненное доказательство его высочайшей духовной миссии в глазах последователей. А сама его личность, обладающая присущими ей качествами и харизмой, становится образцом для «внешнего» подражания, то есть ученики стремятся рассуждать о жизни, относится к окружающему миру и людям, заниматься творчеством, как Учитель. Виссарион воспринимается членами общины как воплощение божественной мудрости, второе явление Христа; он – Учитель, обладающий абсолютным мистическим знанием относительно мироздания и грядущей судьбы всего мира.

Однако автобиография Виссариона – это идеологический конструкт, построенный по модели описания жизни иерарха, представляющей собой жанр христианской историографии, в нем прослеживается явная отсылка к библейским персонажам Моисею, Иоанну Крестителю, Христу. Общим для всех нарративов несомненно можно считать типичные структуры – вербальные модели и стратегии самопрезентации информантов, здесь всюду присутствует «конверсационная риторика». Прежняя жизнь и идентичность рассматриваются ими как неверные и реинтерпретируются в соответствии с новой мировоззренческой системой. Отдельные аспекты прошлого удаляются, другие определяются по-новому, те, которые были ранее не совместимы, – соединяются.

Храм общины Виссариона в д. Петропавловка.
Фото: Юлия Рябова

Биографическая реконструкция отличается специфической селективностью. Это значит, что не все этапы жизненного пути могут быть представлены в нарративе, а лишь те, которые имеют непосредственную значимость для конструирования новой религиозной идентичности. Становится совершенно очевидным факт наличия особой временной структуры в повествованиях последователей учения Церкви Последнего Завета. Все они выделяют три основных этапа: время до обращения, сам процесс обращения и время после обращения в веру. Наиболее важный момент здесь для понимания формирования новой идентичности на основе жизнеописания – это конверсация. Когда осуществляется трансформация секулярных целей и ценностей в религиозные, происходит организация образа жизни на религиозной основе.

Непосредственно конструирующий идентичность процесс можно выразить как самоидентификацию с ценностями, целями, задачами, образом жизни, психологическими установками и верованиями общины. Через принятие новой картины мира, разделяемой с другими членами «Церкви Последнего Завета», возникает убежденность, вера в действительную, фактическую принадлежность к особому духовному измерению социальной реальности. Эта конструкция довольно устойчива благодаря многократному повторению такого сценария. Так возникает ответ на вопрос: «Кто я?».

Мотивы вступления в общину различны, но, так или иначе, обусловлены неблагоприятной жизненной ситуацией и являются, по самой своей сути, формой преодоления кризиса. Содержание кризисного опыта может быть также различным, но оно непременно связанно с проблемами сексуальности, социальной мобильности и социальной интеграции, характерными для современного образа жизни. Психологическая ситуация, спровоцировавшая жизненный кризис, переосмысляется индивидом в символических значениях языка новой религии, ориентирующих его на трансцендентное.

Религиозное обращение – это процесс символической трансформации, в ходе развертывания которой происходит выражение биографического кризисного опыта в символах новой религиозной системы, что в конечном итоге способствует становлению новой картины мира, часто сопровождаемое мистическими историями, знаками, снами, знакомствами, исцелениями и т.д.

Особая специфика феномена конверсации состоит в том, что отсылка к элементам религии другой культуры позволяет дистанцироваться от собственного культурного контекста, в котором возникло кризисное

Убранство храма в д. Петропаловка.
Фото: Юлия Рябова

состояние индивида. Религиозное обращение в этом контексте имеет значительные последствия для социальной идентичности индивида. Оно несет в себе частичное или радикальное изменение образа жизни последнего.

В процессе конверсации символы религиозного миропонимания превращаются в аспекты опыта, и наоборот, аспекты опыта в значимые религиозные и культурные символы и значения. Индивид непрерывно раскрывает смысл своей жизни через язык новой религиозной системы.

Выводы

На основании проведенного исследования можем сделать следующие выводы:

А) Коллективная идентичность понимается адептами учения Виссариона как социальная принадлежность, ставшая предметом рефлексии. Коллективная идентичность удовлетворяет базовую потребность в защите и онтологической безопасности, то есть в разделяемой с другими картине мира, продолжающейся во времени и пространстве.

Б) Коллективная идентичность для членов общины соотносится с постоянным проживанием на территории расположения общины в Красноярском крае.

В) Коллективная идентичность достигается за счет членства в «Церкви Последнего Завета».

При этом само членство возможно при некоторых условиях:

– Принятие новой картины мира, путем отказа от прежней. Сама картина мира является здесь ключевым понятием для конструирования идентичности.
– Принятие ценностей, норм и правил, символов веры, значимых для общины, использование социально одобряемых личных стратегий поведения соответствующих ожиданиям членов общины.
– Членство в «Церкви Последнего Завета» становится возможным вследствие перемены места жительства и переезда для постоянного проживания на территорию занимаемую членами общины.
– Членство также предполагает участие в общественной и духовной жизни общины и совместном труде.
– Согласие с теми «определениями реальности», которые провозглашают духовные лидеры общины, и принятие на веру основных догматов учения Виссариона.

Действительное членство в «Церкви Последнего Завета», признание общиной индивида завершает процесс конструирования коллективной религиозной идентичности. Этот процесс может занять длительное время и включает в себя 4 этапа:

1. Дифференциация – время поисков и размышлений, определение индивидуальных и коллективных различий.
2. Адаптация – время приспособления к новому укладу жизни, освоения новых ценностей и норм.
3. Интеграция – означает вхождение индивида в социальную позицию.
4. Презентация – завершает успешно пройденный путь изменения индивида.

Приложение

Этапы конструирования религиозной идентичности члена Церкви Последнего Завета

1) Элементарная осведомленность индивида

Включает в себе все то, что индивид знает и чему верит. Это некоторая принципиальная мировоззренческая установка индивида по отношению к окружающему миру, включающая в себя то, как он его

субъективно понимает и объективно представляет его другим. В своей совокупности это определяется нами как «картина мира». Именно находясь в ней, индивид различает в обществе границы, на которых находится принцип разделения на «я» – «они».

2) Кризис идентичности

Здесь индивид вследствие саморефлексии пытается определить себя, задавая себе вопрос: «Кто я?», и стремится найти свою референтную группу, формулируя вопрос: «С кем я?». Им движет элементарное желание обрести чувство безопасности и защищенности. Это происходит вследствие утраты ориентиров, ослабления индивидуальных целей и способов их достижения, социальных потрясений и личных проблем, одиночества, отчуждения.

3) Точка впечатления

Понятие «точка впечатления» использует немецкий антрополог П. Штромберг, применяя этот термин для обозначения контакта между индивидом и новым мировоззрением. Обычно это происходит после контакта с агентом представляющим иную картину мира, или религиозную систему, отличную от привычной для индивида. Огромное значение здесь может иметь харизма этого агента, его способность увлечь новыми идеями, определенной философией или образом жизни. Новая религиозная модель должна объяснять такие явления как болезнь, смерть, жизнь, рождение, смысл, прошлое, будущее, знания, веру, чувства и т. д.

4) Период неопределенности

Период неопределенности может продлиться довольно долго, но это достаточно индивидуальный процесс, у некоторых он может быть очень коротким по времени. На этом этапе человек обычно колеблется от решимости до сомнения.

5) Конверсия

Обращение к вере происходит путем субъективного переживания некоторого религиозного опыта и последующего его истолкования на языке той религиозной системы, в которую он был обращен. Здесь уместным будет отметить феномен мифоконструирования, который мы понимаем как способ выражения и преодоления жизненного кризисного опыта, который выражен уже в символах инокультурной религии.

6) Паломничество или «духовная и символическая миграция»

На этом этапе, как правило, осуществляется ознакомительная поездка на территорию, занимаемой общиной «Церкви Последнего Завета», знакомство с традициями, ритуалами, обрядами, символами

Врата в Город Солнца.
Фото: Юлия Рябова

веры, социальной организацией и устройством, с ведением хозяйства в общине, с образом и стилями жизни местного населения.

7) Вхождение в общину

Вхождение в общину подразумевает под собой стадию ученичества, на которой индивид осваивает символическое пространство религиозной системы, приобретает знания о новой картине мира, участвует в обрядово-культовых практиках, приспособляется к новым условиям существования в общине «Церковь Последнего Завета», принимает на себя социальные роли и занимает позиции в социальной структуре общины, обусловленные господствующей иерархией.

8) Полноправное членство

Полноправное членство в общине являет собой индикатор успешной интеграции к новым условиям существования в пространстве общины «Церковь Последнего Завета». Такое состояние характеризует отношение «я» – «мы».

«Купалец» – священный костер
(кульминация праздника)
Фото: Анна Пустовалова

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ
СЛУЖБА

Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований

Шиженский Роман Витальевич

Нижний Новгород

Шиженский Роман Витальевич

Нижний Новгород

Выпускник исторического факультета Арзамасского педагогического института им. А.П. Гайдара (2002), кандидат исторических наук (2005)

Место работы: Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина, заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные течения в современной России и странах Европы».

Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований

С момента появления в СССР первых адептов «возрождаемой» автохтонной славянской религиозности (вторая половина 1970-х гг.) и по настоящее время эпохи функционирования как отдельных национально ориентированных языческих гуру, так и целых общин, союзов политеистической направленности актуальными остаются вопросы о месте рядового прозелита в конструируемой «традиции», мировоззренческом базисе обычного участника празднично-обрядового «коло».

При анализе феномена русского язычества XX-XXI вв., отметим ряд особенностей, не позволяющих научному сообществу добиться искомой «исследовательской синестезии», подвести новое «родноверие» под некий единый классификатор.

Прежде всего, следует обратить внимание на доминирование «кабинетного подхода» в изучении рассматриваемого вопроса, что, в свою очередь, сужает источниковую базу (в том числе, в плане хронологической и содержательной наполняемости), минимизирует уровень объективности данных специалиста. Кроме того, взгляд на современное язычество «с письменного стола» таит в себе скрытую угрозу, заключающуюся в игнорирование «массового материала». Отсюда наиболее распространенная ошибка убежденных теоретиков – ссылаться на нарративы, сетевые высказывания и т.д. отдельных представителей языческой диаспоры (чаще всего лидеров) и выдавать частное мнение последних за идеологические установки всей общины или даже всего движения.

Более того, в подавляющем большинстве случаев исследователь не только пренебрегает анализом взглядов языческих масс, но и весьма поверхностно освещает мировосприятийный комплекс лидера группы.

В результате научный деятель все дальше отстраняется от проведения объективного и всестороннего исследования данного типа религиозности, а заинтересованная аудитория получает инверсионный и эклектический «научный продукт».

Выход из создавшегося тупика, по нашему мнению, может быть найден с учетом реализации двух исследовательских концептов. Первый из них предполагает рассмотрение современного славян-

ского язычества с позиции персонализма: всестороннего анализа личностей руководителей конкретной социально-экономической и религиозно-политической ячейки (общины, союза) ревнителей доавраамической религиозности. Следование в русле заданного дискурса позволит определить основные мейнстрим-направления феномена, формируемые конкретными языческими дидаскалами с упором на авторские идеологические установки последних.

Второй концепт нацелен на раскрытие славянских вариаций нативизма XXI века изнутри. Определение символа веры в представлении рядовой pagan-паствы. Именно анализу отдельных компонентов «народного язычества» и посвящена предлагаемая статья. В связи со спецификой рассматриваемой проблематики, основным методом исследования становится включенное наблюдение, основным источником – полевые исследования автора в форме анкетирования и свободного интервьюирования членов языческих объединений.

Анкета включала двадцать вопросов, разбитых на четыре смысловые группы. Первые пять вопросов касались личных данных респондентов. Вопросы с шестого по девятый были направлены на определение источниковой базы современных язычников. Третий блок (вопросы с 10 по 13 включительно) посвящался непосредственно языческой религии: пантеону, празднично-обрядовой практике общинников. Заключительный – особенностям мировоззрения «рядовых» адептов данного религиозного течения. Материал, представленный в исследовании, относится к первому и заключительному блокам. В его основе ответы нативистов на вопросы, раскрывающие личностные характеристики респондентов и один из ключевых вопросов, непосредственно формирующих мировоззренческую позицию диаспоры: «Назовите противников славянской родноверческой традиции».

С целью максимизации ожидаемых результатов и получения достоверных сведений о категориях «чужих» в современном славянском языческом мире, в опросе было задействовано три разноуровневых объединения: община, содружество (союз) и конфедерация.[1] Первичная (общинная) форма организации в проведенном анкетировании представлена ярославской общиной «Велесово Урочище», союз – «Содружеством Родовичей Белой Руси», конфедерация – сообществом язычников «Велесова Круга» и «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры», сумевших организовать и провести совместный праздник («Свято»).

1 В предлагаемой статье приведены данные по двум объединениям.

При анкетировании автор старался сохранить индивидуальность полученных данных, в связи с чем находился непосредственно среди интервьюированных и, по возможности, не допускал общения внутри группы. Последнее, вместе с особенностью места проведения эксперимента (лесной массив в первом и третьем случаях, съемное закрытое помещение во втором), обусловило специфику полученных данных в плане фактической заполняемости опросных листов, что, однако, по нашему мнению, кардинально не повлияло на их содержание. Общей особенностью указанных групп, является организационная молодость. Хронология создания объединений (в их сегодняшней форме) колеблется между 2009 (нижняя граница) и 2013 (верхняя граница) годами.

Ярославская Родноверческая Община Славян «Велесово Урочище» образовалась 11 стуженя (декабря) 2003 года по инициативе В. Хабарова (Рьяна). В 2009 году, в связи со сменой места жительства главы общины, руководителем (верховодой) данного «общественного объединения на религиозной основе» [Устав Общины] стал Е. Торгованов (Таргитай). Центром празднично-обрядовой жизни «Велесова Урочища» с 2010 года является город Рыбинск.

Капищный комплекс «Пятибожье». Красный Луг, Калужская область.
Фото: Анна Пустовалова, архив лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы», НГПУ

Анкетирование общинников «Велесова Урочища» проводилось 23.02.2013 года, во время проведения языческой группой праздника в честь бога Велеса. На капищном комплексе общины расположенном в лесном массиве в тридцати километрах от Рыбинска присутствовало тридцать шесть человек, представляющих три города области: Ярославль, Рыбинск и Углич. Соответственно, респондентами стали девятнадцать человек.

Согласно полученным данным, анонимность личных сведений (ФИО) предпочли сохранить 42% (8 человек) из 19 опрошенных, при этом всего лишь 6 (32 %) человек представили свой второй, языческий антропоним. 100% интервьюируемых указали свой возраст. Верхняя возрастная граница присутствующих на празднично-обрядовом действе составила 58 лет, нижняя – 17 лет.

В группу молодежи (людей в возрасте от 14 до 30 лет включительно), попадает 63% или 12 человек. Средний возраст группы – 32 года. Весьма интересные результаты показал вопрос, связанный с определением «образовательной шкалы» ярославских язычников. Начальное, среднее (школа, лицей, гимназия) образование получил один человек из девятнадцати анкетированных; начальное профессиональное (ПТУ, училище) – четверо; среднее профессиональное (техникум,

Открытие Купальского праздника.
Фото: Анна Пустовалова, архив лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы», НГПУ

колледж) – четверо; высшее профессиональное (академия, институт, университет) – десять человек или 53% опрошенных. Таким образом, среда современных русских язычников сохраняет «образовательные традиции», свойственные данной религиозной сообщности еще в конце XX века.

Весьма интересны ответы интервьюируемых на вопрос заключительного блока. Значительная сплоченность, как в плане фиксированных ответов (16 из 19), так и в массовости совпадений результатов, наблюдается во взглядах «Велесова Урочища» на антагонистические силы, враждебные современному этно-ориентированному язычеству. Следуя «языку данных», попробуем привести полученные сведения в виде основных смысловых групп. Лидером вражеского лагеря стала современная монотеистическая религиозность, в первую очередь христианской направленности. Враждебность РПЦ признают 7 респондентов (23% опрошенных); христианства без конфессионального деления религии – 6 (20%). Кроме того, в черный список попадают все авраамические религии и отдельно иудаизм – за них отдали свои голоса по 3 человека соответственно (9%). Деятельностью «безликих» еретиков недоволен 1 человек.

Вторая группа представлена сферой государственных и социальных отношений. Здесь лидирующая позиция принадлежит «неадекватной политике государства» (так ответили 3 человека). К этой же группе относятся «люди, зомбированные СМИ» (2 человека), и сами средства массовой информации (2 человека), социальные паразиты (1 человек), «тупой российский народ» (1 человек), «люди, которые не определились в своих взглядах на мир» (1), правительство (1), ФСБ (1 человек). В список попала даже статья 282 уголовного кодекса РФ. Согласно анкетам, врагом третьей группы язычники считают мировые силы, объединенные следующим понятийным рядом: глобализм (1), интернационализм (1), мировой финансовый интернационализм (1). Последняя группа ответов носит ярко выраженный национальный, расовый характер. 9% (3 человека) ярославских язычников относит к врагам «родноверия» евреев.

Переходя к разбору анкетного материала языческой конфедерации, следует обратить внимание на уникальность самой проекции – объединение двух союзов современных носителей альтернативного мировоззрения. Удачный опыт языческого взаимодействия не первый в России, однако, целевые компетенции состоявшихся общих собраний, носили совещательный характер и не были сконцентрированы на обрядовой стороне, как важнейшей составляющей религиозной

системы. В данной связи, Купальский праздник, организованный содружеством общин «Велесова Круга» (год образования 1999) и Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры (год создания 1997), безусловно, следует рассматривать как уникальное явление в развитии сегодняшнего варианта славянского язычества. Совместная Купала проводилась на «Красном Лугу» под Малоярославцем (Калужская область) с 21 по 23 июня 2013 года. В праздничном мероприятии приняло участие от 1500 до 1800 человек.

В анкетировании (опрос проходил с 18 по 22 июня), принял участие девяносто один человек. Из них, личные данные предпочли не раскрывать 58 язычников (64%), 33 респондента (36%) назвали себя, причем, значительное количество опрошенных, при ответе на первый вопрос предпочитало указывать лишь личное имя. Свой языческий антропоним привели 56 человек (62%), 35 (38%) воздержалось от ответа. Из последних только трое нативистов объяснили свою позицию тем обстоятельством, что еще «не получили имя», т.е. не прошли обряд имянаречения. Возрастная карта собравшихся на Купальский праздник выглядит следующим образом:

1. отказались указывать свой возраст – 3 человека (3%);
2. к категории молодежи (до тридцати лет включительно) относятся 59 опрошенных (65%);
3. «возрастное пограничье» тридцати одного – тридцати пяти лет, представлено одиннадцатью респондентами (12%);
4. остальные 18 человек (20%) – представители более старших возрастных групп.

Самому молодому участнику праздника, из опрошенных, – 12 лет (следующий возраст – 17 лет (2 человека), 18 лет (2 человека), 19 лет (1 человек)), самому пожилому – 57 лет (ближайший возраст – 55 лет (2 человека)).

Вопрос об образовательном уровне был проигнорирован шестью язычниками (7%). Среднее образование получило 7 человек, начальное профессиональное – 4, среднее профессиональное – 17 (19%), и высшее – 57 (63%).

Назвать противников славянской «родноверческой» традиции не смогло 9 интервьюируемых (10%). Ответы – «нет противников», «все», «затрудняюсь ответить», «таких не знаю», были представлены в единичных вариантах.

Наибольшее количество совпадений, в плане определения врага язычества, связано с авраамическими религиозными системами. РПЦ считают противником своего мировоззрения – 25 человек (27%),

Ярмарка.
Фото: Анна Пустовалова, архив лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы», НГПУ

христианство – 15 человек (16%), церковь – 4 человека (4%) и православную церковь – 1 человек (1%). Таким образом, против данного вида монорелигиозности высказалось 45 респондентов (50%).

Вторым религиозным противником опрошенная группа считает ислам. Так думает 11 нативистов (12%). Завершает список – иудаизм (2 ответа (2%)). Кроме этого, два человека в своих анкетных листах отнесли к врагам все авраамические религии (2%). Следовательно, общее количество опрошенных, считающих врагом «родноверия» мировые религии составило 60 человек (66%).

Тема противников по вере, нашла продолжение в индивидуальных ответах респондентов. Так, двое язычников, назвали в качестве врага традиции инглиизм. Оккультизм, движения «анастасиевцев» и «голяковцев», религиозные течения в целом, считают враждебными 3 человека (по одному из перечня). Согласно данным ряда анкет, врагами отстаиваемого мировоззрения, считаются не только определенные «веры», но и их служители, масса прозелитов. К этой категории относятся: «попы» (против священников высказалось 2 респондента), фанатики РПЦ – 1 человек, «религиозные фанатики любой веры» – 2 человека, инквизиция – 1 человек.

Отдельного внимания заслуживает самокритика религиозного феномена, «прозвучавшая» из опросных листов некоторых представителей современного русского нативизма. Взяв на себя функции своеобразной службы внутренней безопасности, авторы отдельных ответов, заявляют о врагах в самом движении (2 человека). В персональный список вошли: Хиневич, Гриневич, Трехлебов (2 человека), Задорнов, Левашов, Стрижак. Суммируя полученные ответы, общее количество родноверов считающих основным врагом язычества религиозных противников, составляет 77 респондентов (85%).

Врагом №2 для собравшихся на купальский праздник следует считать различные сферы политического функционала. Правительство считает врагом 6 человек (7%), государство – 4 человека, власть – 3. Дополняют приведенные варианты следующие ответы: кремль, чиновники, политики. Отдельную подборку составили политические партии и объединения. Лидером среди последних стало международное движение «Антифа». Врагом его признало 4 респондента. Единичные ответы включили в список врагов: марксистов, коммунистов, либералов, фашистов и сионистов. Общее число антиполитических высказываний – 26 (29%). «Силовиков» (ФСБ и Моссад) относят к врагам двое язычников, столько же человек отвергает журналистику – «либеральные и провластные СМИ». Национальный вопрос, зачислил в противники «родноверия» евреев (так считают трое интервьюируемых), инородцев (1), русских уничтожающих свою культуру (1.).

В рассматриваемую категорию «языческий hostis publicus» отечественные младоязычники относят и пороки современного социума. Трое респондентов считают врагом «традиции» невежество, двое – глупость, двое – хамство, один – необразованность. Так же одному из опрошенных принадлежит небольшой список порочных врагов, состоящий из: лентяев, врунов и преступных эгоистов. Таким образом, врагов из области безнравственного выявило 9 человек (%).

Замыкают черный список конфедерации индивидуальные ответы «родноверов». В их числе: «все кто сеет смуту», «те, кому это выгодно», «несведущие обыватели», «мировоззренческая система современной России» и др.

Несмотря на непродолжительную историю существования организаций, для представленной «контурной языческой карты» свойственен набор признаков, позволяющий, пусть пока и на единичном примере, посмотреть на данный религиозный феномен России через дискурс рядового язычника. Во-первых, следует обратить внимание

на «молодость» объединений. Община, содружество и конфедерация, в настоящее время находятся в стадии «инкубационного периода» – становления и формирования.

Во-вторых, наличие высокого процента анонимности в ответах затрагивающих антропонимические системы интервьюируемых может свидетельствовать, в том числе, о присутствии движении элементов диаспоральности. В свою очередь, данные полученные по личным «родноверческим» именам, кроме проблем связных с аутентичностью названных антропонимов, подтверждает скромный языческий стаж, как общины, так и ее членов. Кроме того, подтверждается тезис об определенной закрытости движения, недоверия к внешнему миру, миру «не своих».

В-третьих, современный славянский нативизм становится мировоззренческим выбором молодежи и людей возрастного перехода к формальной зрелости. При этом значительная группа «родноверов» имеет официально высокий образовательный уровень – законченное высшее профессиональное образование.

В-четвертых, единственным фактором, коррелирующим неофитов и прозелитов рассмотренных объединений, на текущий момент, является отношение к противникам конструируемой альтернативной религиозности.

Согласно анкетным данным, абсолютными доминантами черных списков «родноверческой» паствы следует признать авраамическую религиозность, (преимущественно христианство (православие) и различные составляющие политической сферы.

Библиография

Ожиганова А. А., Филиппов Ю. В. Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2006. – С. 12–13.

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Эволюция маркетинга новых религиозных движений в постсоветской России
(на материалах Челябинской области)

Щетинина Елизавета Витальевна

Челябинск

Щетинина
Елизавета Витальевна

Челябинск

Выпускница исторического факультета Челябинского государственного университета, бакалавр религиоведения; выпускница института гуманитарного образования Челябинского государственного университета, магистр истории. Аспирант отделения «Философская антропология и философия культуры» Челябинской государственной академии культуры и искусств, кафедра философских наук.

Научный руководитель: Невелева Вера Сергеевна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Вероисповедание: «Религиовед должен быть объективен и беспристрастен».

Мечта: «Планирую продолжать исследование концепции религиозного рынка, параллельно работая над созданием справочника по новым религиозным движениям Челябинской области».

Эволюция маркетинга новых религиозных движений в постсоветской России (на материалах Челябинской области)

Принятие в 1990 г. Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» в короткий период изменило религиозно-идеологическую ситуацию в России: наряду с возрождением традиционных религии в страну «хлынули» новые религиозные и околорелигиозные движения (далее – НРД).[1]

Формирование многообразия религиозных объединений повлияло на развитие конкурентной среды между ними, что превратило данные организации в фирмы, производящие и продающие духовные продукты – возможности обретения вечной жизни духовного роста, моментального физического исцеления, психологической поддержки, развития экстрасенсорных способностей и др. Оплата подобных духовных услуг выражается как в материальном эквиваленте (покупка атрибутики, ритуалов, пожертвования), так и в свободном выборе граждан посещать или не посещать данную организацию и их активного участия в культовой и социальной деятельности общины.

Борьба за «своего клиента» между новыми религиозными движениями вылилась в использование современных маркетинговых технологий в миссионерской деятельности НРД.

В таких условиях становится актуальным взгляд на религию с точки зрения концепции «религиозного рынка», что позволяет рассмотреть деятельность религиозных организаций в качестве участников рыночных отношений.

Концепция «религиозного рынка» была сформулирована и разработана западными исследователями Г. Беккером, П. Бергером, М. Энштейн [3; 4; 20]. Из отечественной историографии в рамках неоклассического экономического подхода к религии можно выделить исследование Н.М. Розановой [18], где автор рассматривает взаимодействие религиозных организаций и населения как особый рынок, где в зависимости от цели и характеристик экономических агентов – продавца и покупателя религиозных услуг – формируется

1 В данном исследовании используется определение, предложенное А. Баркер в работе «Новые религиозные движения. Практическое введение», где под новыми религиозными движениями понимаются культы нового типа, характеризуемые как религиозные новообразования, возникшие после второй мировой войны, предлагающие религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель: духовное просветление, «истинное» развитие, контакт с Абсолютом.

то или иное равновесие кривых спроса и предложения. Отдельные аспекты «религиозного рынка» рассматриваются также в работах С. В. Голикова [5], Н. Г. Привалова [16], С. Е. Гречишникова [6], Д. В. Акимова [1] и др.

В процессе достижения цели исследования была использована методология экономического подхода к некоммерческим сферам жизни общества, разработанная американским профессором Г. Беккером, где рассматриваются в качестве активных участников рынка не только коммерческие компании, но и традиционно социально ориентированные отрасли, куда относится и религия.

Источниковой базой по изучению маркетинговых инструментов и технологий новых религиозных движений являются различные группы источников: правовая база (федеральное и региональное законодательство), влияющая на деятельность религиозных организации; статистические источники, а именно реестр о деятельности некоммерческих организаций Министерства юстиций РФ[1], куда входят и религиозные организации; публикации в светских источниках, содержащие информацию о деятельности новых религиозных движений (в данном исследовании используются материалы архивов газет «Челябинский рабочий», «Вечерний Челябинск», «Южноуральская панорама»[2]) и ежегодных каталогах-справочниках общественных объединений, участвующих в общественно-политическом вернисаже, посвященном дню рождению г. Челябинска [7; 13; 12]; Интернет-источники, куда относятся официальные сайты религиозных организаций и движений, а также их страницы в социальных сетях[3]; рекламно-информационные сообщения, рассылаемые абонентам сотовой связи (рассылка гороскопов, гаданий, информационная рассылка с приглашениями на мероприятия)[4]; наружная реклама, куда относятся листовки, плакаты, транспаранты, афиши, билборды и др., а также их аналоги в Интернете[5] ; непосредственное общение или устные источники, представленные в виде бесед, проповедей, научных и иного рода сообщений; личные наблюдения автора, полученные в результате посещения религиозных собраний и мероприятий.

1 В исследовании использовались данные реестра зарегистрированных религиозных организаций Министерства юстиций РФ за 1990–2012.гг.

2 Архив «Челябинский рабочий» 1990–2012 гг.; архив «Вечерний Челябинск» 1990–2012 гг.; архив «Южноуральская панорама» 1997–2012 гг.

3 «Харе Кришна! Челябинск» // vk.com: социальная сеть URL: http://vk.com/krishna74 (дата обращения: 18.12.2012); Сахаджа йога в Челябинске // Vk.com: социальная сеть URL: http://vk.com/club8982274 (дата обращения: 18.12.2012); Церковь «Святого Евангелия» // vk.com: социальная сеть URL: http://vk.com/cse74 (дата обращения: 18.12.2012); Аура-центр «Зевс» // Vk.com: социальная сеть URL: http://vk.com/club11636090 (дата обращения: 18.12.2012).

4 Sms-рассылка НРД за 2011-2012 гг. // архив автора.

5 Материалы рекламы НРД (афишы, фотографии стендов, рекламных растяжек и др.).// архив автора за 1990–2012 гг.

Первый этап формирования религиозного рынка приходится на период функционирования закона «О свободе вероисповеданий».[1] За время его действия в Челябинской области, согласно официальному реестру Министерства Юстиций РФ, было зарегистрировано 16 организаций – представителей новых религиозных движений, что на фоне 133 зарегистрированных объединений традиционных конфессий (православие, ислам) выглядит достаточно незначительно и не отражает реальную картину религиозного многообразия НРД в области. Исходя из вновь принятой законодательной базы, многие организации могли свободно существовать, осуществлять свою богослужебную и внекультовую деятельность, приглашать зарубежных представителей вне официальной регистрации, не нуждались в регистрации и частые предприниматели эзотерической направленности – маги, экстрасенсы, колдуны.

В это время маркетинговые инструменты НРД находится в стадии формирования. Основной площадкой для предложения и распространения услуг нетрадиционных религий становятся центральные улицы городов (уличные проповеди, бесплатная раздача священных текстов, расклейка объявлений) и СМИ, а именно городские газеты (публикация интервью с лидерами движений, объявления-приглашения на лекции или богослужения с последующим вручением подарков для посетителей и обретением возможности исцеления), радио и тв-программы (сеансы массовой зарядки вещей, воскресные проповеди и др.).

В миссионерской и образовательной деятельности участвуют в основном представители головных организации – зарубежные миссионеры, проводят публичные лекции для привлечения новых клиентов и отдельные уроки-практикумы для обучения членов организаций (курсы лидеров центрального и местного уровня). Одним из примеров данной практики служит создание в декабре 1993 года международной евангельской организации «Миссия Европы» для помощи российским евангельским церквям [8].

Данные организации активно заявляют о себе на рыночном пространстве через благотворительную и гуманитарную деятельность.

1 Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 г. // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. 1990. №21.

Например, Методистская Церковь США активно оказывала финансовую помощь в строительстве научного центра в ЗАТО г. Снежинск [9], другие организации (Церковь «Иисуса Новина», МОСК и др.) оказывают материальную помощь больницам, детским домам, библиотекам и др. В первый период становление организаций благотворительная деятельность осуществляется от лица центральной религиозной организации – фирмы, находящейся на территории иностранных государств (США, Канада, Англия).

Для массового клиента проводились фестивали и семинары с бесплатной раздачей литературы (фестиваль «Ратха-ятра» организации МОСК, спортивные мероприятия последователей Шри Чинмоя, «Бажовский фестиваль» Культурного Центра им. Н. К. Рериха). Была организованная уличная миссионерская деятельность – раздача подарков в виде священных текстов организаций (Новый Завет, Бхагават-гита и др.) или брошюр с основами веры.

Отдельно были организованы лекционные программы прямо или косвенно «продающие» свои учения: проводились лекции для работников школ, больниц, предприятий и органов администрации, что позволяло распространять учение на заранее выбранный потребительский сегмент рынок. Публичное чтение лекции было самой популярной практикой миссионерской деятельности всех направлений НРД: данные лекции касались библейской тематики, астрологических прогнозов, духовного роста и др. Индивидуальные платные курсы проводили частные предприниматели – представители эзотерических практик (последователи А. Кашпировского, Ю. Лонго, а также маги «местного» уровня – Ю. Малынин, В. Кандыба и др.). Параллельно с публичными лекциями, продавалась возможность зарядки косметики, воды и фотографий позитивными вибрация энергий. В качестве рекламных акций первые сеансы поводились бесплатно.

Многие НРД активно сотрудничали с учреждениями образования. Например, в июне 1993г. в г. Магнитогорске был организован лагерь из 100 американских подростков и 700 школьников из 50 школ Магнитогорска. В процессе организации лагеря был заключен договор между пятидесятниками и ГорОНО [11].

Отдельно появляются слабо развитые дочерние филиалы НРД: первые домашние группы неохристианских организаций, а также организации распространяющие учения в завуалированной форме, например, консалтинговая компания «IBC» активно внедряла свою схему управления производством, разработанной Р. Хаббардом в организации «Уралавтоприцеп» и «Микос» г. Челябинска [19].

Распространению НРД способствовала и неграмотность со стороны органов административной власти. Так, например, в начале 90-х годов Администрация города Челябинска, пытаясь урегулировать отечественный рынок эзотерических услуг введением местных постановлений №721 «О нетрадиционных методах лечения» [14] и №161 «О запрете сеансов массового целительства на территории Челябинской области» [15], запрещающих рекламу сеансов массового целительства и требующих лицензирования со стороны магов, параллельно участвовала во встречах с официальными представителями, например, посещала штаб-квартиру организации «Общество Сознания Кришны».

Итогом функционирования закона «О свободе вероисповеданий» стало формирования рыночных отношений среди представителей религиозных организаций, в частности новых религиозных движений. В борьбе за своего «клиента» НРД активно использовали инструменты маркетинга, которые были направлены как и на массовую аудиторию, так и на «элитарных клиентов» среди представителей администрации города, руководителей крупных предприятий. Грамотное использование маркетинга позволяло НРД сформировать позитивный имидж в глазах потребителя (интервью в СМИ, благотворительная деятельность, массовые мероприятия), найти свою аудиторную нишу (проведение публичных лекций на предприятиях, в больницах и др.), выстроить грамотную работу с клиентами, что укрепило позиции и отечественных НРД (движения Е. Марченко, П. Иванова и др.), и представителей зарубежных миссий и течений (Церковь «Саентологии», Церковь «Иисуса Новина» и др.).

Требования более строгого контроля за деятельностью иностранных и других нетрадиционных религиозных движений со стороны традиционных религий и общества в целом вылились в принятие в 1997 г. Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»[1], который ужесточал контроль за деятельностью религиозных организаций, осложнял получение регистрации и запрещал миссионерскую деятельность со стороны зарубежных проповедников. Данный закон стал попыткой регулирования деятельности «религиозного рынка», но фактически не внес изменений в количественный и качественный состав НРД.

После принятия закона «О свободе совести и религиозных объединениях» увеличивается и количество официально зарегистрированных религиозных организаций, относящихся к НРД: если в 1997 г. было 16

1 Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 г. N 125-ФЗ.

организаций неохристианского характера, то к 2012 г. их количество достигает 50 . Однако, как и в случае с законом от 1990 г. фактическая статистика не отражает полную картину «религиозного рынка». Проведенный анализ маркетинговой деятельности новых религиозных движений за период 1998–2012 гг. показал изменение технологий функционирования религиозных фирм: теперь основная функция культовой деятельности остается «в руках» центральной организации, а социальная, благотворительная, образовательная деятельность переходит в функцию дочерних предприятий фирмы: реабилитационных центров, благотворительных фондов, центров социальной помощи, школ иностранного языка и др. Зачастую связь между центральной фирмой и ее филиалом не афишируется, что позволяет НРД сфокусировать свою скрытую миссионерскую деятельность на совершенно различные категории общества.

Также НРД проводят свою миссионерскую практику, используя различные направления деятельности. Примером является деятельность организации «За Государственность и Духовное Возрождение Святой Руси», распространяющей свое учение по таким направлениям как «Школа Здоровья», «Школа «Откровения людям Нового Века»», Научно-исследовательский институт Здоровьесберегающих технологий, и др.. Подобным образом функционирует и Челябинское общество Сознания Кришны, которое осуществляет свою миссионерскую деятельность за счет таких филиалов как Центр Ведической культуры, психологический центр «Ведическая семья», астрологический центр «Шакти», тренинговый центр И. Орды, центр ведической психологии Сергея Ряснова, центр досуга детей и подростков «Баларам», кондитерскую фабрику «Высший Вкус» и др. Неохристианские Церкви используют в своей маркетинговой тактике реабилитационные центры, благотворительные фонды, различные церковные служения, а для закрепления «клиента» в русле своей церкви активно используют домашние группы (например, на территории Челябинска Церковь «Новая Жизнь» имеет 128 групп).

Если в период формирования религиозного рынка основной площадкой для миссионерской деятельности были объявления в местных газетах и уличные проповеди, то во время его активного функционирования появляется дополнительная площадка для использования маркетинговых технологий – Интернет-пространство, которое является как и маркетинговым инструментом распределения предложений и услуг: онлайн-магазины, сайты с функцией онлайн-консультаций специализированных астрологов, магов, экстрасенсов, организованных посредством программ ICQ, Skype и др., так и инструментом продвижения услуг: онлайн-радио и телевидение, распространение приглашений на праздничные мероприятия в социальных сетях, различные рассылки, организация вебинаров (семинаров через интернет-трансляцию) и др. Интернет-технологиями активно пользуются организации или их филиалы, не имеющие регистрации, а также индивидуальные предприниматели (целители, астрологи, духовные тренера).

Результативность использования социальных сетей в качестве рекламного канала отражает статистика численности участников Челябинских групп в сети «Вконтакте» за период с 2010 по 2012 гг.: Центр развития родовых поместий «Возрождение» с 1161 до 1617, Челябинское общество Сознания Кришны увеличилось с 544 до 1040 участников, центр развития «Рассвет» с 351 по 560, Церковь «Благовестие» с 261 по 361, Уральская Земля ССО СРВ с 270 по 342, Церковь «Слово Божие» с 179 по 260, организация «Новый Акрополь» – 179 по 270, Церковь «Древо Жизни» с 109 по 203. Прирост участников организаций осуществляется за счет рассылки с рекламой группы, приглашений к участию в мастер-классах и праздниках.

Отметим, что религиозный рынок в Челябинской области в период 1990–2012 гг. развивается в рамках общероссийской тенденции. В настоящее время факт официальной регистрации организаций не является объективным показателем количественного и качественного многообразия духовного пространства страны: одна зарегистрированная религиозная фирма может иметь несколько дочерних организаций для распространения своих услуг, что не фиксируется ни в документальных, ни в статистических источниках и затрудняет получение полного представления о деятельности данных организаций, что ложно уменьшает значимость проблемы развития и роста новых религиозных движений.

Проведенное исследование маркетинговой деятельности новых религиозных движений демонстрирует совершенно новый подход к анализу религиозного пространства страны. Применение инструментария экономического подхода позволяет проследить технологии, методы, приемы привлечения религиозными организациями новых адептов, а также формы их функционирования в пространстве «религиозного рынка».

Применение концепции «религиозного рынка» к анализу религиозной ситуации в России, позволяет разработать методы эффективного контроля религиозного поля, а также проследить качественные характеристики спроса на НРД со стороны современного общества.

Библиография

1. Акимов, Д. В. Социальный маркетинг: предмет и основные типы: научно – теоретический журнал /Дмитрий Викторович Акимов // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2009. – № 1. – С. 186–203.
2. Акимов Д.И. «Современная церковь: прозелитизм или религиозный рынок?» http://cspr-academygf.org/scientific_articles/marketing/article6/ (дата обращения: 03.10.12.).
3. Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение // Теория и история экономических и социальных институтов и систем. М., 1993. Т. 1. Вып. 1.
4. Бергер П. Религиозный плюрализм в эпоху плюрализма // http://www.day.kiev.ua/137132 (дата обращения: 03.10.11.).
5. Голиков С.В. Поведение потребителей духовной продукции в современной России : диссертация... кандидата социологических наук, Уфа, 2007.
6. Гречишников С.Е. «Рынок духовных услуг и религиозно-идеологическая диверсификация» http://www.kalugaopenchurch.org/2009/06/blog-post.html (дата обращения: 12.10.11.).
7. Дом, в котором мы живем. Каталог-справочник участников общественно-политического вернисажа, посвященного дню рождения г. Челябинска / сост.: Администрация города Челябинска, Общественная палата Челябинской области, 2008 г.
8. «Евангельская миссия «Урал – 94»/Челябинский рабочий. №247. 1993.
9. Журавлева С. Дар Церкви / Челябинский рабочий. 1996. №1. – С. 1.
10. Зайченко А. С. Рынок религий // Интернет-газета «Протестант». http://www.gazetaprotestant.ru/index.php/review_smi/53 (дата обращения: 12.03.11.).
11. Кирсанова М. «Миссия христиан-пятидесятников». Челябинский рабочий. 02.07.94.
12. Молодой спортивный Челябинск. Каталог-справочник участников общественно-политического вернисажа, посвященного дню рождения г. Челябинска./ сост.: Администрация города Челябинска, Общественная палата Челябинской области, 2012 г.
13. Новый взгляд – новые решения. Каталог-справочник участников общественно-политического вернисажа, посвященного дню рождения г. Челябинска./ сост.: Администрация города Челябинска, Общественная палата Челябинской области, 2011 г.

14. Постановление Главы администрации города Челябинска от 27.07.1992 № 721 «О выдаче разрешений на осуществление медицинской деятельности на территории города Челябинска структурами с альтернативными методами лечения», http://zakon-region.ru/1/148295 (дата обращения: 10.11.12.).
15. Постановление Главы администрации Челябинской области от 03.03.1994 № 161 «О запрещении сеансов массового целительства на территории Челябинской области», http://www.ural-region.net/bchel/positdw/watchlkvft7.htm (дата обращения: 10.11.12.).
16. Привалов Н.Г Религиозная продукция как продукт некоммерческого сектора // http://www.delorus.com/medialibrary/detail.php?ID=1847 (дата обращения: 10.08.11.).
17. Причины популярности нетрадиционных религий в постсоветской России // Рубикон. Сборник научных работ молодых ученых. Ростов-на-Дону, 2007. №43.
18. Розанова Н.М. Экономический анализ института церкви // TERRA ECONOMICUS. 2005. - Т. 3. - № 3. - С. 24-35.
19. Щипков А. В. «Рыночная» Россия и эффект религиозной энтропии. // Церковь и государство в русской православной и западной латинской традициях – СПб – 1996. – С. 141–152
20. Einstein M. Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age.- Routledge, 2007.

Приложение 1

Пример деятельности религиозных «фирм» в рыночных условиях (Челябинская область, 2012 г.)					
Головная организация	**Дочерние организации**	**Направления работы - сектор предложений**	**Дополнительные услуги**	**Интернет-ресурсы**	**Территориальный охват по Челябинской области**
МРО Церковь Христиан Веры Евангельской «Свет миру»	благотворительный фонд «Фарес»; социальный центр помощи «Независимость»; домашние группы	социальное служение, молодежное служение, помощь наркозависимым, образование, прославление	кабинет исцеления; молитвенная линия, участие в конферециях	http://vk.com/club52394250 (социальная группа); http://vk.com/club15984196 (Церковь «Новое Поколение» г. Челябинск»); http://uralng74.ru/ ЦХВЕ «Свет миру»; http://faresng.narod.ru/index/0-6 (центр «Независимость»)	Челябинск, Троицк, Чебаркуль, Копейск, с. Травники, д. Шишминка
Церковь евангельских-христиан баптистов «Благовестие»	реабилитационный центр «Добрый самарянин» , книжный магазин ; домашние группы	музыкальное служение, детское, молодежное, социальное служение (помощь детскому дому инвалидлов и интернату №13), театральное, кукольное, спортивное и служение рукоделия, внутрицерковное образование, прославление	заочная библейская школа «Эммаус»; очные курсы «Библейская школа», детский палаточный лагерь «Пилигрим», программы «12 шагов» (избавление от зависимостей), проект «SOS» (воспитание нравственной молодежи), участие в конференциях	http://www.chelblagovest.ru/ (официальный сайт «Церковь «Благовестие»«); http://www.youtube.com/user/Blagovestie (видеоканал) ; http://vk.com/chelblagovest (группа в социальной сети); http://vk.com/molodej.blagovestie (молодежь церкви); http://vk.com/camp_blagovestie (детский палаточный лагерь)	Челябинск, Троицк, с. Долгодеревенское, Копейск, п. Смолино, п. Аэропорт
Церковь христиан веры евангельской (пятидесятников) «Новая жизнь»	средняя общеобразовательная школа №1; центр реабилитации «Новая Жизнь» (Челябинск, Миасс, Магнитогорск, Троицк); домашние группы	социальное, молодежное, тюремное служения, проекты «Рука помощи» (помощь малоимущим) и «Золотая пора» (помощь пенсионерам), больничное служение, духовное образование, прославление	альфа-курсы, школа служений, изо-студия Боба Росса, участие в конференциях	http://nl74.ru/ (официальный сайт г. Челябинска), http://vk.com/club33807214 - изо-студия Боба Росса, http://vk.com/youth_group (молодежное служение), http://vk.com/uralworship (прославление), http://vk.com/club28716587 (детское служение)	Челябинск, Троицк, Озерск, Магнитогорск, Кыштым, Миасс,Карталы, Чебаркуль

Приложение 2

Статистика зарегистрированных новых религиозных движений по Челябинской области в период 1991–2012 гг. (по данным Реестра Министерства юстиции РФ по Челябинской области о деятельности религиозных организаций по Челябинской области за 1991–2012 гг)				
Конфессия	1991	1997	2004	2012
Евангельские христиане-баптисты	2	3	6	5
Евангельские христиане	1	1	6	23
Христиане веры евангельской-пятидесятники		1	21	16
Харизматичные церкви		6	1	
Адвентисты седьмого дня		1	3	3
Методистская Церковь			1	1
Церковь Иисуса Христа последних дней (мормоны)			1	1
Свидетели Иеговы			1	1
Общество Сознания Кришны (вайшнавы)	1	4	4	
Буддизм (Школа Карма Кагью)			2	
Всего	3	16	45	55

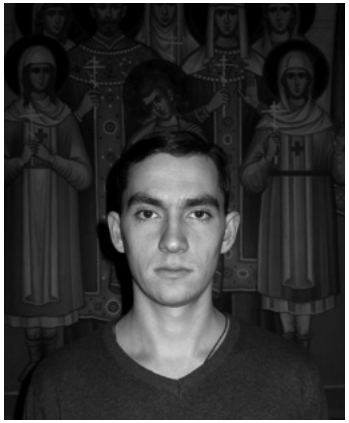
Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, прошлое и настоящее
(на примере Оренбургской епархии)

Щукин Александр Юрьевич

Оренбург



Щукин
Александр Юрьевич

Оренбург

Учащийся пастырского факультета Оренбургской Духовной Семинарии.

Научный руководитель: иерей Татусь Вадим Николаевич, проректор по учебной работе Оренбургской Духовной Семинарии.

Вероисповедание: «Православие».

Мечта: «Удостоиться Царства Небесного».

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, прошлое и настоящее (на примере Оренбургской епархии)

«Идите, научите все народы…» (Мф. 28: 19)

Одной из главных задач христианской церкви является осуществление миссионерской деятельности. Цель нашего исследования – дать анализ истории православной миссии Русской Церкви, так как состояние и современные формы миссионерской деятельности РПЦ в начале XXI века заставляют обратить внимание на опыт прошлого.

На основе исторического метода был проведен анализ основных этапов миссионерской деятельности православной церкви в Оренбургском крае. Сравнительный анализ и метод индукции позволили обобщить результаты миссионерской работы РПЦ как в исторической ретроспективе, так и современной модели. Следует отметить, что работа писалась в рамках предмета История Русской Православной Церкви, что предполагает известную долю субъективности.

Основными источники, на которых основано исследование, являются: законодательные акты Российской Империи, современные правовые акты РПЦ МП, материалы Государственного архива Оренбургской области, литература по истории Русской Церкви и истории Оренбургского края, интернет-ресурсы.

Оренбургская епархия начинает свою историю с 19 декабря 1799 г.[1] Но Свет Христовой веры пришел на эту землю намного раньше, первыми христианами на Южном Урале были казаки, которые осваивали Поволжье, Урал и далее следовали на Восток. В XVI веке башкирские, а в XVIII веке казахские земли добровольно вошли в состав Российской империи. Коренные народы Южного Урала и Поволжья рассчитывали на военную защиту России и искали покровительства русского царя. В итоге, как форпост империи на границе Европы и Азии, был основан Оренбург – город крепость. Далее образовалась Оренбургская губерния[2], а как следствие этого – Оренбургская епархия. Оренбуржье – это уникальный регион, здесь встречаются Запад и Восток, Европа и Азия. На территории губернии проживало множество народов: казахи, татары, башкиры, ногайцы, мордва, чуваши. Этот край в силу многонационального состава был поликонфессиональным – здесь исповедовали ислам, буддизм, лютеранство, католицизм, было много старообрядцев и сектантов.

Империя расширяла свои границы, осваивались новые земли, что-

1 П. С. З 1797 год, № 19,156.
2 П. С. З. 1744 год, № 8901.

бы закрепиться на новом месте, государство активно использовало православную миссию. Новые подданные российской короны зачастую были язычниками или иноверцами, а православная вера несла с собой русскую культуру и язык, которые ассимилировали туземцев, делая их более лояльными к царской власти. По мнению современного церковного историка В. Цыпина, «в христианском просвещении инородцев правительство видело самый надежный путь закрепления их верности России, поэтому миссионерское делание, совершавшееся Церковью по заповеди Христа, встречало поддержку со стороны государства» [9: 97]. Такого же мнения придерживался и историк-краевед Н. Чернавский: «С движением русских вглубь Средней Азии раздвигались и границы православно-русской власти, а с ними и пределы Оренбургской епархии» [10: 209].

Следует отметить, что в Оренбуржье имелась определенная индивидуальная особенность миссионерской деятельности, которая не свойственна другим регионам империи. Особенность эта заключается в следующем: монополия на миссионерскую проповедь в Российской империи принадлежала Православной Церкви, но в правление Екатерины II «в Оренбургском крае, где местные киргизы (ныне казахи) еще прибывали в полуязычестве, светская власть поддерживала миссионерские усилия мусульманского духовенства» [9: 98]. Более того, еще в 1744 году для налаживания торговых связей с восточными странами губернатор Оренбурга Неплюев обратился к императрице Елизавете с предложением привлечь для этого татарских купцов. «Зажиточных торговых татар с их семьями и работниками в числе 200 семей»[1] переселили в специально отведенное поселение и дозволили строить мечети и даже духовные школы (при том, что до издания указа «О веротерпимости…» 1773 года в России не дозволялось строить новые мечети и медресе).

Территории Оренбуржья до образования самостоятельной Оренбургской епархии 19 декабря 1799 года входили в состав Казанской епархии, которая имеет давнюю историю миссионерской деятельности, уходящую корнями в эпоху Иоанна Грозного. На протяжении столетий православная вера на Казанской земле насаждалась магометанам и язычникам, иногда принудительно – «огнем и мечем», иногда при помощи льгот и подарков.

Интересный факт: одним из первых просветителей Оренбуржья мог стать Михайло Васильевич Ломоносов. Однажды, когда будущий великий ученый еще учился в Славяно-греко-латинской академии, он узнал об экспедиции в киргиз-кайсацкие степи Ивана Кирилова (один из основателей Оренбургской губернии). Кирилов предполагал включить в экспедицию ученого священника. Тогда Михайло решил

1 П. С. З. 1744 год, № 8893

принять сан, лишь бы участвовать в столь интересном деле. 4 сентября он подал прошение о рукоположении, в котором объявил к тому же, что у него отец холмогорский священник (это облегчало процедуру, так как переход из одного сословия в другое был запрещен). «Ставленический стол» Академии вознамерился проверить показания Ломоносова, ведь еще недавно он представлялся сыном холмогорского дворянина. В конечном итоге ложь была выявлена [4: 104]. К счастью для мировой науки и к сожалению для Оренбуржья, будущий великий ученый так и не стал одним из первых миссионеров на оренбургской земле.

В конце XVIII века Святейший Синод учреждает ряд новых епархий, среди которых была Оренбургская. Для просвещения иноверцев и язычников создается православная миссия.

В 1875 году был образован Епархиальный Комитет Православного Миссионерского Общества, целью которого было утверждение веры Христовой среди инородцев Оренбургской губернии и Тургайской области, а также борьба со старообрядчеством и сектантством.

Председателем Комитета являлся правящий архиерей. Территория, на которой Комитет осуществлял свою деятельность, делилась на округа. Деятельность Епархиального Комитета была направлена на благоустроение миссии, действующей в пределах Оренбургской епархии. В ее состав входили следующие миссионерские станы: Богодуховской, Макарьевский, Актюбинский, Чиликский. Помимо этих специальных институтов миссии, «к миссионерской просветительской деятельности среди инородцев привлекались причты приходов, образовавшихся из русских поселенцев в степи» [2: 171]. Важными очагами миссионерства были монастыри, которые очень часто являлись центрами миссионерских станов.

Миссионерское общество не могло охватить своей деятельностью всю, довольно обширную, территорию епархии, поэтому по инициативе Преосвященного Макария епископа Оренбургского 8 ноября 1886 г. было открыто Михаило-Архангельское Братство (приложение №1) [5: 54]. Профессор Ефименко М. Н. отмечает следующее: «Братство создавало миссии против раскола и ислама, содержало миссионерские школы, издавало и распространяло противосектантские книги. Миссионерские цели достигались, главным образом, через устройство школ в православно-инородческих приходах с преподаванием предметов и совершения богослужения на родном языке» [3]. Зачастую иноверцев привлекала возможность дать своим чадам образование, даже не смотря на то, что вместе с грамотой им усваивались и основы христианства (приложение №2) [6: 23].

Деятельность Православной миссии в Оренбургской епархии заключалась в следующем:

1. Открытие новых приходов. В том числе приходов со смешанным населением (русские и коренное население) и приходов инородческих, где богослужение совершалось на национальном языке.
2. Увеличение числа церковно-приходских школ и школ для новокрещеных.
3. Поездки профессиональных миссионеров с проповедью Евангелия и ведение увещевательных бесед с раскольниками и сектантами.
4. Издание и распространение противосектантской литературы.

Необходимо так же отметить, что с открытием Оренбургской духовной семинарии в 1883 году начинается новая веха в развитии православной миссии в Оренбуржье. Семинария изначально создается с миссионерской направленностью (в рамках семинарской программы преподавался арабский и татарский языки) [8]. Оренбуржье нуждалось в собственных миссионерах, т.к. ранее большинство миссионерских кадров приходилось приглашать из соседних епархий. К сожалению, вклад семинарии в развитие Оренбургской миссии оказался не столь значительным, как было возможно. Прежде всего, это вызвано скорым закрытием семинарии из-за революционной смуты, захлестнувшей Россию.

Итогами миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Оренбургской епархии было следующее:

1. Обращение иноверцев и язычников в православие.
2. Возвращение в Православную Церковь раскольников (приложение №3)[1] и сектантов.
3. Учреждение школ, что повысило общий уровень грамотности населения [7: 46].
4. Увеличение числа приходов, строительство новых храмов, часовен и молитвенных домов.

Однако же все вышеперечисленные достижения не решали многих животрепещущих вопросов. При количественном росте православного населения, «качество» оставляло желать лучшего. Большинство населения было слабо воцерковленным. Ощущался недостаток образованного духовенства и многие другие причины, которые, в общем, были присуще Российской Церкви в синодальный период. Неразрешенность данного вопроса явилась одной из основных причин массового отхода населения от Православия в годину гонений. Хотя следует отметить и великий сонм новомучеников и исповедников, просиявших на Оренбургской земле. Тенденции миссионерской деятельности, которые были в Оренбургской епархии, были характерны и для других епархий на территории Поволжья и Урала. Главным же отличием было то, что светские власти оказывали поддержку мусульманской миссии,

1 ГАОО. Ф. 10. Оп. 9. Д. 80.; Оп. 2. Д. 57, 66, 86.; Оп. 1. Д. 377/ 2; Ф. 173.; Оп. 5. Д. 8790.; Обзор Оренбургской губернии за 1882, 1888, 1892, 1893, 1905, 1906 гг.

способствовали усилению иерархической структуры и централизации управления магометан Поволжья, что так же негативно сказывалось на успехах православной миссии.

Оренбургская епархия сегодня – это митрополия, которая состоит и трех епархий: Оренбургской, Орской и Бузулукской. Оренбургская митрополия, по сравнению с синодальным периодом, занимает, несомненно, меньшую площадь, чем когда-то Оренбургская епархия. И цели, которые стоят перед православной миссией сегодня отличаются от тех целей, которые когда-то ставили перед собой миссионеры XVIII–XIX веков. Уже нет Российской империи, православие более не является государственной религией, которая имеет монополию на проповедническую деятельность.

В новейший период истории Православная миссия в Оренбуржье не ставит перед собой цель обратить в православие мусульман и представителей иных конфессий. Главными задачами сегодня для православной миссии являются: во-первых, воцерковление населения, которое отождествляет себя с Православием, но зачастую только номинально; во-вторых, борьба с тоталитарными сектами и псевдорелигиозными организациями; в-третьих, возрождение нравственных и духовных основ российского общества. Если в синодальный период православная миссия в основном имела прозелитическую направленность, то в новейший период истории Оренбургской митрополии миссионерская работа зачастую совмещается (или даже отождествляется) с социальным служением. Это хорошо видно из названий епархиальных отделов: Социально-миссионерский отдел, Социально-миссионерское благочиние.

В Оренбургской митрополии миссионерская деятельность осуществляется в рамках епархиальных отделов:

1. Отдел религиозного образования и катехизации. Данная структура осуществляет подготовку катехизаторов из числа мирян для миссионерской работы в рамках приходов. Также Сотрудники отдела проводят курс просветительских лекций и кинолекториев в учебных заведениях среднего профессионального образования.
2. Информационно-консультационный центр священномученика Макария Оренбургского. Центр предоставляет информацию о сектах, ведет разъяснительную работу, а также активно собирает данные о вновь образовавшихся сектах. Проводятся лекции в общеобразовательных школах и университетах, печатаются информационные листки. Действует реабилитационный центр для пострадавших от действий сект.
3. Отдел по церковной благотворительности и социальному служению объединяет православные храмы, часовни и молитвенные комнаты

социальных учреждений области – больниц, детских домов. В Отделе ведется работа с молодежью, миссионерская и противосектантская деятельность. При храме Святой Троицы города Оренбурга действует Православный Центр защиты материнства и детства «Колыбель» [12].

4. Отдел по взаимодействию с вооруженными силами, правоохранительными органами и казачеством [11].

В 2008 году было положено начало возрождению Оренбургской семинарии. На сегодняшний день семинария – это важный элемент миссионерской работы всей митрополии. Духовная школа готовит будущих пастырей, одной из главных задач которых является проповедь Евангелия. В рамках подготовки студентов проводятся миссионерские поездки в детские дома, дома престарелых, места тюремного заключения. На базе семинарии проводятся межвузовское сотрудничество ведущих Университетов Оренбурга.

Оренбургская митрополия ведет тесное сотрудничество с государственными структурами, что способствует Православной миссии в Оренбуржье. Министерство образования области вплотную взаимодействует с отделом образования епархии, подготавливая специалистов для преподавания «Основ Православной культуры». Только за 2012 год Отдел образования и катехизации смог через институт повышения квалификаций подготовить 1000 преподавателей ОРКиСЭ.

Одной из современных форм миссионерской работы, которая осуществляется в митрополии, является организация православных концертов и кинолекториев.

Святейший Патриарх Кирилл в своем докладе на Архиерейском Соборе в феврале 2013 года подчеркнул важность молодежного служения. Следует отметить, что данная работа уже ведется в Оренбургской митрополии. Так, были основаны молодежные общества при кафедральном соборе г. Оренбурга (Логос) и Покровском храме (Братья Покровцы).

Основные пункты Православной миссии в Оренбургской митрополии созвучны с Постановлениями Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, которые были приняты в 2013 году.

На одной из межрегиональных конференций, проходивших в Оренбурге, представители традиционного ислама из Казани заявили, что Православная Церковь недостаточно хорошо ведет миссионерскую работу среди своей потенциальной паствы (природных русских). Такой вывод они делают по тому, что среди новообращенных ваххабитов Поволжья много русских, а в увеличении числа представителей радикального ислама не заинтересованы ни мусульмане, ни православные.

При всем многообразии миссионерского служения в Оренбургской митрополии многое еще предстоит сделать, мы находимся только в начале пути. Сегодня успешной православной миссии препятствуют

такие негативные явления, как отсутствие обязательного оглашения для желающих принять Святое Крещение в сознательном возрасте, а также нехватка квалифицированных специалистов для миссионерской работы.

В рамках нашего исследования мы проследили историю миссионерской работы православной церкви в Оренбуржье, выявили особенности этой работы, определили основные тенденции православной миссии в прошлом и настоящем. В результате мы пришли к следующим выводам:

1. Развитие православной миссии в Оренбургском крае вытекало как из самой апостольской сущности православной церкви, так и из интересов имперской власти.
2. Православная миссия в Оренбургском крае, как и в других регионах Поволжья, в основном была направлена на противостояние исламским проповедникам, которые в этих регионах имели некоторую поддержку светской власти.
3. Одним из существенных результатов активной миссионерской работы РПЦ в дореволюционный период стало создание широкой сети «инородческих школ».
4. Современная православная миссия в Оренбургской митрополии имеет социальную направленность, это хорошо видно из названий епархиальных отделов: Социально-миссионерский отдел, Социально-миссионерское благочиние.
5. Основной тенденцией для РПЦ сегодня является направление внутренней миссии: катехизация, воцерковление, духовное образование, в то время как в синодальный период истории церкви основной задачей считалось проповедь истинной веры среди неправославных народов (прозелитизм).

Библиография

1. ГАОО. Ф. 10. Оп. 9. Д. 80.; Оп. 2. Д. 57, 66, 86.; Оп. 1. Д. 377/ 2; Ф. 173.; Оп. 5. Д. 8790.; Обзор Оренбургской губернии за 1882, 1888, 1892, 1893, 1905, 1906 гг.
2. Горлов Г. Е., прот. Духовная нива Оренбуржья. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2010.
3. Ефименко М. Н. Современная наука: актуальные проблемы теории и практики: Оренбургская епархия как уникальное явление Православной истории http://www.vipstd.ru/nauteh/index.php/--gn13-03/808-a (12. 04. 2013).
4. Морозов А. А. Михаил Васильевич Ломоносов. М.: Молодая гвардия, 1965.
5. Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского

Братства за 8-ой год его существования (с 8 ноября 1893г. по 8 ноября 1894г.). Оренбург: 1896.
6. Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского Братства за 10-ый год его существования (с 8 ноября 1895г. по 8 ноября 1896г.). Оренбург: Типография П.Н. Жаринова, 1897.
7. Отчет Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1901г. Оренбург: Тургайская областная типография, 1902.
8. Православный Благовестник. Издание состоящего под Августейшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Православного Миссионерского Общества. М.: 1893. ноябрь. № 22.
9. Цыпин В., протоирей. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / 4-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – С. 97–98.
10. Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем. – Оренбург: Типография Оренбургской Духовной Консистории, 1900.
11. Электронный ресурс: http://www.buzulukeparh.ru/otdel-po-vzaimodeystviyu-s-vooruzhennymi-silami-pravoohranitelnymi-organami-i-kazachestvom (23.04.2013).
12. Электронный ресурс: http://www.oepress.ru/otdel_po_tserkovnoy_blagotvoritelnosti_i_sotsialno/index.php (23.04.2013).

Приложение № 1

Общее число обращений в церковь раскольников различных толков и сектантов в пределах Оренбургской епархии за время деятельности Михаило-Архангельского Братства в ней с 1887 по 1893 год. [5:54]

Годы	РАСКОЛ						молокане	католики	протестанты	мусульмане	евреи	всего
	беспоповцы	поповцы	австрийцы	беглопоповцы	поморцы	всего						
1887	119	343	86	65	3	616	6	3	—	43	6	58
1888	134	17	3	—	—	154	—	7	1	46	4	58
1889	120	34	—	—	—	154	—	3	1	25	—	29
1890	150	105	—	—	—	255	—	—	—	—	—	—
1891	454	119	218	112	4	907	17	3	6	41	8	75
1892	996	131	—	—	—	1127	15	8	10	52	12	97
1893	419	119	—	—	—	538	7	5	5	52	—	69
всего	2392	868	307	177	7	3751	45	29	23	259	30	386

Приложение № 2

Всего к концу XIX века в ведении Михаило-Архангельского Братства состояло 13 братских школ. [6: 23]

1) Космо-Демьяновская мордовская школа открыта 31 февраля 1888 г. в с. Петропавловском Биккузинского прихода Орского уезда.
2) Михайловская на хуторе Михайловском, открыта 1 января 1890 г. Кривлеилюшкинского прихода, Оренбургского уезда.
3) Ижбердинская школа открыта с октября 1890 г. на хуторе Ижбердинском Троицкого прихода Оренбургского уезда.
4) Поповская школа открыта в 1888 г. в поселке Поповском, Верхнеуральского прихода, Ковельской станицы Троицкого уезда.
5) Красно-Каменская школа открыта 13 апреля 1888 г. в Красно-Каменном поселке Болотовского прихода Троицкого уезда.
6) Ильинская школа открыта в 1888 г. в Ильинской станице Орского уезда для нагайбаков.
7) Новобармаковская школа открыта с 1890 г. на хуторе Новобармаковском Кайраклинского прихода 2-ой Усерганской волости Орского уезда.
8) Караагирская школа открыта с 15 сентября 1888 г. на хуторе Караагирском, Скоробогатовского прихода Орского уезда.
9) Безкужинская школа открыта с ноября 1888 г. на хуторе Безкужинском, того же прихода и того же уезда.
10) Акбирдинская школа открыта в октябре 1891 г. на хуторе Акбирдинском Бердяшского прихода Орского уезда.
11) Верхнее-Казаринская школа открыта в 1894 г. на хуторе Верхне-Казаринском, того же прихода и уезда.
12) Нежинская школа открыта в 1887 г. в поселке Нежинском Оренбургского уезда.
13) Алексеевская школа открыта в 1896 г. на хуторе Алексеевском Кайраклинского прихода 2-ой Усерганской волости, Орского уезда.

Приложение №3

Количество присоединившихся к православию старообрядцев в Оренбургской губернии. Источник: ГАОО. Ф. 10. Оп. 9. Д. 80.; Оп. 2. Д. 57, 66, 86.; Оп. 1. Д. 377/2; Ф. 173.; Оп. 5. Д. 8790.; Обзор Оренбургской губернии за 1882, 1888, 1892, 1893, 1905, 1906 гг.

год	Поповцев		Беспоповцев		Всего
	Мужчин	Женщин	Мужчин	Женщин	
1882	10	20	23	40	93
1885	14	28	31	36	109
1888	13	8	54	83	158
1889	16	23	70	50	159
1892	65	76	497	486	1124
1893	29	29	33	47	138
1905	31	31	107	86	255
1906	45	42	115	143	345
1913	—	—	—	—	203

Фото: Мария Кузьмичёва

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

Исследовательская служба «Среда»

СРЕДА
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ СЛУЖБА

О службе «Среда»

Некоммерческая исследовательская служба «Среда» начала свою работу в 2011 г.

Область интересов: вера, религия, ценности, мораль, идентичность современных россиян.

Основные проекты и направления работы:

- «Атлас религий и национальностей РФ» (Всероссийский опрос, 56 900 респондентов): www.sreda.org/arena
- Всероссийские репрезентативные опросы: www.sreda.org/category/surveys
- Ad-hoc опросы экспертов и специальных групп (гражданские активисты, трудовые мигранты, журналисты и представители СМИ, ученое сообщество, прихожане, духовенство): www.sreda.org/category/research
- Мониторинг научной профессиональной жизни (Афиша научных событий, репортажи с мероприятий, интервью и др.)
- Фотоконкурсы и исследования визуальных нарративов («Святое и ценное», «Локальные святыни»): www.sreda.org/fotoproektyi
- Edutainment - игры и тесты для развлечения и самообразования, основанные на данных социологических исследований: www.sreda.org/igryi-i-testyi

В рамках исследовательских проектов со службой «Среда» сотрудничают социологи, религиоведы, историки, антропологи, этнографы, богословы. Нам помогают опытные исследователи, молодые специалисты (в том числе студенты и аспиранты), эксперты и волонтёры.

Мы открыты для совместных проектов и обратной связи!

www.sreda.org
+7 (499) 241-06-74
info@sreda.org

Фотоисследования

Всероссийский фотоконкурс «Святое и ценное» (2012-2013)

Фотопроект для россиян: любителей и профессионалов всех возрастов, национальностей, вероисповеданий.

Цель: получить представление о том, что является святым и ценным в России по мнению самих россиян.

Всего получено 2158 фотографий.

Фотоархив проекта:
www.sreda.org/photo

Андрей Хитайленко
Портрет с кабачками
(победитель фотоконкурса)

Всероссийский фотоконкурс «Локальные святыни» (2013-2014)

Всероссийский фотоконкурс для любителей и профессионалов.

Цель: получить представление о том, какие образы, конкретные места, объекты и направления одухотворяют географию российских регионов.

Результат: online-карта российских святынь.

www.sreda.org/svyatyni

Фото: Владимир Куликов, Ольга Сорвачева, Сергей Щербаков (участники фотоконкурса)

Атлас религий и национальностей России

sreda.org/arena

«Атлас» построен на основе данных, полученных в ходе Всероссийского репрезентативного опроса (анкета опроса: служба Среда; полевые работы: Фонд «Общественное мнение», МегаФОМ 2012 год).

«Атлас» – это уникальный по своим масштабам проект:

- выборка 56 900 респондентов; охват 98,8% населения РФ
- география опроса: 79 субъектов РФ

Вам интересно узнать, как выглядит современная картина вероисповеданий и национальностей России?

«Атлас» – это справочно-информационный проект, благодаря которому Вы можете узнать о:

- мировоззренческих и религиозных представлениях жителей России
- социально-демографических характеристиках россиян и их национальной принадлежности.

Узнавать новое можно не только через сборник и онлайн-карты Атласа, но также через увлекательные тесты, составленные по данным «Атласа»:

Тест «10 вопросов о Федеральных округах России»

Тест «10 вопросов о народах России»

Тест «10 вопросов о религиях России»

Вы занимаетесь исследованиями о вере и религии? А может, Вы студент или аспирант, который ищет подходящую базу данных для своей диссертации?

«Атлас» – это отличная база данных для всех, кому интересна тема веры и религии в современной России. На странице «Атласа» Вы можете бесплатно скачать:

- сборник «Атлас» в формате pdf
- данные «Атласа» в форматах SPSS и Excel

У Вас есть данные, которые Вы бы хотели добавить в «Атлас»?

«Атлас» – это online карты, включающие быструю и наглядную навигацию по различным типам исследований. В настоящее время ведется работа по наполнению Атласа новыми данными, поэтому Вы можете предложить новые данные для интеграции в проект: не только социологические, но и этнографические, исторические и т.д.

Задать свои вопросы, связанные с «Атласом», Вы можете по адресу info@sreda.org

Афиша

sreda.org/arena

Хотите быть в курсе событий, посвященных изучению веры и религии?

На странице «Афиши» Вы найдете:

- Анонсы мероприятий, посвященных изучению веры и религии, с точек зрения различных научных дисциплин
- Программы российских и зарубежных конференций, круглых столов, лекций, презентаций и т.д.
- Информацию о дедлайнах подачи заявлений на участие в различных мероприятиях и конкурсах
- Объявления о защите диссертаций по всей России, посвященных вопросам веры и религии
- Репортажи и фоторепортажи с прошедших событий

Хотите пригласить коллег на интересное мероприятие?

На странице «Афиши» Вы можете добавить свой анонс самостоятельно, а также прислать авторский репортаж для публикации по адресу science@sreda.org.

Подписаться на рассылку «Афиши» и других новостей службы «Среда, а также задать свои вопросы, связанные с «Афишей», Вы можете по адресу science@sreda.org

Интервью

с исследователями религии специально для службы «Среда»

Благодаря конкурсу у службы «Среда» появилась хорошая традиция – брать интервью у ведущих учёных, которые изучают вопросы веры и религии. Наши собеседники рассказывают:

- о науке и профессии,
- о взглядах и убеждениях,
- о мечтах и многом другом.

sreda.org/category/intervyu

Е. Островская, СПбГУ

И. Каргина, МГИМО

Г. Фриз, Брандейский университет

С. Люрман, университет им. С. Фрейзера

А. Гайдуов, РГПУ им. Герцена

Дж. Берджес, Питтсбургская семинария

М. Смирнов, СПбГУ

Вл. Егоров, РХГА

И. Астэр, РГПУ им. Герцена

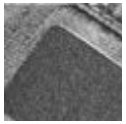
Э. Понарин, НИУ ВШЭ

Вы нашли своего научного руководителя? Если нет, то присоединяйтесь! Служба «Среда» открывает новую экспериментальную рубрику «Интервью с научным руководителем». Берите интервью, утверждайте текст с научным руководителем и присылайте для публикации на сайте!

Новые собеседники – в новых рассылках! Подписаться на рассылку интервью и других новостей службы «Среда», а также прислать свои интервью, задать вопросы и внести предложения Вы можете по адресу science@sreda.org

Edutainment: игры и тесты

sreda.org/igryi-i-testyi



Игра «Внутреннее гражданство»
30 вопросов по данным European Values Study.
Гражданином какой европейской страны Вы являетесь, исходя из Ваших ценностей, оценок и убеждений? Получите виртуальный паспорт подходящего Вам государства!

Игра «Где Вам жить в России»
24 вопроса по данным проекта «Атлас религий и национальностей». С жителями какого региона России Вы имеете наиболее схожие взгляды? Получите новую прописку на территории страны, исходя из своих жизненных позиций!

Игра «Градус: граждански-духовный сканер»
20 вопросов по данным всероссийских репрезентативных опросов. А Вы «горячее» или «холоднее» среднего россиянина по уровню гражданской активности и духовности?
Узнайте с помощью теста!

Тест «10 вопросов о...»
По 10 вопросов о религиях, национальностях и Федеральных округах России по данным проекта «Атлас религий и национальностей». Проверьте, насколько Ваши представления о российском национальном, религиозном и региональном разнообразии соответствуют действительности!

Тест «Особенности национальной религиозности»
17 вопросов по данным всероссийских репрезентативных опросов. Совпадают ли Ваши представления о религиозной жизни и вере россиян с действительностью? Узнавайте и удивляйтесь! Правильные ответы сопровождаются комментариями с интересными фактами о россиянах.

Тест «Особенности национального самосознания»
23 вопроса по данным всероссийских репрезентативных опросов. Насколько Ваши представления о взглядах и ценностях россиян совпадают с реальной картиной? Узнавайте и удивляйтесь! Правильные ответы сопровождаются комментариями с интересными фактами о россиянах.

Информационная рассылка

sreda.org

Будьте и авторами и читателями: подписывайтесь на информационную рассылку и присылайте нам свои новости!

Как подписаться?
Вариант 1: Пришлите адрес своей электронной почты на news@sreda.org
Вариант 2: Введите адрес своей электронной почты в окошко «Рассылка» на сайте http://sreda.org/ и нажмите кнопку «Подписаться»

Как часто приходит рассылка?
Это еженедельная рассылка. Дополнительно проводится специальная рассылка – с приглашениями на мероприятия, организуемые службой «Среда» (как правило, не чаще одного раза в месяц).

Можно ли будет отписаться от рассылки?
Конечно. В каждом письме есть кнопка unsubscribe, чтобы отказаться от получения новостей.

Что включает в себя рассылка?
Новые интервью, результаты проведенных исследований, анонсы мероприятий, репортажи с конференций и круглых столов, объявления о новых проектах и конкурсах и многое другое. В рассылку включаются как материалы службы Среда, так и новости, присылаемые нашими подписчиками и читателями.
Если у вас есть предложения по поводу того, что можно включить в рассылку, пожалуйста, поделитесь! Мы открыты для новых идей и новых авторов.

Кто получает рассылку?
Наши адресаты делятся на несколько групп:

- Первая – это ученые, эксперты и гуманитарии, профессора и студенты, консультанты и представители общественности, – люди, которые так или иначе профессионально обращают внимание на изучение вопросов веры и религии.
- Вторая группа – представители СМИ, которые освещают вопросы веры и религии, ценностей и идентичности россиян.
- В третью группу входят посетители нашего сайта, которым по разным причинам оказалась близка и интересна тема веры и религии.
- Среди наших подписчиков также есть представители духовенства. Мы надеемся, что их число растет и наша работа способствует диалогу между представителями разных мировоззрений.

Дорогие читатели!

Конкурс «Вера и религия в современной России» завершен. Благодаря ему была собрана уникальная коллекция исследований. Но, конечно, главное в конкурсе – это не тексты, а люди: авторы, их научные руководители, члены жюри и все, кто с интересом следил за его ходом.

Нам бы очень хотелось сохранить этот интерес среди тех, кто, как и служба «Среда», считает важными вопросы современной духовности и вероисповедания.

Поэтому предлагаем не расставаться!
Следите за новыми проектами «Среды» на сайте, присоединяйтесь к нашим сообществам в социальных сетях, подписывайтесь на информационные рассылки, а также **держите нас в курсе своих успехов!**

Ваши новости и достижения могут стать частью совместных проектов. Вы завершили научную работу? Ваша статья была опубликована? Вы посетили интересное научное мероприятие и хотите о нем рассказать?

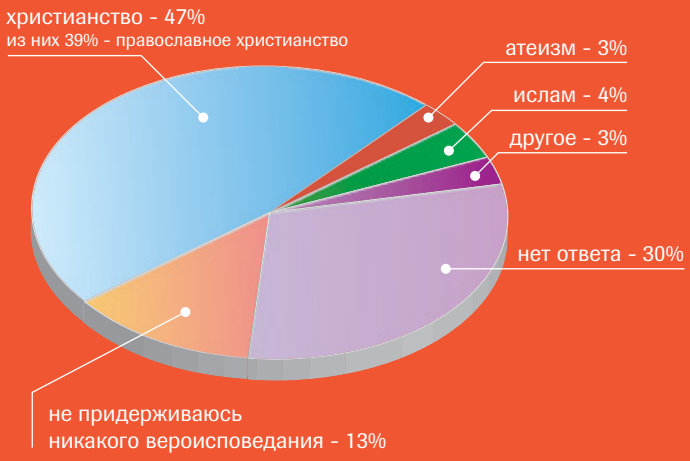
ПРИСЫЛАЙТЕ ВАШИ МАТЕРИАЛЫ – мы сможем включить в информационную рассылку и разместить на сайте ваши:

- Анонсы и репортажи с научных мероприятий и экспертных обсуждений
- Информацию о новых исследованиях
- Статьи и книги
- Достижения и успехи
- Мнения и предложения

Сайт: http://sreda.org
Электронная почта: info@sreda.org
Вконтакте: vk.com/sreda_org
Facebook: facebook.com/sreda.org
Twitter: twitter.com/sreda_org

Коллектив исследовательской службы «Среда»

Вероисповедание участников конкурса «Вера и религия в современной России»



ТОП-15 исследователей веры и религии, чьи работы оказались наиболее информативными и полезными для участников конкурса

Бергер Питер Людвиг (род. 1929)
Бердяев Николай Александрович (1874 – 1948)
Ваттимо Джанни (род. 1936)
Гараджа Виктор Иванович (род. 1929)
Гирц Клиффорд (1926 – 2006)
Зенько Юрий Михайлович (род. 1963)
Кураев Андрей Вячеславович (род. 1963)
Лопаткин Ремир Александрович (род. 1930)
Мчедлов Миран Петрович (1928 – 2007)
Мчедлова Марина Мирановна (род. 1969)
Панченко Александр Александрович (род. 1971)
Синелина Юлия Юрьевна (1972 – 2013)
Хабермас Юрген (род. 1929)
Чеснокова Валентина Федоровна (1934 – 2010)
Элиаде Мирча (1907 – 1986)

ISBN 978-5-9905157-1-0
9 785990 515710