

Министерство образования Российской Федерации  
ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет»  
Российское общество социологов  
Российское объединение исследователей религии

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Материалы Российской научной конференции  
с международным участием

10 февраля 2011 г.

Белгород 2011

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1  
С 69

Печатается по решению  
редакционно-издательского совета  
Белгородского государственного  
национального исследовательского университета

Научный редактор кандидат социологических наук,  
доцент *С.Д. Лебедев*

Рецензенты: доктор философских наук, профессор *Е.А. Антонов*  
кандидат социологических наук, доцент *И.А. Гричаникова*

**Социология религии в обществе Позднего Модерна** : мате-  
С 69 риалы Российской научной конференции с международным уча-  
ствием. НИУ «БелГУ», 10 февраля 2011 г. / Науч. ред. С.Д. Лебе-  
дев. – Белгород : ИПК НИУ БелГУ, 2011. – 220 с.

ISBN 978-5-9571-1442-1

Настоящий сборник представляет материалы Российской научной конференции с международным участием «Социология религии в обществе Позднего Модерна», прошедшей 10 февраля 2011 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи и тезисы, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

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

УДК: 215:172.3  
ББК 86.210.1

ISBN 978-5-9571-1442-1

© Белгородский государственный  
национальный исследовательский университет, 2011

## **ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ**

**Приветственное слово Председателя Организационного комитета,  
ректора Белгородского государственного  
научно-исследовательского университета  
доктора социологических наук, профессора  
Леонида Яковлевича Дятченко**

### **Уважаемые участники конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна»!**

Открывая конференцию, мне хотелось бы в первую очередь поприветствовать всех ее участников, присутствующих, начиная с наших уважаемых гостей – нашего коллегу из Сербии, профессора Мирко Благоевича, Ученого секретаря ИСПИ РАН Юлию Синелину, профессора Елену Мчедлову, профессора, декана факультета социальных наук Свято-Тихоновского университета Игоря Рязанцева, Александра Морозова, и других!

Мы живем в таком период, в котором однозначно нельзя сказать, что это «разорванное время». Прекратили свое существование две противоборствующие политизированные, идеологизированные силы социализма и капитализма. Казалось бы, в современном мире должно насушить спокойствие и равновесие, независимо от религиозных воззрений и цивилизационных ментальностей, национальных особенностей. Но оказалось, что дело не в противостоянии двух идеологий, тем более, что одна из них практически оказалась мифологической. Не нашлось в мире ни одного места, где бы старые проблемы не обострились уже в новом качестве. Можно говорить об этом на примере балканской трагедии, мы переживали и до сих пор переживаем за сербский народ. Именно в Сербии мы видим первую линию столкновения цивилизаций, на первый взгляд на религиозной, этнической основе – но на самом деле, я считаю, что это основа мафиозная, это вмешательство огромного криминального напряжения. Не за горами новая полоса конфликтов – за Северный Полос, где обнаружены несметные богатства.

Криминальное напряжение, связанное с наркотиками, оружием и очередным разделением природных ресурсов, используется различными криминальными группами, которые, под видом религиозных воззрений, «продвигают» экстремизм и терроризм. В таких условиях для дальнейшего продуктивного функционирования общества перед социологией возникает ряд задач. Главная из них – охарактеризовать современные сложившиеся в обществе тенденции, преломив их сквозь призму научного познания. Это нужно для того, чтобы беспристрастно понять, что происходит в современном мире, и какими мотивами

руководствуются люди, сознательно идущие на смерть и на уничтожение себе подобных. Вторая стратегическая задача социологии – предложить механизмы по защите современной молодежи и всего общества в целом от негативного воздействия, раскрывая идеалы мира, добра, гуманизма, нравственности и толерантности, которыми и руководствуются все мировые религии.

Социология должна действовать реально, практично, помогать современному обществу бороться с разрушительными проявлениями путем консолидации ученых, государственных служащих и простых граждан. Мы не можем взять автоматы и пойти с ними на решение вопросов для противодействия антиобщественным явлениям. Мы должны выработать такое оружие, чтобы оно гуманитарными, социальными методами способствовало и управлению обществом, и регионом, и коллективом. Здесь недопустима абсолютизация. Мы должны находить пути воздействия во всех ситуациях конфликта, когда может пролиться кровь, не допуская таких событий, которые произошли недавно на Пушкинской площади. Молодежь всегда живо реагировала и активно выражала свое возмущение, и недовольство, нельзя же только поэтому считать их экстремистами.

В Белгородском государственном национальном исследовательском университете обучается сегодня более 56 представителей различных национальностей, сосуществует ряд различных, национальных и религиозных традиций. В религиозном и культурном пространстве университета создана комфортная обстановка для всех участников учебного процесса. В Белгородском государственном университете воздвигнут православный храм, функционирует католическая моленная комната, регулярно отмечается праздники различных конфессий: православное и католическое Рождество, Пасха, китайский Новый год, день Архангела Гавриила, и т.д. Это непосредственно способствует воспитанию уважения, интереса и солидарности с представителями других религий и национальностей.

В моей практике мне лично пришлось сталкиваться со скинхедами, это еще раз доказывает тот факт, что не существует застрахованности от экстремистских и ксенофобных проявлений среди молодежи. Нужно воспитывать людей в вере в Бога, в уважении религиозных, национальных традициях. Когда в наш университетский храм приходят студенты-католики, учувствуют в религиозных торжествах, я считаю, что это правильно, это важно для нас. Человек, который верит в Бога в свою включенность в мироздание, будет наиболее трезво реагировать на антиобщественные проявления.

В нашем, теперь уже Национальном Исследовательском Университете, мы будем поддерживать консолидацию религиозных, теологических организаций, научных сообществ и других организаций. А студентам, занимающимся вопросами социологии религии, я даю указание дать внутривузовские гранты. В этом году мы выделяем двадцать пять миллионов рублей

на гранты для проведения научных исследований. В целом же надо площадку Университета использовать для того, чтобы чаще вести дискуссии, приглашать священнослужителей, ученых, культурологов, общественных деятелей, чтобы студент мог стать более просвещенным, чтобы мог поделиться своими знаниями в семье и кругу друзей. наших детей интересуют вопросы религии, и в связи с этим важно не допустить, антидидактики, антиобучения, антивоспитания в школах, в частности, на уроках по православной культуре. И наша задача в этом помочь!

Желаю Вам успешной и плодотворной работы конференции, всемерного успеха в дальнейшей исследовательской работе и творческом сотрудничестве!

*Мирко Благович*

*Сербия, Белград*

*Институт философии и общественной теории*

#### **РЕВИТАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ (ПРАВОСЛАВИЯ) В СЕРБИИ: ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ИЛИ МИФ?<sup>1</sup>**

*Mirko Blagoevich*

#### **REVITALIZATION OF RELIGION (ORTHODOX) IN SERBIA: FACT OR MYTH?**

Недавно мы сделали вывод, что в российском сообществе социологов религии в течение последних лет результаты многочисленных исследований, посвященных религии и религиозности, толковались диаметрально противоположным образом.

Первая группа упомянутых исследователей делает вывод, что в России нет никакого возрождения религиозности (православия), а на деле присутствует формальная религиозность, характеризующаяся идейной аморфностью, эклектичным сознанием, которое или не является строго определенным в конфессиональном смысле, как в начале девяностых, или, как сегодня, имея конфессиональную направленность, тем не менее является недогматическим, открытым, неструктурированным, как определенный вид духовной энтропии.

Вторая группа исследователей использует те же или аналогичные научные данные, но на их основании проходит к совершенно иным выводам. В России с девяностых годов прошлого века идет ревитализация

<sup>1</sup> Примечание: полные версии текстов докладов участников Пленарного заседания конференции будут опубликованы в журнале «Научные ведомости НИУ БелГУ», серия «Философия. Социология. Право» в 2011 г.

православия и аффирмация его общественной роли в целом, и это процесс, который в общем не вызывает сомнений.

И в сербской социологии с определенным опозданием по сравнению с указанным примером появляются не столь противоположные, как в России, но отчасти несовпадающие толкования тех же научных эмпирических данных о связанности людей с религией и церковью в Сербии.

Одно из толкований недавно представил Драголюб Б. Джорджевич, социолог религии из Ниша, пионер социологического эмпирического изучения православной религиозности в восьмидесятые годы прошлого века. До того, как Джорджевич высказал свое мнение, несколько иначе их интерпретировал автор данной статьи.

Джорджевич объясняет религиозность сербов, опираясь на релевантные эмпирические данные отечественной социологии религии с начала восьмидесятых годов прошлого века до сегодняшнего дня, которые могут быть сведены к нескольким основным пунктам:

1. За минувшие двадцать пять лет не произошло коренных изменений в религиозном самодекларировании и признании конфессиональной принадлежности. Речь идет о *континуитете*, а проценты респондентов, которые изъясняются, используя те или иные конфессиональные термины, и считают себя религиозными (слабый индикатор религиозности), *стабилизировались* и, по его мнению, можно предположить, что в будущем они будут колебаться от 60 до 80%, когда речь идет о личной религиозной идентификации и от 80 до 90% – в случае изъяснения о конфессии.

2. Вера в Бога, как наиболее общее выражение чьей-либо религиозности и наиболее часто используемый индикатор религиозности населения, *распространена* среди сербов и многократно *возросла* по сравнению с периодом двадцатипятилетней давности, но если принять во внимание и другие показатели религиозного сознания населения, как например вера в загробную жизнь, рай и ад или Иисуса Христа как Сына Божьего, то ситуация является амбивалентной.

3. Анализируя эмпирические данные, автор приходит к весьма печальному выводу с точки зрения регулярного выполнения церковных обрядов: сербы не принадлежат собственной церкви, они далеки от активной религиозной практики. Следовательно, невелик слой воцерковленных верующих, и нельзя говорить, что православные верующие соблюдают требования веры и своего религиозного руководства о правильном религиозном поведении, которые налагают регулярность в выполнении обрядов.

4. Приводя эмпирические данные об исключительно распространенных традиционных обрядах православия (крещение детей, празднование религиозных праздников, религиозный обряд погребения покойников), автор выявляет ту совокупность показателей, которая лучше всего описывает тип религиозности и тип верующего в отечественном конфессиональном пространстве, где православие является доминантным.

Сербия всегда была сильна в обрядовой религиозности и традиционной связанности с религией и церковью. Джорджевич пишет: «Поэтому,

оспаривая утверждения отдельных сербских социологов религии о том, что религиозность сербов чрезмерно возросла, я еще раз подчеркиваю свой тезис о возрождении их традиционной религиозности – 'сербское' православие по сути своей традиционалистическое – и преобладании традиционных верующих. Речь идет о традиционном, ритуальном типе, который крещен (и крестит своих потомков), венчался в церкви, празднует «Славу» (возможно Рождество и Пасху, в деревне обязательно и крестный ход) и будет похоронен с отпеванием. Такого верующего я называю 'верующим с четырьмя обрядами', и считаю его самым распространенным среди сербов, а выражение Г. Дейви 'believing without belonging' превращаю в формулировку 'традиционная принадлежность без веры'. *Религиозность сербов в начале XXI века характеризуется традиционной принадлежностью без веры.*

Наше объяснение ревитализации религий и религиозности граждан Сербии отчасти совпадает с толкованием Джорджевича, а отчасти отличается от него. В нем в первую очередь выделяется амбивалентность данного процесса, и его также возможно свести к нескольким пунктам:

1. Консенсус относительно значения религии и Бога для жизни людей в современном сербском обществе не так низок, как четверть века назад. Можно свободно сказать, что приблизительно столько же людей, сколько некогда были религиозными (около 10%), сегодня считает, что религия и Бог вообще не важны для жизни людей в современном сербском обществе

2. Что же касается индикаторов так называемой культурной религиозности в Сербии в последние тридцать лет, то ситуация неоднозначна. Континуитет существует при конфессиональной идентификации с православием, но не в случае религиозного самодекларирования. Что же касается религиозной идентификации верующих, то в отличие от этого статистического показателя, можно констатировать заметную ревитализацию в смысле декларативного изъяснения респондентов в пользу личной религиозности, т.е. самодекларирования в пользу позиции верующего.

3. Что же касается элементов религиозного сознания населения, ситуация амбивалентна: существует общий консенсус относительно веры в Бога, а количественные размеры ревитализации этой стержневой установки христианства приблизительно такие же, как и для религиозного самодекларирования. Тем не менее, другие верования из корпуса догм христианства, хотя и пережили ревитализацию, не возросли так сильно, как личная религиозная идентификация респондентов и вера в Бога.

4. Ревитализацию ритуальной практики православия в Сербии необходимо рассматривать дифференцировано. Не только выбор православной конфессии, но и акт празднования «Славь» и церковных праздников, крещения детей, венчания в церкви и отпевание были весьма далеки от эройданности в отличие от некоторых других ритуальных действий, регулярность которых сводилась к инцидентным случаям. Конечно же, речь шла о так называемой актуальной религиозной практике, которая касается посе-

щения церкви, особенно литургии, молитвы в церкви и вне ее, соблюдения поста, причащения и других аналогичных обрядовых действий.

Наше толкование отличается от толкования Джорджевича в том, что при выявлении процесса ревитализации религиозности мы направляем внимание на наиболее слабое звено в составных частях конвенциональной религиозности и на связанность людей с религией и церковью. Там мы находим изменения, которые несомненно далеки от ожидаемого церковью неproblemатичного и последовательного религиозного поведения, но свидетельствуют о несомненном укреплении и «оздоровлении» этого звена. Джорджевич выбирает индикаторы традиционного отношения к религии и церкви, которые показывают, что религиозность такого типа самая распространенная, что в то же время и существо современной православной религиозности. Мы выносим на первый план актуальное религиозное поведение, так как именно через него мы и доказываем действительные, но ограниченные и медленные изменения в конвенциональной религиозности населения, поскольку актуальное религиозное поведение, и ставилось под сомнение, особенно ранее, благодаря эмпирическим данным о его существенном и заметном разрушении.

Структура верующих, сложившаяся в течение девяностых годов прошлого века в Сербии, сохранилась, в области религиозного сознания укрепилась, а в обрядовой области черепашьим шагом продвинулась вперед.

*Елена Мирановна Мчедлова*

*Россия, Москва*

*Институт социально-политических исследований РАН*

## **НОВОЕ В РЕЛИГИОЗНОЙ СРЕДЕ: С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ СОЦИОЛОГА РЕЛИГИИ**

*Helena Mchedlova*

## **NEW RELIGIOUS ENVIRONMENT: IN TERMS OF SOCIOLOGISTS OF RELIGION**

Помимо уже давно существовавших философий религии, в XX веке возникли несколько «новых» течений: диалектическая теология процесса, экзистенциальная, секулярная, радикальная, посттеистическая, теология земных реальностей, теология труда, теология культуры, теология политики, феминистская, «черная» и пр. Им свойственно стремление преодолеть противостояние «Земля» – «Небо» и превратить учение о Боге также в учение о людях и их земных делах, а также определить природу и функции «религиозного опыта»; исследовать смысл и функции языка религии; определить степень обоснованности и истинности религиозных верований, их эпистемологический статус.

*Иновации* характеризуются, прежде всего, следующим: положения, составляющие компоненты религиозного знания, изменяются не столько концептуально, сколько социально-политически. В них содержатся прежде всего моральные аспекты; предполагаются также знания базовых основ общественного строя, свобод, оказывающих подчас влияние на поведение человека (в быту и на работе), указывающие на социальное здоровье масс, избегая социальных стрессов и политических противостояний. В трудах содержится частое упоминание о правах человека; выясняется отношение церкви к реформации, свободам, сопротивлению тирании; уделяется внимание вопросам секуляризации; характеризуются современные восточные типы государственных устройств; сохраняется тенденция к различным формам диалога. Социология религии рассматривает инновации как некий синтез религиозного сознания и религиозного поведения и ассоциации (объединения), религиозную (отражающую приверженность религии и церкви) и конфессиональную самоидентификацию как формы проявления самобытного сознания.

Немалый интерес представляет мультикультуральная практика в мультиэтнических и мультикультуральных обществах (например, экс-Югославии и др.). В настоящее время имеется лишь тонкий пласт тех, кто регулярно выполняет обычаи и совершает обряды; есть и т.н. «сезонные» верующие, или «верующие 4-х обрядов», с которыми становится очевидной секуляризация религиозного поведения. Широко ранжируется религиозное поведение с его отрицаниями (отречением от чего-л.), усилиями (силой) и рвением (усердием), будь то посещаемость церкви, литургия или исповедь, иногда сбрасываемая со счетов. Это часто выступает свидетельством сокращения числа или атрофии религиозных обычаев и ритуалов, резкого снижения (почти упадка) импульсивности (плодотворности) и интенсивности, все меньшей и меньшей роли и эффективности.

Протестантские религиозные сообщества оказывают живое внимание этническим и религиозным меньшинствам, в частности, в Юго-Восточных регионах. Отсюда – начавшийся процесс протестантизации. В наличии три пути: самовоспроизводство верующих; обращение в веру и приобщение к протестантской церкви представителей от религиозного большинства; миссионерство, обращение в веру и приобщение к протестантской церкви представителей от религиозных и этнических меньшинств.

В конце концов, инновации отличаются тем, что пропагандируют взаимодействие культуры, духа, норм морали и права зачастую в геополитическом контексте. Речь идет и о специфической религиозной символизации пространства, внутри которой межличностные связи действуют на основе индивидуализации и субъективизации религиозного выбора, духовного опыта. Показательно, что происходящие за последние годы волнения среди мигрантов, национальные движения используют религиозную аргументацию в защиту прав личности, верующих общностей. Нали-

цо тенденция приспосабливаться к современным формам социального и политического участия.

Теперь о предварительных результатах ныне дящегося всероссийского исследования состояния религиозности<sup>1</sup>: две трети опрошенных (точнее, 66%) – верующие (по самоидентификации), среди которых превалирующее большинство – православные (почти 85%). При этом большая часть, судя по предварительным результатам опроса, невоцерковленные (т.е., практически не посещают молельные дома, не молятся, или молятся какими-то своими молитвами, не исповедуются и не причащаются, не соблюдают постов, не читают священных книг и т.д., т.е. практически не участвуют в религиозной жизни, в общины почти не собираются. Многие не верят в гороскопы, предсказания, магию, колдовство, экстрасенсам и т.п. Являются истинно верующими в Бога и божественных существ, но в то же время слабо верят в переселение душ. Они более предрасположены к светской, мирской жизни, так как: во-первых, их прельщают человеческие взаимоотношения, патриотизм, стабильность, нравственность, толерантность и уважение, хорошие поступки, адекватное социальное поведение, принесение пользы обществу, труд, культура, здоровье, процесс обучения, семейные отношения, накопление материальных благ (что свидетельствует о невозможности отказа от материальной составляющей); во-вторых, они, по преимуществу, не против введения в образовательную программу азов православной культуры, но все же на факультативной основе, т.е. налицо тенденция к светскому образованию; в-третьих, их немалый интерес к общественной, государственной, в частности, политической жизни, к властным структурам: Президенту и Правительству (которым доверяют), Федеральному Собранию и Государственной Думе (которым не доверяют). Скомпрометировали себя в глазах опрошенных СМИ, а церковь и силовые структуры – наоборот, в почете. Велико доверие ученым, а вот предпринимателям – низкое. Итак, тех, кого мы охарактеризовали, – 69%. То есть, несмотря на ряд пертурбаций, религиозность (но не воцерковленность, остающаяся на уровне 10-12%) в России растет, хотя и незначительными темпами.

<sup>1</sup> Исследование проводится при поддержке РГНФ, грант №10-03-00-185а.

*Юлия Юрьевна Синелина*

*Россия, Москва*

*Институт социально-политических исследований РАН*

**КОНЦЕПЦИЯ МНОЖЕСТВЕННЫХ СОВРЕМЕННЫХ  
ОБЩЕСТВ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ  
НА СОВРЕМЕННУЮ СОЦИОЛОГИЮ РЕЛИГИИ**

*Julia Sinelina*

**MODERN CONCEPTION OF MULTIPLE  
MODERNITIES AND ITS IMPACT  
RELIGION IN MODERN SOCIOLOGY**

Основной тенденцией в социологии религии конца XX – начала XXI в. можно назвать обострение противостояния американских и европейских социологов религии в понимании процессов изменения религиозного мировоззрения. Споры о природе процесса секуляризации ведутся между сторонниками новой парадигмы рационального выбора – т.н. религиозная экономическая модель, и защитниками классической и «неоклассической» секуляризационной теории.

Среди европейских и американских социологов есть ученые, которые не принадлежат к крайним позициям, а пытаются найти выход из этого теоретического тупика. Так некоторые европейские и американские социологи признают исключительность европейской модели не только в отношении американской, но и в отношении глобальных представлений о процессах религиозных изменений в мире (Д. Мартин, Г. Дэви, Х. Казанова, П. Бергер).

Наиболее интересным нам представляется подход Х. Казановы, который основывается на концепции *множественных современных обществ* (multiple modernities), впервые развитой Ш. Эйзенштадтом.

В современных общественных науках установилось три основных сценария в оценке процесса модернизации: космополитический (универсальный), столкновения цивилизаций, множественных современных обществ. Концепция Множественных современных обществ Ш. Эйзенштадта представляется более адекватной, чем альтернативные концепции секулярного космополитизма и столкновения цивилизаций. Она соединяет некоторые элементы обеих концепций, избегая их недостатков. Как и космополитизм, она утверждает, что существуют некоторые общие элементы или общие черты, имеющиеся у всех «современных» обществ, которые помогают отличить их от их «традиционных» или досовременных форм. Но эти характерные черты или принципы современных обществ приобретают многообразные формы и различные институционализации. Более того, многие из этих институционализаций продолжают традици-

онные исторические цивилизации или соответствуют им. Таким образом, это одновременно и цивилизация современности и непрерывная трансформация досовременной исторической цивилизации под влиянием современных условий, которые помогают оформить разнообразие современных обществ. Большинство характерных черт современного общества впервые появилось на Западе, но даже там можно обнаружить многообразие современных обществ. Это разнообразие становится еще более очевидным, когда незападные общества и цивилизации приобретают и институционализируют характерные черты современных обществ. Характерные черты модернизируются вовсе не обязательно развиваются в противоречии или за счет традиции, но скорее через трансформацию и прагматическое приспособление к традиции. В этом отношении позиция множественных современных обществ близка к позиции концепции столкновения цивилизаций, придавая особое значение важности культурных традиций и мировых религий.

В социологии религии именно на этом подходе основывается американский социолог Х. Казанова, который выступает за концепцию множественных современных обществ, как наиболее адекватную концептуализацию и прагматическое видение современных глобальных тенденций<sup>1</sup>.

Корень тупика в секуляризационных дискуссиях, по мнению Казановы, состоит в тенденции привязывать процессы секуляризации к процессам модернизации, а не к моделям объединения и распада религиозных, политических и социальных сообществ – то есть церквей, государств и наций.

По мнению ученого, не существует глобального правила в изменении роли религии в современном обществе. Сегодня все мировые религии радикально трансформировались под воздействием процессов модернизации и глобализации, поскольку везде была распространена европейская колониальная экспансия. Но они трансформировались различными и многообразными путями. Все мировые религии вынуждены отвечать на глобальную экспансию современности, также как и на взаимные и обоюдные вызовы, поскольку все они проходят сложные процессы осовременивания и пришли к конкуренции друг с другом в связи с появлением глобальной системы религий<sup>2</sup>.

Х. Казанова пытается ответить на вопрос, можно ли отделить исторический процесс дифференциации в западно-европейских обществах от общих теорий современности (модернити), которые постулируют секулярную дифференциацию как нормативный проект или глобальное необходимое условие для всех «современных» обществ. Возможна ли неза-

<sup>1</sup> Casanova J. “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective” // The Hedgehog Review, Spring/Summer 2006, Vol.8, N.1/2. P. 11.

<sup>2</sup> Ibid. P. 13.

падная несекулярная современность, или секулярная дифференциация – это именно то, что определяет общество как «современное». Так случилось, что особенная, специфически христианская динамика секуляризации стала распространяться по всему миру с экспансией европейского колониализма и с последующей глобальной экспансией капитализма, европейской системы государства, современной науки и современных идеологий секуляризма. Таким образом, важнейшим вопросом является, как мировые религии (конфуцианство, таоизм, буддизм и др.) ответят на глобальную экспансию «Западной секулярной современности» и как все религиозные традиции изменятся (будут реинтерпретированы) в ответ на этот глобальный вызов.

*Игорь Павлович Рязанцев*

*Россия, Москва*

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

## ПРАВОСЛАВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ МОЛОДЕЖИ

*Igor Ryzantsev*

### ORTHODOX RELIGIOSITY OF YOUTH

В июне 2008 г. социологическим факультетом Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета было проведено социологическое исследование, целью которого было выяснить отношение российской молодежи к Русской Православной Церкви. Это было тем актуально, что подобные исследования в российской социологической практике еще не проводились, а сам предмет изучения был малознаком. Бытовавшее на тот момент и поддерживаемое СМИ мнение о современной молодежи как о «потерянном и безнравственном поколении», лишенном принципов и духовных идеалов, стало вызывать исследовательский интерес и желание проверить, насколько оно соответствует действительности. Результаты данного исследования показали, что взгляды и позиции современного молодого человека не столь радикальны, как могли бы показаться на первый взгляд. Примечательно, что большая часть молодежи (71,2%) в той или иной степени считает себя верующими людьми, атеистами или не верующими в Бога назвали себя 28% молодежи. Для страны с недавним многолетним атеистическим прошлым, характеризующимся гонениями за веру, это все-таки не самый высокий процент, но заставляющий задуматься над тем, что еще есть та молодежь, которая нуждается в миссионерской деятельности православных священников.

В рамках исследования интерес был направлен и на изучение православной религиозности молодежи<sup>1</sup>.

Понятие «православная религиозность» предполагает следование определенным нормам поведения, принятым именно в православии:

- 1) признание наличия веры в Бога;
- 2) посещение богослужений в храмах;
- 3) самоидентификация себя как православного христианина;
- 4) соблюдение православных постов, исповедь и причастие.

*Вера в Бога.* Основная часть молодежи, 71,2 % назвали себя в той или иной степени верующими людьми. При этом треть молодежи однозначно называет себя верующей, а чуть больше трети (37,5 %) скорее склоняются к этому.

Менее трети (28,8 %) молодежи не считают себя верующими. Практически каждый десятый молодой человек однозначно считает себя не верующим или атеистом.

С утверждением «Бога нет» подавляющее большинство молодежи не согласно (91,8 %). Таким образом, среди тех, кто скорее не готов назвать себя верующим человеком, часть молодежи все же допускает существование Бога.

*Посещение храмов.* Описывая включенность молодежи в церковную жизнь, акцент был сделан на фактическом поведении молодых людей. Треть молодежи (32,6 %) бывает в храмах несколько раз в год, с регулярностью несколько раз в месяц в храмы приходят 8,7 % молодых людей, а практически каждый день в храмах бывает 1,5 % молодежи. Таким образом, регулярно посещают храмы, мечети или синагоги 42,8 % молодежи.

*Конфессиональная самоидентификация.* Конфессиональная принадлежность молодых людей определялась в данном исследовании посредством самоидентификации респондентов: им было предложено написать, к какой конфессии они себя относят.

В результате, каждый второй молодой человек назвал себя православным или христианином (45,5 % и 5,8 % соответственно). 4,9 % причислили себя к мусульманам, еще 1 % молодежи назвали другие конфессии. С утверждением «Я православный христианин» согласились более половины молодых людей (58,8 %).

*Ритуальное поведение.* Почти пятая часть всех молодых людей (19,1 %) в той или иной мере соблюдает православные посты. Однако

<sup>1</sup> При проведении массового опроса применялось формализованное интервью по заранее подготовленному инструментарию, не допускающему изменений в формулировке и порядке постановки вопросов. Для достижения представительности результатов исследования ко всей молодежи России использовалась районированная многоступенчатая выборка. Общий объем выборки – 2 002 респондента. Полевой этап социологического исследования проводился в июне 2008 года в 34 субъектах 7 федеральных округов Российской Федерации.

только 2,9 % соблюдают все православные посты, включая среду и пятницу. Четыре основных поста соблюдают 3,5 % молодежи. Среди тех молодых людей, кто практикует пост, большинство старается соблюдать только Великий пост (таких 13,7 %). Большинство молодежи (79,8 %) не придерживается православных постов.

Хотя бы раз в жизни причащались 29 % молодых людей. 4,6 % причащаются и исповедуются не менее четырех раз в год, практически каждый десятый – не менее одного раза в год, и 15 % исповедуются и причащаются реже одного раза в год. Каждый второй (55 %) молодой человек не исповедуются и не причащаются, еще 15,9 % затруднились ответить на данный вопрос.

Совместный анализ ответов молодежи на вопросы об их конфессиональной самоидентификации, ритуальном поведении и декларируемом наличии или отсутствии веры в Бога послужил основанием для выделения следующих групп российской молодежи, значительно различающихся между собой по уровню православной религиозности:

*Первая группа* – 3,5 % от всей молодежи – воцерковленные православные: верующие в Бога, конфессионально относящие себя к православию (или христианству), при этом исповедующиеся и причащающиеся как минимум один раз в год, и соблюдающие, по крайней мере, Великий пост.

*Вторая группа* – 35,9 % от всей молодежи – невоцерковленные православные: верующие в Бога, конфессионально относящие себя к православию (или христианству), но исповедующиеся и причащающиеся реже одного раза в год и (или) не соблюдающие ни одного поста, то есть системно не придерживающиеся основных православных таинств и обрядов.

*Третья группа* – 24,9 % – молодежь, конфессионально относящая себя к православию (или христианству), но воспринимающая православие исключительно в культурно-историческом, а не в религиозном смысле: это молодые люди или не считающие себя верующими в Бога и (или) совершенно не соблюдающие никаких православных обрядов.

*Четвертая группа* – 35,8 % – неправославные: молодежь, в конфессиональном плане не идентифицирующая себя с православием. Большинство молодых людей в данной группе считают себя неверующими людьми.

Анализ социально-демографических характеристик выделенных нами групп говорит о том, что степень православной религиозности молодежи не обуславливается социально-демографическими характеристиками (образованием, половозрастной структурой или территориальной принадлежностью). На уровень православной религиозности влияют другие факторы: воспитание в семье, контакт с верующими людьми и др.

Для воцерковленных молодых людей (1 группа) Русская Православная Церковь – это, прежде всего, дом Божий (48,1 % в первой группе), вера в

Бога (37,5 %), часть богатой истории страны (39,1 %) и душа русского народа (37,7 %).

Невоцерковленные молодые люди воспринимают Русскую Православную Церковь как неразделимое триединство: история страны, национальная культура и источник православного вероучения, то есть в представлении этих групп молодежи православие, культура и страна едины и их объединяет Русская Православная Церковь.

В целом отношение молодежи к взаимодействию Русской православной церкви с другими социальными институтами у российской молодежи положительное. Роль Русской Православной Церкви в стране половина всей молодежи России (50,7 %) оценивает как важную.

Деятельность Церкви по взаимодействию с другими институтами одобряется и востребована молодежью, особенно с институтом семьи и институтами культуры, образования и воспитания. В наибольшей степени востребована молодежью деятельность Русской православной церкви:

- по сохранению нравственности в обществе;
- охране семьи (противодействие разводам и абортam);
- просветительской работе с молодежью (приобщение к культурному наследию страны, воспитание патриотических и духовно-нравственных ценностей у детей и молодежи);
- охране культурных ценностей, находящихся в ведении Церкви.

Цели, которые приписывают Русской православной церкви молодые люди, отражают положительное восприятие Русской православной церкви молодежью. Основные цели, к которым, по мнению многих молодых людей, в первую очередь стремится Русская православная церковь, следующие:

- восстановление у населения традиционных ценностей (49,5 %);
- духовная поддержка верующих (39,8 %);
- строительство новых храмов (30,1 %);
- распространение православной веры среди населения России (23,1%).

Важно, что цели, которые формируют неблагоприятный образ Русской православной церкви, ей приписывает малое количество молодых людей (насаждение веры и нетерпимости к инакомыслящим – 2,5%; торможение развития страны – 2,1%).

Таким образом, можно констатировать высокий потенциал доверия российской молодежи к Русской православной церкви при относительно невысокой оценке эффективности ее деятельности.



**Виктор Павлович Римский**  
Россия, Белгород

НИУ «Белгородский государственный университет»

## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

*Victor Rimsky*

### CURRENT PROBLEMS OF METHODOLOGY RELIGIOUS RESEARCH

Современное состояние отечественного религиоведения переживает определенный подъем, связанный с тем, что ученые-религиоведы (в большинстве своем это профессиональные философы, социологи и историки, специализирующиеся в сфере исследования и интерпретации религии) смогли преодолеть многолетнее тотальное давление официальной советской идеологии, существенным моментом которой был так называемый «научный атеизм», и оправились после не менее радикального и агрессивного наступления богословского и псевдобогословского дискурса в 90-е годы прошедшего века. Отечественные религиоведы, как приверженцы гуманизма, атеизма и скептицизма, так и верующие, заняты поиском теоретических и методологических оснований *новой дисциплинарной парадигмы* религиоведения, которая могла бы вместить все важнейшие достижения западной и российской (дореволюционной и советской) науки, выработать критерии объективной оценки и научный аппарат исследования многообразия религиозных феноменов и процессов на рубеже столетий.

Наибольшую проблему для эпистемологического обоснования новой дисциплинарной парадигмы религиоведения представляет реализация принципов «объективности», «толерантности», «политической неангажированности». Проще всего с «политической неангажированностью»: исследователь может легко оставить в стороне свои политические пристрастия, наука – не избирательный участок и, тем более, не митинговая площадь. Человек, придерживающийся демократических принципов («демократом», т.е. признающим борьбу мнений и принципы избираемости и достижения согласия в социально-политических отношениях на основании волеизъявления «большинства народа»), являются и социал-демократы, и коммунисты, и либералы разных вариаций), достаточно легко оставляет свои политические пристрастия, занимаясь социально-гуманитарными исследованиями.

Но как быть с «мировоззренческой неангажированностью»? Как «мировоззренческая ангажированность» сказывается на реализации эпистемологических принципов «объективности» и «толерантности»? Как достичь «мировоззренческой неангажированности» в социально-гуманитарных науках? Эти вопросы наиболее актуальны именно для религиоведения.

Например, разве для религиоведения не важен опыт «атеистический», «опыт неверия»? Да и об атеизме надо говорить скорее условно, в контексте феномена секуляризации, который не сводится к атеизму, занимающему в европейской культуре даже XVIII-XIX веков незначительное место. «Вера и религиозные обычаи превратились в необязательное дополнение к сугубо прагматическим ценностям, так называемым реальным нуждам. Европейский секуляризм – это далеко не всегда безбожие или богоборчество, но прежде всего *просто приземленность* (выделено нами – авт.), поверхностность существования в обществе производства и потребления товаров и услуг, когда у человека уже вообще нет никакой серьезной, глубокой веры во что-либо за пределами обыденности»<sup>1</sup>. Да и что изменится в жизни отечественных кафедр религиоведения, если их возглавят (а многие кафедры в провинции и возглавляют!) верующие, воцерковленные ученые? Это что, прибавит им объективности или таланта, который, как известно, «дар Божий»? Мы можем и в последнем случае наблюдать как *необъективность*, так и часто *нетолерантность*. Все, на наш взгляд, гораздо сложнее и в научном, и в экзистенциальном аспектах.

Среди ученых даже в советское время встречались «верующие» (вспомним С.С. Аверинцева и А.Ф. Лосева – это только наиболее знаковые и авторитетные фигуры советских верующих ученых, которым их вера не мешала писать превосходные статьи по религиоведческой проблематике) и «неверующие» (последнее также еще не означало «атеист», многие ученые не были воцерковлены по известным причинам и даже состояли в КПСС, но в личных и публичных заявлениях часто декларировали себя «частично верующими» или «терпимыми» к вере, по отношению ко многим можно говорить и о феномене «мистического атеизма», ведь с тайной в экзистенциальном опыте сталкивается каждый человек). И среди ученых-атеистов советского времени мы можем назвать знаковые фигуры, таких создателей первоклассных, мирового уровня религиоведческих исследований (убрать из них «атеистические идеологии» очень легко), как С.А. Токарев, Д.М. Угринович, Л.Н. Митрохин, И.А. Крывелев, М.И. Шахнович (мы упомянули только ныне покойных). Думаем, можно не продолжать...

Дело в том, что проблема «мировоззренческой неангажированности» в ее связи с реализацией принципов эпистемологической «объективности» и «толерантности» присутствует и в естествознании (вспомним споры вокруг парадигм эволюционизма и креационизма применительно и к космологии, и биологии, и антропологии), но в социально-гуманитарных науках она гораздо сложнее и приобретает действительно чуть ли не политическую остроту. Это часть общей гносеологической проблемы, включенности субъекта познания в объект, когда в рамках неклассической

<sup>1</sup> Игумен Филарет (Булеков). Время новой проповеди // Эксперт. – №2 (736). – 17 января 2011 г. URL: <http://www.expert.ru/expert/2011/02/vremya-novoj-propovedi>.

науки субъект-объектное разделение теряет свой смысл и требует наряду с реализацией принципа верификации, также и принципа фальсификации полученного знания при его проверке на достоверность.

Да, относительно изучаемого явления или процесса нравственно-аксиологические суждения нельзя выносить. Но вот, что касается самой познавательной деятельности ученого, то здесь, без нравственных норм не обойтись – на наш взгляд, в этой сфере должны действовать уже нормы *научной этики*. Даже если полученные нами (или другими исследователями) достоверные знания (прежде всего, речь должна идти об *эмпирическом уровне познания и первичной интерпретации фактов*) вступают в противоречие с нашим мировоззрением и опытом религиозной (церковной) жизни, мы должны их или опровергнуть другими, не менее достоверными знаниями и фактами, или принять на данный момент (речь, разумеется, можно вести об истине с маленькой буквы, которая всегда относительна «здесь и сейчас»). Но не пытаться их опровергнуть (фальсифицировать) на уровне вторичной, теоретической интерпретации, а тем более на уровне трансформационного (метатеоретического, философского) дискурса. Вот здесь зачастую оказываются «ангажированными» и «нетолерантными» и верующие, и неверующие ученые.

Здесь же возникает и еще один эпистемологический парадокс, связанный с различием научных «понятий», «категорий» и «концептов». О различении понятий и концептов мы и другие авторы уже писали<sup>1</sup>, попробуем разобраться с этой проблемой применительно к категоризации религиозноведческого понятийного ряда.

Очевидно, что при проведении научных социально-гуманитарных исследований неминуемо привнесение в применяемые термины и понятия тех или иных мировоззренческих, политических, идеологических, аксиологических и экзистенциальных смыслов. Именно это и определяет, что *понятия* в конкретных научных и рационально-богословских текстах функционируют в качестве *концептов*, формально-логическая дискурсивность понятий часто превращается в логико-нормативную и смысловую, т.е. аксиологическую, концептуальность реальных научно-коммуникативных практик (дискурсов).

Различая понятия и концепты, чаще всего речь ведут о различении понятий и концептов применительно к живой (обыденной) стихии человеческого мышления. Может быть, применительно к философии и науке дело

<sup>1</sup> См.: Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры): Культура и субкультура // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. С. 30–41; Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. С. 24–36.

обстоит несколько иначе, и уж там мы остаемся в пространстве «чистого», рационально-понятийного разума? Не все так просто.

Французские постструктуралисты вернули философии утраченный под влиянием позитивизма интерес к различению рационализированных понятий и концептов как специфических смыслообразов. Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Прежде всего, концепты всегда несли и несут на себе личную подпись: аристотелевская субстанция, декартовское *cogito*, лейбницевская монада, кантовское априори, шеллингианская потенция, бергсоновская длительность... А сверх того, некоторым из них требуется для обозначения необыкновенное слово, порой варварское или же шокирующее, тогда как другим достаточно самого обычного повседневного слова, наполняющегося столь далекими обертонами, что не философский слух может их и не различить»<sup>1</sup>. Здесь, разумеется, речь идет о философских концептах, с чем и связана их нагруженность аксиологическими (религиозно-мировоззренческими, идеологическими, личностными и т.п.) смыслами.

Там, где в философии (теологии) личный и коллективный религиозный *опыт веры* переходит из предметности философской (теологической) рефлексии в рефлексию философа (теолога), и происходит превращенное функционирование рациональных понятий в форме персонифицированных *концептов, смыслообразов* философского (теологического) мышления. Философия (в том числе и теология, и философия религии) органично трансформируется в религиозную философию.

Интересные наблюдения нами сделаны в свое время по поводу Гегеля (и всей немецкой философии того времени): «Гегель и не скрывает метазадачи своей философии, которая, в конце концов, и оказывается *религиозной философией*, только конституируемой в рамках *конфессионального личного (протестантского) опыта*. Он прямо выносит свое понимание философии в качестве высшей религиозной рефлексии в предисловиях, т.е. в экзотерические пояснения к своей философской системе... И далее можно было бы приводить цитаты в текстах и намеки в контекстах гегелевских работ, в которых он или прямо, или косвенно вступает в полемику или с протестантским пиетизмом или теологическим рационализмом... И было бы интересным проследить, как формы личной религиозности, например, Канта и Гегеля, выразились в логической и концептуальной структуре их философских систем, как религиозный опыт и экзистенциальные, жизненные контексты отразились в их текстах и творчестве. Как нам кажется, до сих пор эта работа не проделана с опорой на герменевтические процедуры и культурно-антропологическую методологию, не считая опять же работ Фейербаха, Маркса и Энгельса (напомним – атеистов! – авт.), концепты и критические рационализации которых, в свою очередь, невозможно понять без экзистенци-

<sup>1</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2009. С. 12.

альных и культурно-исторических контекстов»<sup>1</sup>. Но религиозно-философские или философско-атеистические концептуализации так или иначе всегда оказываются методологическим основанием и метадискурсом религиоведения как социально-гуманитарного знания религии (конфессионального или внеконфессионального, светского). Можно ли в научном дискурсе религиоведения устранить концепты как смыслообразы и получить «чистые» понятия и категории научного мышления? Еще Кант показал, что подобная чистота недостижима даже для естествознания (и только для математики такой идеал возможен), выявив многочисленные антиномии чистого разума. До конца в социально-гуманитарном знании (в том числе и религиоведении) устранить эту смыслообразную стихию вряд ли возможно.

Но тогда какое доверие может быть к ним со стороны публичного дискурса? Могут ли религиоведы (а тем более богословы) выступать экспертами в оценке тех или иных явлений религиозной жизни, прежде всего, современного религиозного плюрализма? Как достичь идеала «объективности» и «толерантности» в религиоведении как социально-гуманитарной науке, имеющей междисциплинарный статус?

Очевидно, что фактически строго логически и методологически не работает почти весь терминологический ряд, который употребляется религиоведением, как и многими другими социально-гуманитарными науками. Вместо того, чтобы *разграничивать* изучаемую предметность (в этом и состоит *логическая задача термина* в конструировании силлогизмов и понятий), наши термины ее просто запутывают и плюс ко всему привносят в исследование негативную аксиологию. Как же выпутаться из этих эпистемологических парадоксов, когда многие «понятия» таковыми не являются, а в конкретных научных текстах функционируют в качестве «концептов», перегруженных экзистенциальными, идеологическими, мировоззренческими и другими смыслами и контекстами?

То или иное *понятие* как исходная идеально-рациональная «клеточка» формирования теории через логический механизм определения, суждения и умозаключения, предполагает, прежде всего, выделение изучаемого «объекта» из некоторой предметной области объективного мира (таковым выступает по отношению к познающему субъекту не только мир природной, «вещественной», но и социокультурной реальности, мира идеально-культурных «вещей», символов и артефактов) посредством указания на его общий и отличительный признак с последующим его включением в более универсальную общность и систему научной классификации. Такой всеобщностью, например, обладает концепт «религия», имеющий, разу-

<sup>1</sup> Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. С. 33.

меется, рационально-логические смыслы и соответствующую систему определений.

Но имеется и более широкий контекст – *трандисциплинарный дискурс*, – в котором *концепт* «религия» очищается от неизбежных религиозно-ведческих (атеистических) или богословских смыслов и становится собственно *рациональным понятием*. На наш взгляд, таким *трандисциплинарным дискурсом* в отношении религиоведения, претендующего на «междисциплинарность», могут стать философия культуры и культурология, в которых религиозная тематика очень часто ставится более рационально, решается без излишних эмоций и негативной аксиологии, при этом религиоведение соединяется не только с философией и культурологией, но и со всем комплексом социально-гуманитарного знания, по отношению к которому философия выполняет роль методологического основания. Именно в этом трандисциплинарном пространстве уживаются С.С. Аверинцев и М. Элиаде, Э. Кассирер и А.Ф. Лосев, американская культурная антропология и отечественные исследования первобытной мифологии и т.д. Разумеется, понятия «культура» и «религия» органично соотносятся друг с другом, так как в трандисциплинарном дискурсе проблема «Что первично: культ или культура?» становится псевдопроблемой, наподобие вопроса «о курице и яйце».

*Сергей Дмитриевич Лебедев*  
Россия, Белгород

*НИУ «Белгородский государственный университет»*

## РЕФЛЕКСИВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В СЦЕНАРИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

*Sergey Lebedev*

## REFLEXIVE POTENTIAL OF RELIGIOUS CULTURE IN SCENARIOS SOCIOCULTURAL DEVELOPMENT OF RUSSIAN SOCIETY

Согласно оценкам ряда ведущих экспертов – социологов, психологов и философов (П.А. Сорокин, Г.П. Беккер, Х. Кокс, Ю. Хабермас, К.Г. Юнг, В.В. Налимов, А.С. Панарин и др.), господствующая в обществе современности светская культура находится в системном кризисе. Пожалуй, наиболее показательно это проявляется в сегодняшней России, для обозначения состояния которой нами был предложен термин «катастрофический постмодерн». Чтобы выйти из него, наша мейнстримная – светская – культура остро нуждается в глубинном обновлении своих ценностей и основополагающих смысловых паттернов.

Возможность такого обновления во многом зависит от взаимодействия светской культуры с религиозными культурами, на данный момент «хорошо забытыми» светским обществом. Прежде всего, речь идет о культурах традиционных религий, генетически близко родственных светскому мейнстриму. В России среди последних, по общему признанию, особое место занимает православное христианство.

В течение трех последних веков в России нарастало взаимное отчуждение светской и религиозной ветвей культуры, сопряженное с вытеснением последней на периферию общественной и культурной жизни. С последней трети XX столетия взаимодействие религиозных и светской культур в российском социокультурном пространстве вновь активизируется, и теперь его основной вектор обретает центростремительный характер. На рубеже 1980-х – 1990-х гг. этот процесс становится явным и очевидным. Со стороны субъектов – носителей светской культуры (включая неверующих и атеистов) нарастают проявления положительного отношения к институту Церкви, к верующим и различным аспектам религиозных культур, в частности, православной культуры – от одобрения, доверия и симпатий до глубокого интереса и вплоть до собственно религиозного обращения. Со стороны церковных структур, объединений и религиозных деятелей, в свою очередь, идет встречный поток миссионерской активности, о формах и «коэффициенте полезного действия» которой можно спорить – но гораздо важнее здесь то обстоятельство, что спорить есть о чем.

Насколько «стыкуются» между собой эти встречные потоки духовной и культурной активности? Религиоведы спорят о том, можно ли называть происходящее в наши дни в российском социуме с религией «религиозным возрождением». С нашей точки зрения, о таковом говорить можно, но с принципиально важными оговорками: оно еще не стало необратимым процессом, и его «пробные» формы не всегда по определению социально конструктивны и безобидны.

Прогнозы результатов происходящего ныне взаимодействия, которые выдвигают ведущие российские эксперты, носят полярный характер. Пессимистический прогноз, согласно которому нынешняя религиозная активизация приведет к тому, что в обществе усилится мировоззренческая неопределенность и идейная эклектика, высказывает, в частности, Д.Е. Фурман. Напротив, оптимистический прогноз, в соответствии с которым российский социокультурный мейнстрим закономерно придет к творческому переоткрытию православной религии и культуры, предлагает Ю.Ю. Синелина. На наш взгляд, само наличие крайних версий свидетельствует в пользу «открытого финала» – того, что мы сейчас находимся в точке бифуркации, в которой определяются, пока еще скрыто, основные векторы будущего.

Что должно определить развитие взаимодействия этих культурных систем в дальнейшем? С нашей точки зрения, этим фактором является социокультурная рефлексия. Поздний Модерн, в котором мы сегодня жи-

вем, называют также «рефлексивным Модерном». Мы не можем быть свободны от рефлексивных интерпретаций ни в одной сфере своей жизни. Но при этом качество рефлексивной деятельности, ее интенсивность, глубина и степень сложности могут варьироваться в очень широких пределах – от примитивных стереотипов-клише до подлинно творческих, оригинальных, интеллектуально и культурно насыщенных интерпретаций социальной реальности.

Так, сегодня на стыке светской и православной культур в России реально доминирующим представляется процесс, который выражается во вторичной статусной символизации религиозной традиции в контексте ценностей светской культуры и массовой «симулятивной идентификации» с ней (Б.В. Дубин). Это закономерная реакция адаптации мейнстрима светской культуры к религиозному вызову современности. При таком положении вещей массовым светским сознанием усваиваются преимущественно поверхностные аспекты «внешнего» восприятия религии, а не ее глубинные аутентичные смысловые установки. Рефлексия современной светской социокультурной среды над религией и религиозной культурой может остановиться на достигнутой «минимальной отметке», а может пойти дальше, по пути переоткрытия «хорошо забытых» религиозных истин в ключе проблем и языковых форм современности.

Конечно, сами по себе прорелигиозные и проправославные социальные настроения, преобладающие сегодня в обществе, обладают некоторым конструктивным эффектом. Но, выражаясь в терминах П.А. Сорокина, эти настроения представляют лишь кратковременную историческую флуктуацию, обусловленную ситуативными сдвигами в светской культуре. При этом неизбежно актуализируются накопленные противоречия, «конфликты интерпретаций», которые в дальнейшем могут стать как «мостом», так и «стеной» между светской и религиозной ветвями российской культуры. Мы вряд ли ошибемся, если скажем, что конструктивный потенциал религии в светском обществе может быть по-настоящему раскрыт (а деструктивный потенциал ее экстремальных форм – смягчен) только при условии дальнейшей, активной рефлексивной работы над ее содержанием в контексте актуальных современных проблем и способов мышления, среди которых важнейшим представляется диалогический. «Обновленная культура, – писал в данной связи В.В. Налимов, – должна перестать быть культурой ответов, трансформируясь в культуру вопросов... Удовлетворение мы можем найти только в свободном творчестве, расширяющем горизонты реальности»<sup>1</sup>.

Привлечение религиозных смыслов к осознанию важных жизненных вопросов современности, с одной стороны, и использование потенциала светской гуманитарной культуры Модерна для переосмысления, переоткрытия религиозных категорий и понятий, с другой стороны – важнейшие

<sup>1</sup> Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 134.

способы реализации такой рефлексии. Однажды в истории подобная работа уже была проведена. Культура, возникшая из сплава христианского Откровения и высокой античной философии и эстетики, породила христианскую и впоследствии – самую современную цивилизацию. В сравнении с тем, что сделали Отцы Церкви, наша задача, при всех ее масштабах, представляется скромнее – освоить и переосмыслить под новыми углами зрения «уже готовое» наследие.

И эта всемерная актуализация рефлексивного потенциала социально-гуманитарной мысли призвана стать действительной, а не формальной гуманитарной инновацией. Первые шаги на этом пути уже сделаны, и их инициатором выступила религиозная сторона. Сравнительно недавно принятые «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000) знаменуют принципиально важный этап в освоении современности церковной мыслью и, в свою очередь, к освоению наследия религиозной традиции православия в светской социокультурной среде. Дело во многом – за достойным ответом со стороны мыслящего и творческого светского сообщества, куда призвана внести свой вклад и социология религии.

**Секция 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ**

*Сопредседатели: Ю.Ю. Синелина, С.Д. Лебедев, В.П. Римский  
Секретарь: А.Ю. Денищик*

*А.Ю. Ардальянова*

*Владивосток, Дальневосточный федеральный университет*

**МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОЦЕССА  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГОСУДАРСТВЕННЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ  
И РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЕ**

*A.J. Ardalyanova*

**RESEARCH METHODOLOGY OF INTERACTIONS GOVERNMENT  
AND RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN THE SOCIAL SPHERE**

**Abstract:** Author considers the basic aspects of interaction of religion and the state in a wide spectrum of sociological theories. Modern sociological concepts are analysed in article. Functions and a role of interaction of religion and the state in modern and classical sociological theories are described. The network approach is grounded.

**Key words:** sociology of religion, religion and state interactions, social institutes, sociological theories, network approach.

Религия, государство и их институциональное взаимодействие являются предметом рассмотрения многочисленных теорий в рамках философского, психологического и социологического знания. В настоящее время наблюдается повышение исследовательского интереса к проблеме взаимодействия религии и государства в рамках современных социологических концепций, что во многом обусловлено масштабными изменениями в экономической, политической и социальной сферах, качественно преобразующими жизнь людей, их ценностные ориентации и идеологические предпочтения.

По своей природе процесс взаимодействия религии и государства богат и динамичен. Описывая теоретические основания этого процесса, обратимся к ряду современных социологических теорий, которые, так или иначе, затрагивают основные аспекты функционирования таких институтов, как религия и государство, и их взаимоотношения.

В конце XX века ситуация во взаимоотношениях светских и религиозных институтов стала радикально меняться в пользу установления равноправного взаимодействия. Так, в России готовность к сотрудничеству с государством нашла концептуальное выражение в разработанных и принятых документах – «Основах социальной концепции Русской Православной Церк-

ви», «Основных положениях социальной программы российских мусульман», «Социальной позиции протестантских церквей в России», «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня» и других<sup>1</sup>. Обладая сформулированными концепциями взаимодействия с и государством, религиозные организации осуществляют социальное служение, участвуют в решении социальных проблем. Взаимодействие религиозных организаций с другими социальными агентами становится многополярным, многофункциональным, сетевым. При этом государству отводится роль арбитра или модератора, который сам является участником сетевого взаимодействия, но основная его функция заключается в регулировании процесса взаимодействия, отслеживании легитимности процесса. В связи с этим актуальной стала разработка теоретических подходов, с помощью которых было бы возможно охарактеризовать процесс взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций в социальной сфере.

Одним из наиболее продуктивных подходов к анализу взаимодействия государства и религиозных организаций автору представляется сетевой подход, связанный с понятием «сетевое общество». Основоположником данной концепции в социологии является американский социолог М. Кастельс, а развивали сетевой подход в социологии такие авторы, как П. Бурдьё, Ж. Делез и ряд других представителей постструктурализма, неoinституционализма и коммуникативистики.

Особый интерес для исследования поставленной проблемы представляет теория социального поля П. Бурдьё, где рассматриваются взаимосвязанные понятия «социальное пространство», «поле» и «агенты поля».

Социальное пространство – абстрактное пространство, конституированное ансамблем подпространств или полей<sup>2</sup>. Социальное пространство включает в себя несколько полей, субъекты взаимодействия могут занимать позиции одновременно в нескольких полях. Поле – это специфическая система объективных связей между различными позициями, находящимися в альянсе или в конфликте, в конкуренции или в кооперации, определяемыми социальными и в большей степени не зависящими от физического существования индивидов, групп и институтов, которые эти позиции занимают. При синхронном рассмотрении поля представляют собой структурированные пространства позиций, которые и определяют основные свойства полей, в том числе поля взаимодействия религии и государства. Бурдьё обнаруживает инвариантные закономерности их конструирования и функционирования. Структура поля есть сетевое соотношение сил между агентами или институциями, вовлеченными во взаимодействия, управляет будущими стратегиями действий. На взгляд автора, понятие поля наиболее

<sup>1</sup> Антонова О.И., Костина Н.Б. Роль религиозных общностей в реализации социальной политики // Социологические исследования, № 9, 2009. С. 89-96.

<sup>2</sup> Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Вопросы социологии. Т.1. 1992, № 1. С.17-36.

применимо к описанию процесса взаимодействия религии и государства еще и потому, что имеет ряд отличий от концепта «система», поскольку в социологической теории поле не имеет частей, его составляющих. Каждое субполе имеет свою собственную логику, свои правила, свои специфические закономерности, и каждый этап деления поля вызывает настоящий качественный скачок. Поле конституирует потенциально открытое пространство игры, у которого есть динамические границы. В работах, посвященных взаимодействию полей разной природы, Бурдьё отмечает, что, как бы свободны от внешних ограничений и требований ни были поля, они пронизаны действием законов окружающего поля: т. е. стремлением к прибылям, экономическим или политическим. Баланс сил во взаимодействии полей зависит от того, насколько автономно поле, т. е. в какой мере ему удастся навязать свои законы и санкции окружению, в какой мере те или иные субъекты одного поля стоят ближе всего к субъектам другого поля, занимающим доминантные позиции в поле власти<sup>1</sup>.

Таким образом, с точки зрения теории поля, описание процесса взаимодействия религии и государства можно вести через описание практики взаимодействия конкретных агентов, при этом уделяя пристальное внимание как самим агентам и практике их взаимодействия, так и полю окружения, определяя общий контекст взаимодействия.

Сетевой подход к взаимодействию институтов и их агентов в современной научной литературе, который зачастую описывается в терминологии теории информации и коммуникации, представлен в западной социологии работами К. Керли и А. Невелла, Х. Хекхаузена, а среди отечественных исследователей – в работах А.А. Давыдова. Так, российский ученый показывает, что в процессе взаимодействия субъекты действуют как алгоритмически устроенные системы, существующие в алгоритмически устроенной социальной среде. Основным алгоритмом взаимодействия является алгоритм жизненного цикла – последовательность необратимых стадий «рождение», «детство», «юность», «зрелость», «старость», «смерть»<sup>2</sup>.

Необходимость вникать в сложную и малознакомую область – теорию информации и коммуникации – вызывает ряд трудностей для исследователей социальной жизни, обращающихся к понятиям «сеть», «поле», «социальное пространство», «сетевое взаимодействие»<sup>3</sup>. Однако речь не идет о перенесении понятий технических наук в сферу социальной науки. Задача состоит в самостоятельном исследовании социологами процесса возникновения совершенно нового качества социальной коммуникации,

<sup>1</sup> Бурдьё П. Социология культурных полей. Поле литературы // Новое литературное обозрение, № 5, 2000. С. 22-87.

<sup>2</sup> Давыдов А.А. О компьютерной теории социальных агентов // Социологические исследования. 2006, № 2. С. 19-28.

<sup>3</sup> Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопросы философии. 2008, № 7. С. 61-75.

стремительным образом трансформирующего институты и практику их взаимодействия.

Сетевой подход позволяет опереться на коммуникативные процессы, которые являются основными в постиндустриальном обществе, а также на демократическую практику современного российского государства. Сегодня, в условиях глобализации, роста неустойчивости, умножения рисков в общественном развитии, растущей взаимозависимости между государственными и негосударственными субъектами, ни существующая государственная иерархия, ни выстроенная вертикаль власти, ни рыночные отношения не способны служить эффективными моделями координации интересов и ресурсов социального взаимодействия. В связи с этим, доминантным подходом в исследовании динамичных социальных процессов современности может явиться именно сетевой подход.

В контексте сетевого подхода открывается возможность конструирования сетевой модели взаимодействия государства и религии с учетом исторического опыта России. Использование концепции алгоритмов жизненных циклов в описании социальных процессов позволяет исследователям проблемы сконцентрировать внимание на различных периодах развития государственно-религиозного взаимодействия: флуктуациях, циклах политической жизни, циклах инноваций, циклах активного взаимодействия социальных институтов и организаций, циклах догм, веры и идеологий и т. д.

Предлагаемый подход способен ухватить сложность и текучесть процесса взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций в социальной сфере. Создаваемая при этом сетевая модель взаимодействия религии и государства представляет собой структурированный набор относительно стабильных, исторически сложившихся взаимоотношений между государством и религиозными организациями, для достижения общих целей. Среди таких взаимоотношений можно выделить благотворительную деятельность религиозных организаций, реализацию ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий, которым согласно законодательству РФ государство оказывает содействие и поддержку. Помимо этого, ряд областей взаимодействия указан в уже упоминавшихся выше документах «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», «Основных положениях социальной программы российских мусульман», «Социальной позиции протестантских церквей в России», «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня» и других. В основном в документах обозначены такие области как миротворчество, духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание, благотворительность, охрана и развитие исторического и культурного наследия, профилактика правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах здравоохранения, культура и творческая деятельность, поддержка института семьи, материнства и детства и другие области взаимодействия.

Сетевая модель предстает в качестве научного инструмента анализа неустойчивости и открытости указанных субъектов, объединенных общим интересом, взаимозависимостью, добровольным сотрудничеством и равноправием. Важно отметить, что концепция сетей модифицирует понимание централизованной политики государства по отношению к религиозным организациям и общественному сектору в целом, заменяя его представлением о политике взаимной ответственности и обязательств. При этом сетевая модель позволяет исследовать взаимодействие религии и государства на «среднем уровне», т.е. в ней описываются отношения не между собственно религией и государством, а между организациями государственными и религиозными. Так, например, у Русской Православной Церкви заключен целый ряд соглашений о сотрудничестве с МЧС России, Министерством обороны РФ, Министерством здравоохранения. Соглашения имеют различные уровни как общероссийские, так и региональные на уровне отдельных региональных епархий и епархий и местных государственных учреждений.

Также сетевая модель принципиально меняет схему анализа государства как субъекта социальной политики в целом: в противоположность идее доминирующей роли государства в выработке социальной политики, при сетевом подходе государство предстает хотя и важным, но не единственным актором, субъектом социальной политики. Государство рассматривается в тесной связи с другими агентами, в частности с религиозными организациями, осуществляющими социальное служение.

Следует особо отметить, что в фокусе сетевого подхода лежат не государство и религия как институты, а связи и отношения между ними, которые могут носить различный характер – транзакционный, коммуникационный, инструментальный, идеологический, личностный и пр. Помимо этого, важной составляющей сетевого анализа является интенсивность и сила связей, а также уровень взаимной вовлеченности данных субъектов сетевого взаимодействия в деятельность.

Подводя итоги, можно отметить, что современные социологические теории делают акцент на функциональных возможностях социальных субъектов и процессе их взаимодействия.

В настоящее время в современной социологии, активно исследуются процессы взаимодействия социальных систем и подсистем. Сетевой подход представляется автору наиболее продуктивным, с точки зрения получения практико-ориентированных результатов, позволяющих совершенствовать процессы взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций в современной российской социальной сфере. В условиях увеличения степеней риска в общественном развитии с помощью сетевого подхода может быть сконструирована оптимальная модель взаимодействия государства и религиозных организаций.

*Л.С. Астахова, М.Н. Еликова*  
Казань, Казанский (Приволжский) Федеральный университет

## СОЦИАЛЬНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ РИТУАЛЫ В СИСТЕМЕ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ<sup>1</sup>

*L.S. Astakhova, M.N. Elikova*

### SOCIAL AND RELIGIOUS RITUALS IN THE SYSTEM OF SOCIAL IDENTITY

**Abstract:** Nowadays rituals can be considered as social acts, a specific kind of activity, possessing sacral as well as secular characteristics. The crucial characteristic of these actions becomes a symbolical meaning. But even alienated from religious basis, from the system of religious meanings, rituals remain products of certain history and culture, and analyzing them, one can regard cultural context as a doctrinal characteristic, as a reason to get appropriate identity. At the same time, the context sets certain symbolic framework, within which the social practices are analyzed as rituals.

**Key words:** Rituals, social act, cultural context, identity.

Ритуалы – одна из наиболее действенных форм человеческой интеракции и коммуникации, в социологии религии понимаемая как формальная деятельность, не являющаяся светской и выражающая священное и религиозное значение (именно в таком значении понимается ритуал в работах Дюркгейма и Дугласа). Впрочем, в последние полвека понимание ритуала вышло за рамки религиозной терминологии, и приобрело ярко выраженный светский характер, как «физическая деятельность по отношению к символам» (Боукок, 1974) – естественно, что символы в данном понимании вполне могут и не носить религиозного значения. Гораздо большее значение начинает приобретать общая направленность и рутинизация ритуала, так же как и его значение для социальной интеракции.

В силу обозначенных причин сегодня ритуалы можно рассматривать как социальные акты, особый род действий, аккумулирующих в себе как сакральные, так и светские свойства; определяющей характеристикой этих действий становится их символическое наполнение. Однако, даже оторвавшись от религиозных корней, от систем религиозного осмысления, ритуалы являются продуктами истории и культуры данного народа, и анализируя их, исследователь может воспринимать культурный контекст как доктринальную характеристику и основания для приобретения соответствующей идентичности. В то же время контекст задает определенные символические рамки, в которых социальные практики анализируются именно как ритуалы.

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №10-03-29315а/В/2010 регионального конкурса научных проектов.

В современном обществе, современной политической ситуации, для которого столь характерной является дискуссия об утрате идентичностей, о трансформации социального, об утрате ценностей и нарушении процессов и механизмов обретения культурной и религиозной идентичности, ритуал приобретает особое значение. Ритуал как стереотипное действие актуализирует стандартизацию социальной жизни, что так необходимо в эпоху нарушения идентичности. В то же время ритуал как социальное явление подтверждает право на власть, принадлежащее определенному субъекту. Сегодня ритуал усиливает интегрирующую и социализирующую функцию между индивидами, сообществами и культурами, обеспечивая некую базовую устойчивость и постоянство в непостоянном социальном мире.

Ритуал – это совокупность стереотипных символических коллективных или индивидуальных действий, воплощающих в себе те или иные социально-религиозные идеи, представления, нормы, ценности и вызывающих определенные коллективные чувства. Это совокупность моделей-символов содержательных форм бытия, объединенных действием для достижения некоторой цели. Высшая цель ритуала – работа сознания по структуризации идей и объектов для противодействия деструктивным тенденциям бытия и для становления его содержательной формы.

Однако, несмотря на сугубо социальный характер ряда ритуалов, для религиозного человека эти ритуалы опять начинают приобретать религиозный подтекст. Так, выдача паспортов, получение ИНН – как некие символы взросления, характеристики социального состояния субъекта (оформление жизненного цикла) для религиозных людей неожиданно получило новое, «религиозноориентированное» звучание. Тоже касается и знаков уважения, связанных с почитанием государственной символики: прослушивание гимна для большинства граждан есть сегодня лишь социальный элемент, гражданский факт, в то время как религиозные люди выделяют и религиозный контекст, и, как ранние христиане в Римской Империи, негативно относятся к гражданским ритуалам, обнаруживая в них поругание собственной религиозной позиции.

Рассмотрим ритуалы, связанные с жизненными перипетиями, перенесенные на новый уровень – ритуалы жизненных циклов и ритуалы жизненных кризисов. Нам видится необходимым разделить эти церемонии на две группы, хотя зачастую они рассматриваются как совпадающие. Ритуалы жизненных циклов, на наш взгляд – это ритуалы, знаменующие переход от одной стадии жизни к другой, вследствие чего их часто именуют ритуалами перехода. Сущностной характеристикой ритуалов жизненных циклов является наличие перехода от одного социального статуса к другому, кризиса в существовании индивида/общины. К этому типу относятся ритуалы, связанные с рождением, инициацией (вступление в статус полноценного, половозрелого члена общины), заключением брака,



смертью. Часто в эту категорию относят ритуалы посвящения в тайные общества (религиозные группы). В качестве церемоний жизненных кризисов нам видится выделение таких ритуалов, которые сопровождают особые жизненные кризисы, моменты, когда помощь со стороны действительно требуется в особой степени. Действительно, выделение этих двух групп ритуалов в достаточной степени условно, и зачастую эти кризисы совпадут с ситуацией «перехода», т.е. отдельной группы ритуалов может и не быть. Однако имеют место и особые, индивидуальные кризисы: болезни, отклонения от нормы (по здоровью) и девиации в поведении и т.п. Подобные кризисы требуют особого ритуального оформления. Ритуалы, сопровождающие исцеления и подобные действия, можно рассматривать как магические.

Вынесенные в эту категорию ритуалы всегда носят позитивную или негативную окраску. Позитивные ритуалы обычно связаны с освящением или обновлением объекта или индивида, а негативные – с установлением запрета или «табу» (слово «табу» применяется к тем ритуалам, которые затрагивают нечто такое, что следует обходить, чего следует остерегаться, например, заразная болезнь, опасность для здоровья, как объекта ритуала, так и окружающих). Кроме того, некоторые ритуалы получали как негативное, так и позитивное ритуальное оформление (они фокусируются вокруг главного «участника» событий, приписывая тем самым им статус табуированного – рождение ребенка, вступление в брак или смерть).

Это касается и ритуалов перехода. Это специальные ритуалы, знаменующие собой переход из одного статуса в другой. Большинство наиболее важных и распространенных ритуалов перехода связаны с жизненными биологическими кризисами — рождением, смертью, половым созреванием, воспроизводством рода — поэтому, как мы уже отметили, ритуалы жизненного цикла и церемонии жизненных кризисов зачастую не разделяют. Каждый из этих кризисов приносит с собой продвижения по жизненному циклу и изменения в социальном статусе, смену ритма жизни. Есть ритуалы, которые сопровождают изменения в культурной жизни общества (например, посвящение в члены обществ и братств, объединенных особыми интересами). Известно, что степень разработанности ритуалов перехода в различных обществах неодинакова.

Структура полноценного ритуала включает отделение индивидуума от старого порядка или прежних социальных условий; маргинальную или переходную стадию, которая является священной; и заключительную стадию, на которой индивидуум входит в новый социальный порядок или статус.

Бытует общепринятое представление о том, что чем значительнее то или иное статусное изменение, тем большее внимание уделяется ему в ритуале. Возможно, что в силу этого именно эти ритуалы сохранились и трансформировались в сугубо социальные церемонии оформления

жизненного цикла: «выдача ребенка» (официально – выписка из роддома, а в народе – «выкуп ребенка» у медработников), заключение брака, получение паспорта («инициация») и других документов, удостоверяющих личность (особо забавным в этой связи выглядит получение свидетельства о рождении), и т.д. и т.п.

Эти ритуалы находятся в тесной связи с религиозным оформлением жизненных циклов, и память об этом еще сохранилась. Что касается целого комплекса социальных ритуалов, связанных с почитанием государственных символов, память об их религиозных корнях в нашей стране практически утрачена. Ведь по сути такие «квазирелигиозные» обряды не существовали в Советском Союзе (если не рассматривать трактовку понимания советской идеологической системы как претендовавшей на место религии), поэтому и возобновление в России данных ритуалов и вызывает противоречивые чувства верующих, и не только их. Даже атеист будет видеть в них некий религиозный смысл. Государства когда-то старались сакрализировать власть, внося в ритуал как упорядочивающий мир, элементы из религиозной символики. Так уж сложилось, что к союзу церкви и государства, к слову сказать, с легкой руки Константина Великого, народ стал относиться уважительнее. Именно в государе стали видеть заместителя Бога.

Взять хотя бы герб. Этот символ, двухглавый орел, взят из символики Византии и перешел к нам благодаря Палеологам. Но сейчас мало кто задумывается, что ранее этот символ принадлежал Константинопольской православной церкви. И об этой семантике можно говорить бесконечно. Символов, перенятых из религиозной жизни, но носящих сегодня социальный характер, очень много. Но все они стали впоследствии светскими и уже не влияют на религиозность людей. Воспоминания об их религиозном смысле становятся заметным лишь на фоне ревитализации религии. Да и в целом государство стало налаживать отношения с Церковью, что прослеживается не только в возвращении религии прежнего статуса, но и в том, что первые главы государства, в том числе и нашего светского государства, стали вновь участвовать в религиозных ритуалах, в частности, посещать службу в Церкви.

Проводя социологическое исследование по вопросам оценки социальных ритуалов и их роли в жизни общества, мы обнаружили, что респонденты весьма специфически воспринимают государственные символы и ритуалы, связанные с их почитанием. Они отмечают, что хотя государство формально светское, но все же применение религиозной символики, смыслов говорит о том, что государство стремится обрести помощника в лице церкви. И это ей удастся. Вот один комментарий, весьма типичный:

«Что бы я ответил на вопрос, за какого президента вы проголосуете на выборах, если один из них никогда не посещал церковь, а другой,

напротив, каждую службу добросовестно стоял вместе со всеми? Безусловно, второго. И дело даже не в высоких религиозных чувствах президента, а в том, в глазах людей, и для меня лично он становится человеком религиозным, человеком высокой морали и справедливости. Вывод напрашивается сам собой».

Сложно оценивать перспективы развития статусов социальных ритуалов. Сакральный смысл государственных символов, скорее всего, окончательно сойдет на нет, в то время как ритуалы жизненных кризисов, возможно, вновь обретут и возможность религиозного контекстного расположения. Это диалектика процессов секуляризации и ревитализации религии, отражающаяся в ритуальном поведении человечества. Ритуалы, социальные или религиозные, в обществе необходимы, ибо компенсируют потерю идентичности, аутентичности, стабильности... ритуалы – это конструкты, восполняющие эрозию социокультурной системы. Но эти конструкты формируются из элементов предшествующих ритуалов, заменяя определенные структуры иными, необходимыми на данном этапе развития общества.

*Т.П. Белова*

*Иваново, Ивановский государственный университет*

## ВИРТУАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

*T.P. Belova*

### VIRTUALIZATION OF RELIGION AS SOCIOLOGICAL PROBLEM

**Abstract:** The urgency of studying of virtualization's process of religion as one of aspects of the social transformations caused by global informational and technological revolution is proved. The basic research problems are defined and prospects of studying virtual religious an expert are outlined.

**Key words:** global informational and technological revolution, virtualization, cyber-religion, media-religion, shopping-religion.

К актуальным проблемам социологии религии относится анализ новейших трансформаций религиозных процессов и институтов.

Динамика современного социума в значительной мере определяется глобальной информационно-технологической революцией, т. е. интенсивным внедрением компьютерных, теле- и радиовещательных, телефонных технологий, развитием коммуникативных сетей, что ведет к формирова-

нию глобального информационного общества<sup>1</sup>. При этом воздействию глобальных изменений подвергаются не только события мирового масштаба, но и частная повседневная жизнь<sup>2</sup>.

В условиях современной информационно-коммуникационной революции происходит виртуализация общества, т. е. симуляция, замещение реальной действительности иными относительно самостоятельными картинками образов и смыслов. Данный процесс способствует появлению новых инструментов и механизмов освоения социальными субъектами разнообразных типов реальности. Поэтому виртуализация пересекается с процессом индивидуализации.

По замечанию М. Кастельса, «в новой коммуникационной системе, организованной вокруг электронной интеграции всех видов коммуникации» специфическим моментом «является не формирование виртуальной реальности, а строительство реальной виртуальности», «сама реальность (т. е. материальное/символическое существование людей)» оказывается полностью погруженной «в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом»<sup>3</sup>.

По отношению к виртуальной реальности цели социальных субъектов могут находиться в трех позициях: в основном в реальной сфере; в основном в виртуальной сфере; распределяться более-менее равномерно и гармонично между реальной и виртуальной сферами. В соответствие с ними В. Е. Луценко выделяет три социальных типа: 1) «реаль», составляющие большинство; 2) «виртуалы», для которых обычная реальность кажется серой, неинтересной и абсолютно непривлекательной, но, к сожалению, необходимой для поддержания жизни, а виртуальное пространство, напротив, представляет для них сферу личностной самореализации; 3) наиболее гармоничный тип, который использует возможности реального и виртуального пространств для достижения целей и реализации интересов, которые гармонично распределены между этими пространствами<sup>4</sup>.

Петербургский социолог Д. В. Иванов в качестве универсальных свойств виртуальной реальности выделяет следующие:

<sup>1</sup> Чернов А. А. Становление глобального информационного общества: проблемы и перспективы. М.: Дашков и К°, 2003.

<sup>2</sup> Гидденс Э. Ускользающий мир: Как глобализация меняет нашу жизнь. М.: Весь мир, 2004.

<sup>3</sup> Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 351-352.

<sup>4</sup> Луценко Е. В. Виртуализация общества как основной информационный аспект глобализации // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета. 2005. № 9. URL: <http://www.ej.kubagro.ru/2005/01/02/pdf/02.pdf> (дата обращения: 05.11.2009).

- нематериальность воздействия (изображаемое производит эффекты, характерные для вещественного);
- условность параметров (объекты искусственны и изменяемы);
- эфемерность (свобода входа/выхода обеспечивает возможность прерывания и возобновления существования).

На основе данных характеристик виртуализацию он определяет как «любое замещение реальности ее симуляцией/образом – не обязательно с помощью компьютерных технологий... Например, виртуальной экономикой можно назвать и ту, в которой хозяйственные операции ведутся преимущественно через Internet, и ту, в которой спекуляции на фондовой бирже преобладают над материальным производством. Виртуальной политикой можно назвать борьбу за власть и посредством агитации с помощью web-страниц или пресс-конференции в Internet, и посредством рекламных акций в телестудии или на концертной площадке».

Д. В. Иванов подчеркивает, что «не компьютеризация жизни виртуализирует общество, а виртуализация общества компьютеризирует жизнь»<sup>1</sup>. Причем виртуализация «предстает не как единый процесс, а скорее как серия разнородных, но направленных сходным образом тенденций в различных сферах жизнедеятельности»<sup>2</sup>.

Сложность изучения виртуализационных изменений в религиозной сфере обусловлена, в частности, определенной общностью понятий «виртуальное» и «религиозное». Так, в философском и психологическом дискурсах религиозный мир (мир сакрального) рассматривается в качестве виртуальности, трактуемой либо как непредметный мир, образуемый полями сознания вне человека, либо как его внутренний мир<sup>3</sup>.

В социологии религия изучается в контексте социальных интеракций и коммуникаций, через призму социального поведения, образования и функционирования религиозных общностей и групп. Религиозные представления и ценности трансцендентного характера не входят в предмет социологической науки, однако полностью не элиминируются и, в частности, включаются в сферу анализа мотивационной структуры религиозных действий. Поэтому тезис Д. В. Иванова о виртуализации как замещении реальности ее симуляцией (образом) в отношении религиозного институционального порядка требует уточнений. Особенно это касается православного культа, получившего в отечественной религиозно-философской мысли определения «умозрения в красках» и «богословия образа».

<sup>1</sup> Иванов Д. В. Императив виртуализации. Современные теории общественных изменений. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2002. С. 155-156.

<sup>2</sup> Там же. С. 158-159.

<sup>3</sup> Стерледева Т. Д., Стерледев Р. К. XXI век: религия в аспекте виртуальной реальности // Религиоведение. 2007. № 3. С. 105-106.

Итак, виртуальность – атрибутивный признак системы религиозных верований и ритуалов. Но это не означает, что данная сфера общества не подвержена виртуализации как симуляции «реальных» социальных ролей, так и трансформации посредством электронно-компьютерных и коммуникационных технологий.

К показателям виртуальной религиозности можно отнести, например: 1) фиксируемое во всех массовых социологических опросах несоответствие между высоким уровнем религиозности (долей называющих себя религиозными в общей совокупности респондентов) и ее низкой степенью (интенсивностью и частотой проявления религиозных признаков у опрошенных); 2) отношение процесса конфессиональной самоидентификации прежде всего к этнокультурному, а не религиозному комплексу конкретного вероисповедания.

Под воздействием технических средств и каналов конструирования электронно-виртуальной реальности (Интернета и электронных СМИ) формируются такие феномены, как кибер- и медиарелигии.

Киберрелигии – это системы, возникающие и существующие на основе компьютерных и интернет-технологий. На основе анализа веб-страниц западная исследовательница А. Карафлджка разделяет религиозный дискурс киберпространства на объективный (научный), конфессиональный и субъективный типы<sup>1</sup>. Первый тип образуют веб-страницы университетов, научных институтов и журналов, второй – официальные веб-страницы различных традиционных и новых религиозных и духовных образований, третий – веб-страницы, созданные отдельными верующими для трансляции своих взглядов, для общения, а также в целях критики религиозных традиций (например, сайт Талибана).

Кроме того, А. Карафлджка различает «религию вне киберпространства» и «религию в киберпространстве». Первая основана на отношении религиозного объединения или отдельного верующего к Интернету как средству распространения информации о себе, вторая – на использовании Интернета в качестве своеобразной среды обитания. «Религия в киберпространстве» представляет собой, по мнению исследовательницы, «религиозные образования, созданные и существующие исключительно в киберпространстве». К ним она относит: 1) феномены, вносящие «новое понимание в постмодернистскую религиозность», такие, как Космософия, Техносифия и др.; 2) «новые киберрелигиозные движения» (НКРД), которые «могут быть формой отклика, реакции, призывом к действию или даже бунтом против религий, закрепляющихся в мире вне Интернета»: например, движение Пантениа, существующее исключительно в киберпространстве, и система

<sup>1</sup> Прагыня Д. А. Киберрелигия: проблема интерпретации // Религиоведение. 2008. № 4. С. 110-111.

совершенствования души и тела Фалуныгун (Фалунь Дафа), находящаяся между «в» и «вне».

К. Хелланд и П. Максвелл используют понятия «религия-онлайн» и «онлайн-религия». Однако в эти понятия они вкладывают разные смыслы. Первый исследователь понимает под «религией-онлайн» форму односторонней коммуникации, когда пользователь не имеет возможности прореагировать на информацию, предложенную ему религиозной организацией, и только пассивно воспринимает ее, находясь под полным контролем со стороны иерархичной организационной структуры. Второй же относит к ней различные религиозные образования и проявления в киберпространстве в целом.

«Онлайн-религия», по мнению К. Хелланда, обеспечивает веб-пользователей интерактивной средой, позволяющей взаимодействовать как с религиозной организацией, так и с другими пользователями. Она представлена в киберпространстве: во-первых, официальными веб-сайтами институциональных религиозных организаций, обладающими программными средами, где пользователи могут обсуждать свои верования, делиться религиозным опытом, вместе молиться и т. д.; во-вторых, неофициальными религиозными сайтами, например, «техноязыческих групп», которые параллельно с онлайн-молитвами предлагают услуги по гаданию и разнообразным ритуалам; в-третьих, внеконфессиональными «коммерческими начинаниями» и веб-сайтами, создающимися специально для религиозного взаимодействия», но за рамками церковной иерархии, а также для оккультных и магических верований.

П. Максвелл использует выражение «онлайн-религия» лишь «в тех ситуациях, когда люди пытаются практиковать свои религии в киберпространстве, особенно в случае сетевого поклонения, отправления ритуалов в сети, сетевых молитвенных собраний и сетевых панихид»<sup>1</sup>.

В целом можно констатировать, что типологии А. Карафлджки, К. Хелланда и П. Максвелла базируются на общем моменте, а именно на том, что отношении Интернета и религиозных субъектов и институтов имеет двойственный характер: с одной стороны, Всемирная Сеть выступает средством информирования о религии, а с другой, является сферой религиозных коммуникаций, удовлетворения религиозных потребностей, а также функционирования конфессиональных и киберрелигиозных сообществ.

В инструментальном и функциональном плане использование Интернета религиозными индивидами, группами и организациями (как институциональными, официальными, так и неформальными, сетевыми; как реальными, так и виртуальными) происходит «с миссионерскими целями,

<sup>1</sup> Пратына Д. А. Указ. Соч. С. 111-113.

а также для поддержания целостности религиозной общины и ее развития, обеспечения необходимой в современных условиях интенсивности информационного обмена»<sup>1</sup>.

Еще одной средой, способствующей виртуализации религиозной жизни, является медийное пространство, образуемое электронными СМИ (телевидением и радио). В настоящее время отмечается устойчивая тенденция к увеличению религиозного теле- и радиоконтента. Так, все больше появляется конфессиональных и межконфессиональных теле- и радиоканалов, а также передач, содержащих религиозную тематику.

По аналогии с классификацией по характеру включенности религиозных сообществ и практик во Всемирную Сеть можно выделить «религию в медиапространстве» и «религию вне медиапространства». Первая ограничивается информированием о религиозных субъектах посредством СМИ; вторая включает трансляции богослужений, проповедей и других культовых действий, т. е. позволяет верующему удовлетворять свои религиозные потребности.

Можно констатировать, что в результате широкого использования современных коммуникационных средств и технологий, интенсивного освоения Интернет-пространства, например, крупнейшая религиозная организация России Русская православная церковь стала значимым социальным институтом информационного общества<sup>2</sup> Однако в какой мере этот коммуникационно-технологический ресурс востребован россиянами, идентифицирующими себя как православные?

Поскольку наиболее высокие показатели компьютерной грамотности отмечаются у учащейся молодежи, а ее социализация с детских лет проходит в условиях интенсивного развития масс-медиа и религиозного плюрализма, то позиции данной социальной общности прежде всего важны для ответа на поставленный вопрос.

В качестве опыта эмпирического изучения обозначенной проблемы сошлемся на анкетирование студентов различных вузов, колледжей и учащейся профессиональных лицеев, проведенное в г. Иваново апреле 2010 г. (N = 216 чел.). Полевой этап исследования проводила С. Н. Борисова. Для исследования была выбрана модель выборки с равными долями респондентов по полу, возрасту и типу учебного заведения. Необходимым условием участия в опросе являлось наличие православной идентичности. При дифференциации респондентов по степени воцерковленности в адаптированном и дополненном виде использовалась методика

<sup>1</sup> Лученко К. В. Интернет и религиозные коммуникации в России // Релга: Научно-культурологический журнал 2008. № 12 (175). URL: <http://www.relga.ru> (дата обращения: 30.09.2010).

<sup>2</sup> Яхонтова Е. С. Православная Церковь как социальный институт в современном информационном пространстве. СПб.: СПбИВЭСЭП, 2008.

В. Ф. Чесноковой<sup>1</sup>. В результате ее применения включенность в церковную жизнь была отмечена только у каждого четвертого опрошенного, остальные респонденты были отнесены к группам невоцерковленных и почти невоцерковленных.

Согласно полученным результатам, 74,9 % опрошенных ежедневно смотрят телевизор, 36,7 % – слушают радио, но знают о телепередачах религиозного содержания 13,4 % участвовавших в анкетировании, а об аналогичных радиопередачах – лишь 0,9 %. Во Всемирную Сеть опрошенные юноши и девушки выходят ежедневно, но с православными Интернет-ресурсами знакомы только 4,6 % из них.

В целом полученные данные свидетельствуют о крайне слабой включенности респондентов в православное медиа- и киберпространство, об их чрезвычайно редком вхождении в электронно-виртуальную реальность как с целью получения и углубления знаний о православной традиции, так и для совершения религиозных практик. В то же время было выявлено, что опыт участия и потенциальные установки на участие юношей и девушек в медиа- и киберрелигиозных практиках (общение со священнослужителем в прямом теле- и радиозэфире или по e-mail, Skype и т. п., прослушивание проповедей, церковной музыки и т. д.) прямо пропорциональны степени их воцерковленности. Кроме того, было отмечено, что молодые люди с реальной включенностью в церковную жизнь эти практики воспринимают как дополнительный источник расширения и углубления доктринальных знаний и коммуникаций со священниками и единоверцами, а 37 % опрошенных (все с нулевой и низкой степенью воцерковленности) считают Интернет достаточным для прихода к вере. Таким образом, можно констатировать появление особой группы верующих – православных «виртуалов» (по типологии В. Е. Луценко). Для того, чтобы выяснить, характерны ли выявленные тенденции и феномены для других социальных категорий, необходимы дальнейшие эмпирические исследования.

Важно подчеркнуть, что в условиях общества потребления происходит специфическая «секулярная сакрализация» медиасреды в ее широком понимании (образуемой также кинематографом, рекламными коммуникациями и т. п.). Она сама становится заместителем религиозных образов и смыслов, порождает богов, жрецов и адептов, которые в поисках «сакрального» обращаются «не к церкви, а, например, к телевизионной рекламе, сулящей здесь и теперь то, что религии обещают лишь в загробной жизни»<sup>2</sup>. В результате шопинг превращается в своеобразное ритуальное действие «псевдолитургийного» характера.

<sup>1</sup> Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический Проект, 2005.

<sup>2</sup> Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? // Человек. 2006. № 4. С. 125.

Эта сторона виртуализации религии начинает теоретически осмысливаться в отечественной социологии<sup>1</sup>. Ее генетический анализ приводит к выводу, что истоки шопинг-религии восходят к протестантизму, но в некоторой степени в ее сферу включаются и другие конфессии. Однако данный аспект требует серьезного социологического изучения.

Подводя итог, следует отметить, что виртуализация религии наиболее заметна в сфере религиозных практик, представляющих совокупность интерпретаций и действий, совершаемых социальными акторами в соответствии с их верованиями и религиозным опытом. Как и «традиционные», так и виртуальные практики можно подразделить на культовые (непосредственно связанные с почитанием религиозных сакральных объектов) и внекультовые. В первом случае массмедиа выступают как средства индивидуального или коллективного удовлетворения религиозных потребностей через онлайн-молитвы, трансляции богослужений, проповедей и т. п., во втором – как каналы информирования о религии и обеспечения коммуникаций между верующими по разнообразным социальным и социокультурным вопросам. Однако ориентация не на реальные институциональные (церковные) практики, а на их образные заменители может обернуться симуляцией религиозных институтов, поскольку выполнение социальных ролей верующего замещается виртуальным.

*Н.Ю. Воробьева*

*Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

## **ПРАВОСЛАВИЕ И СПЕЦИФИКА КУЛЬТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

*N. Y. Vorobyova*

### **ORTHODOXY AND SPECIFICITY OF CULTURAL CREATION IN MODERN RUSSIA**

**Abstract:** The article deals with orthodoxy as the main basis of sociocultural creation in Russia today. Such an approach allows comprehending the reality as a whole, a unity which links together all the perceived fragments into a system. Special attention is given to the analyzing of orthodox creative poten-

<sup>1</sup> Белова Т. П. Отношение христианских конфессий к обществу потребления // Потребление как коммуникация – 2009: Материалы V междунар. конференции / Под ред. В. И. Ильина, В. В. Козловского. СПб.: Интерсоцис, 2009. С. 39–41; Губницына О. Религия и современное общество потребления: введение в проблему // Потребление как коммуникация: российский и американский контексты / Под ред. В. И. Ильина. СПб.: Интерсоцис, 2007. (Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Специальный выпуск). С. 77–86.

tialities under the late modern age. In our opinion, russian modern culture should reach the religious maturity.

**Key words:** orthodoxy, sociocultural creation, christian culture, sin, repentance, salvation.

Культура является объектом исследования разных наук, что порождает множество определений и методов ее изучения. В социологии культуры можно выделить три основных подхода к определению понятия «культура».

Во-первых, культура понимается как форма человеческого общежития, в которой основаниями существования социальной общности выступают способы производства и социальной коммуникации. Культура приравнивается к цивилизации – общности, организованной на основе общественного производства и коммуникационных технологий по распределению его результатов (А. Тоффлер, М. Маклюэн). Исследователю требуется выявить содержание «социального» в сфере культуры наряду с такими сферами как политика, экономика и т.д.

Во-вторых, культура трактуется как способ социальной жизни конкретного сообщества (в структурализме, постструктурализме). На данном уровне познания изучаются социальные формы повседневной жизни человека, определяются базисные ценности и исследуются формы их социальной трансляции (традиции, обычаи, ритуалы, церемонии и т.д.) в рамках конкретного сообщества, субкультуры. Исследователь должен описать ролевое поведение и найти те формы социальной трансляции, что конституируют данное сообщество. Подразумевается, что вечных неизменных ценностей, по которым можно оценивать генезис и развитие конкретного сообщества, субкультуры, – не существует.

В-третьих, культура определяется как способ творчества и реализации творческого потенциала, принятого в данном обществе. Исследователь производит социальный анализ субъекта творчества и его практических установок, творческого потенциала, структуры культурного капитала и делает прогнозы на будущее, которые учитываются при разработке культурной политики.

Третий подход к определению культуры представляется нам наиболее продуктивным при исследовании проблемы специфики культурного творчества в современной России.

Динамические социокультурные трансформации в современном мире активизировали поиск путей обновления и возрождения России, послужили поводом для творческого преодоления системного кризиса, охвативший все сферы общественной жизни.

В переломный период истории творчество становится феноменом повседневности. Речь идет не о самовыражении ради самоутверждения, а о духовно-нравственном выборе. Пути творчества современной жизни в России вынуждены быть сотериологическими (счастье – это одновремен-

но и спасение). При всей своей греховности, наследники Святой Руси – православные и, по выражению философа И.А. Ильина, Западу не ученики и не учителя, а ученики Бога и учителя себе сами.

Что же, в общем, представляет собой творчество в русле российской цивилизационной специфики? Что предлагает нам Запад? Что мы можем найти в собственной духовной традиции?

Парадигма современной культуры – плюрализм и полифоничность, многоголосье мировоззрений. Подразумевается, что культуры ведут между собой диалог, так вырабатываются согласованные альтернативы развития мировой истории. Глобальное сознание, общечеловеческие ценности – мнимо объединяющие человечество продукты массовой культуры – на деле являются полем для столкновения западной цивилизации с национальными культурами других стран.

Сегодня мы имеем дело прежде всего с экономической глобализацией, которая использует ценности и образцы локальных культур в целях получения прибыли, а отнюдь не ради приобщения мирового населения к «сокровищнице мировой культуры». Глобализация – не культуротворческий процесс, но лишь передача с помощью новейших информационных технологий образцов массовой культуры в отдаленные уголки планеты – процесс расширения аудитории. Г.М. Маклюэн писал: «Самым обычным результатом отрыва от корней и обрушивания потоков новых сведений и бесконечных новых форм информации является душевный крах различной степени тяжести»<sup>1</sup>. Глобализм парадоксально сомкнулся с трайбализацией. Постмодернистский «гражданин мира» обрел черты дикаря, варвара, отбрасывающего культурное творчество под предлогом его репрессивной направленности и национально-исторической ограниченности.

Но жизнеспособен ли данный тип личности? В состоянии ли он достойно ответить на вызовы современной цивилизации? Очевидно, что нет. Патриарх Кирилл неоднократно подчеркивал в своих выступлениях: «Если мы в России вслед за Западом утратим понятие греха, заместив его понятием свободы, то мы создадим совершенно нежизнеспособную цивилизацию, которая рухнет под бременем греховных страстей»<sup>2</sup>.

Президент России в своем послании Федеральному Собранию РФ 2009 г. заявил, что Россия должна обрести статус мировой державы на принципиально новой основе. Президент подчеркнул: «Вместо архаичного общества, в котором вожди думают и решают за всех, станем обществом умных, свободных и ответственных людей»; «... что перемены необходимы и что только от нас самих зависит, какой будет Россия для наших детей и внуков, какое место займет в будущем мире». Президент говорил о построении «инновационной культуры, основанной на гуманистических

<sup>1</sup> Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека. – М., 2003. С. 20.

<sup>2</sup> «Неизвестный» Патриарх Кирилл. – М.: Даниловский благовестник, 2009. С. 77.

идеалах, на творческой свободе, на стремлении к улучшению качества жизни», он определил: «Именно закрепленные в национальной культуре нравственные установки, модели поведения предопределяют успешное развитие личности и нации в целом». Таким образом, Россия будет развиваться по пути «всесторонней модернизации», которая должна базироваться на творчестве и инновациях. Эти последние, в свою очередь, могут осуществить только «умные, свободные и ответственные», критически мыслящие люди, придерживающиеся «закрепленных в национальной культуре нравственных установок, моделей поведения»<sup>1</sup>.

Что же это за «закрепленные в национальной культуре нравственные установки, модели поведения», «творческая свобода»? Безусловно, это идеалы Святой Руси, православные идеалы, без которых немислимо культурное творчество в современной России. Патриарх Кирилл не перестает предупреждать, что утверждение и соблюдение богоданных норм морали и свобода от греха (во Христе) – условия выживания современной цивилизации. «Нравственные начала жизни ограждают общество от саморазрушения и задают творческую мотивацию для его совершенствования»<sup>2</sup>.

Творчество, современность и Православие; Бог и человек, отношения Творца и твари – эти темы всегда волновали русский народ. Сегодня, доискиваясь ортодоксальных взглядов на творчество, мы неизбежно сталкиваемся с тесным переплетением свободомыслия и Православия; гуманизм как богоборческая тенденция проник в Россию ещё при Петре I и открыл возможность совершеннейшего свободомыслия для всех сословий. Архиепископ Серафим Соболев писал: «Главное зло... заключалось в том, что Петр I привил русскому народу протестантизм, имевший в себе самом великий соблазн и привлекательность <...> ... протестантизм сделался главной основой, на которой, с легкой руки Петра, у нас стало распространяться свободомыслие в виде вольтерьянства, масонства, сектанства, гуманизма, социализма, нигилизма и других заблуждений»<sup>3</sup>. Современное общественное сознание в контексте постмодернистского плюрализма наследует нагромождение ересей, разнообразных философий и их осколков. Волонтаризм заменяет Истину, оправдывая человеческое самообожествление.

П.А. Флоренский писал в «Записке о христианстве и культуре» (1923), что построение культуры определяется духовным законом<sup>4</sup>, который возвестил человеку Сам Господь: «Где сокровище ваше, там будет и

<sup>1</sup> Послание Президента России Федеральному Собранию Российской Федерации. URL: [http://medvedev-da.ru/public/index.php?ELEMENT\\_ID=7161](http://medvedev-da.ru/public/index.php?ELEMENT_ID=7161) (12.11.2009)

<sup>2</sup> «Неизвестный» Патриарх Кирилл. С. 74.

<sup>3</sup> Арх. Серафим (Соболев). Русская идеология // Русская идеология. Православный богословский церковно-монархический сборник. – М., 2000. С. 44.

<sup>4</sup> Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Флоренский П.А. Христианство и культура. – М., 2001. С. 639.

сердце ваше» (Мф. 6,21). Действительно, культурное творчество представляет собой развертывание духовной ценности (сокровища), которое человек признал объективным смыслом и оправданием жизни и скрыл в своем сердце.

Интерпретируя библейский язык, П.А. Флоренский называет сердце «средоточием всех духовных сил и способностей, узлом, завязывающим личность». Личность, всё её познание и деятельность всецело определяются выбранным «сокровищем».

Святитель Тихон Задонский в творении «Об истинном христианстве» (1770-1771) наставлял: «Видишь, что зеркало такой образ в себе отражает, к чему обращается. <...> Так и душа человеческая: к чему любовью обращается и прилепляется, то в ней и видится. Если к Богу обращается, Божий образ силой Святого Духа в ней и изображается; если к земным и мирским вещам склоняется, земной образ и начертывается. А какой образ в себе носит, такое и мудрование имеет. Если Божий образ имеет – Бога любит и человека, по образу Божию созданного, – о небесном, горнем помышляет, а не о земном. Если земной и скотский образ носит – о земном и помышляет, делает то и следует тому, что чувствам ее приятно, что свойственно скотам несмысленным. Это рассуждение учит тебя покаянием и верой во Христа Иисуса *созлекаться ветхого человека* и скотского его образа и искать и облекаться в образ Божий, который есть преизряднейшее и превосходнейшее украшение души»<sup>1</sup>.

«Сокровищем» культуры Нового времени, не подлежащим обсуждению предметом веры стал человекобог с его искаженным грехом разумом. Плодом открытого восстания против Бога, этой, по П.А. Флоренскому, «острой духовной инфекции», явилось и кризисное состояние современного российского общества. Душа русского человека, не смотря на три века секуляризации, протестует против замыкания смысла жизни в кругу краткого земного существования. Обмирщенный Запад продолжает призывать человека не к спасению, но к наилучшему устройству на тонущем корабле жизни. На этом стремлении утверждается светское понимание творчества: «гениальное создание иллюзии вечности смертного бжтия и возможности бесконечного им наслаждения»<sup>2</sup>.

Православие для русской души – начало и конец любых мировоззренческих экспериментов. Становление и развитие христианской культуры в современной России не отделимо от понимания того, что «вера без дел мертва» (Иак. 2,20). Примеры реализации данного новозаветного принципа известны нам из русской истории. Архиепископ Серафим Соболев отмечал: «...религиозно-нравственные черты были доминирующими в жизни русского народа до Петра I, показывая, с какой

<sup>1</sup> Святитель Тихон Задонский. Об истинном христианстве. – М., 2003. Т.3. С. 84.

<sup>2</sup> Осипов А.И. Богословие // Покаяние и исповедь на пороге XXI века. СПб. – М., 2004. С. 144.

силой стремились русские люди того времени к своему идеалу – или к осуществлению своего, Богом данного высшего предназначения, вследствие чего над ними исполнялись слова Христа: *Вы – соль земли... Вы – свет мира... Так да светит свет ваши пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного* (Мф., 5, 13-14, 16). В этом идеале было заложено земное счастье и вечное спасение русского народа, а также его мировая религиозно-нравственная миссия<sup>1</sup>.

Сегодня представляются весьма актуальными слова свящ. П.А. Флоренского, сказанные ещё в 1923 г.: «Современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура. Во всяком случае каждому требуется искренне определить себя...»<sup>2</sup>. (Вспомним, предупреждение Патриарха Кирилла: православный образ жизни – условие выживания цивилизации). В статье «Духовное состояние современного мира» (1931) Н.А. Бердяев определил вектор христианского отношения к кризисным явлениям культуры: «...христиане должны понять духовное состояние современного мира из самого христианства, определить, что значит кризис мира как событие внутри христианства, внутри христианской универсальности»<sup>3</sup>.

С другой стороны, нельзя не согласиться с Н.А. Бердяевым в том, что достижения светской культуры не следует отвергать. Сокровищница мировой культуры может быть ступенью к культуре христианской. Н.А. Бердяев писал: «Мирская культура должна свободно, имманентно прийти к новой религиозной жизни. <...> Выход из религиозной опеки есть наступление религиозного совершеннолетия...»<sup>4</sup>. Таким образом, современная российская культура, будучи как наследницей сокровища Православия, так и имеющая глубокий опыт приобщения к достижениями мировой культуры, – должна наконец достичь состояния «религиозного совершеннолетия», из которого только и можно дать взвешенный ответ на вызовы современной мировой цивилизации.

Взвешенный ответ – это ответ, в основе которого лежит осознание невозможности выжить или достичь земного благополучия греховными, богоборческими средствами. Это осознание является покаянным. В соответствии с учением Православной Церкви покаяние (греч. «метанойя», «изменение») – это изменение ума, образа мыслей, целей жизни, желаний на основе отвращения к греху. За покаянием следуют: непрерывное бодрствование в ожидании Страшного Суда, молитвенное предстояние пред Господом, духовное трезвение, стяжание святости, спасение.

<sup>1</sup> Арх. Серафим (Соболев). Ук. соч. С. 128.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Ук. соч. С. 641.

<sup>3</sup> Там же. С. 657.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. – Харьков, М., 2002. С. 283.

Итак, современное российское культуротворчество не мыслимо без покаяния, не отделимо от проблемы духовного совершенствования, а значит и от Творца всяческих. Господь говорит: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15,5) – в том числе и ничего истинно доброго. Если человек не в состоянии постичь мир, себя собственными силами, то не благоразумнее ли искать исполнения воли своего Творца, доказавшего через жертву Христа отнюдь не пассивно-зрительское отношение к человеку? По выражению митрополита Антония Сурожского: «Бог не зритель, Он не стоит в стороне; Он входит в гушу, в трагедию жизни и с нами в ней участвует»<sup>1</sup>.

*О.А. Кривенко*

*Белгород, Белгородская государственная  
сельскохозяйственная академия*

### **СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ В ПОНИМАНИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ**

Необходимость осознать себя по отношению к западному рационализму порождает ещё в XVIII в. две линии в русской философии. Обе они носили антропологическую окраску, но по-разному подходили к проблеме человека. Одной присуще стремление воспроизвести на русской почве Западную философию, другой возродить Восточное богословие.

Сохраняя общие антропологические константы христианской философии: 1) веру в то, что человек является творением Бога или Абсолюта; 2) имеет материальное тело и невещественную душу; 3) душа бессмертна; 4) человек наделён свободой, но предопределён к нравственной жизни и любви к своим ближним, и переработав идеи западной философии, понятие русской религиозно-философской антропологической парадигмы наделяется особыми, свойственными только ей характерными чертами. Во-первых – стремление русских философов создать целостного знания, на основании синтеза религии, философии и науки. Во-вторых – вера в возможность гармоничного развития русского общества и самосовершенствование личности.

Синтез религиозного и научного знания о человеке в русском мировоззрении формируется под влиянием Восточного богословия. Христианский Восток не знал антиномии разума и веры, по крайней мере, она не была предметом специальных исследований в отличие от христианского Запада. В частности, это связано с тем, что «нус» Востока не тождествен "рацио" Запада: это способность умного видения, созерцания нозм, а не

<sup>1</sup> Антоний, митрополит Сурожский. Человек перед Богом. – М., 2001. С. 34.



способность к аналитической дедукции: синтез, а не анализ, соби́рание, а не расчленение. В восточно-патристической терминологии ум означает способность созерцать смыслы (чтобы предложить их сердцу как предмет возможного стремления). В связи с этим и понятие русской религиозно-философской антропологической парадигмы включает в себя идею о возможном синтезе научного, религиозного и философского знания о человеке, знания, вырастающего из личного опыта познающего и обогащенно-переживаниями, знания как пере- и про- живания бытия, которое могло бы дать целостное представление о человеке, о чём наглядно свидетельствует творчество И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва, Н.Ф. Федорова и др.

Но не только познание истины, человека, но и сама жизнь для русского сознания является философской проблемой. Поиск пути развития страны и идеи создания гармоничного государства приобретают проповеднический, учительный характер, ставший неотъемлемой характерной чертой русской философии в целом.

Впервые в истории отечественной философии «ищет Царства Божьего на земле»<sup>1</sup> П.Я. Чаадаев. Разделяя мнение французских традиционалистов (в частности Балланша) он пишет о том, что высшее начало в человеке формирует социальная среда. Без общения с другими людьми человек бы не смог получить должного развития. Через социальную среду передаётся духовное начало и хранится свет разумности. Человеку следует отречься своего Я и постараться усвоить в себе общественное сознание, которое приведет к всеобщему благу. Для мыслителя человечество в последовательной смене поколений, «есть один человек», представляющий собой участника «работы высшего сознания», когда высшее «мировое сознание» понимается по аналогии с мировой материей, как совокупность идей, которые составляют духовную сущность вселенной. «Соединение всех мыслей человека в единой мысли... эта единая мысль самого Бога» или стремление к «осуществлению нравственного закона»<sup>2</sup>.

Антропология П.Я. Чаадаева, таким образом, переходит в философское понимание истории, которое в философии славянофилов воплощается в идею соборности.

Принцип соборности А.С. Хомяков включает как в теорию познания, так как «истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью», так и в теорию социальных форм бытия русского народа. Соборность, по его мнению, проявляется в общине, в братском объединении по профессиям (артели ткачей, каменщиков, плотников и т.п.). Община несёт в себе воплощение демократических и гуманных начал, принимая решения, она учитывает традиции, обычаи, православное представление о

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // Самопознание: Сочинения. – М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. С. 43.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Философские письма // Статьи и письма / сост. вступ. статья и коммент. В.Н. Тарасова. – М.: Современник, 1989. С. 146.

справедливости, совести и истине. «Поэтому община может быть прообразом будущего общественного устройства».<sup>1</sup>

В идею о возможности создания Царства Божьего на земле верил В.С. Соловьёв. Мир в своём развитии, по мнению философа, проходит через два этапа. Первый этап (до человека) можно назвать эволюцией природы, а второй (человеческая деятельность) – историей. Конечным результатом развития мира является утверждение Царства Бога, которое «есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка или, что то же, всеобщее воскресение и восстановление всех»<sup>2</sup>.

Не мыслить себе задач метеорической космической регуляции без одновременной регуляции внутренней психофизической не мог Н.Ф.Федоров. «Вершиной регуляции природы становится у Федорова имманентное воскрешение всех умерших, осуществляемое «всем сердцем, всюю мыслью, всеми действиями, т.е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих» во исполнение «завета Христа – Сына божия и вместе Сына Человеческого»»<sup>3</sup>, – пишет С.Г. Семёнова.

Субъективной особенностью философии Н.А. Бердяева стало учение об оправдании человека в творчестве и через творчество – антроподния. Антроподния, согласно философу, это «третье антропологическое откровение», возвещающие о наступление «творческой религиозной эпохи». Христианство, по мнению философа, так же мертвец и коснеет перед творческой религиозной эпохой, как мертвел и коснел Ветхий завет перед явлением Христа. Но данное откровение нельзя ожидать, его должен совершить сам человек. «Чтобы заслужить бессмертие, нужно жить, а не умирать; нужно на земле, в земной человеческой истории совершать дело спасения; нужно связывать себя с историей вселенной, идти к воскресению, утверждать плоть в её нетленности, одухотворять её»<sup>4</sup>.

Идея социализма русскими религиозными философами так же понималась как идея возможного создания райской жизни на земле, но без веры в Бога. «Наступление социального рая – всё это вывернутая на изнанку религиозная идея конца истории, начала уже сверх исторического. В сознании своём социалисты утверждают, что процесс будет бесконечным; но в стихии своей утверждают конец, социалистический конец истории, исход, спасение человечества от всех бед и зол, обоготворения человечества»<sup>5</sup>.

В конце XX в., продолжая философию космизма Н.Ф. Фёдорова и развивая идеи социализма А.И. Субетто пишет о том, что «Ноосферный социализм или Ноосферизм есть социализм, при котором действует примат духовных потребностей над материальными, поэтому этот социализм

<sup>1</sup> Столович Л.Н. История русской философии. Очерки. – М.: Республика, 2005. С. 125.

<sup>2</sup> Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Академический Проект, 2007. С.136-137.

<sup>3</sup> Цит по: Семёнова С.Г. Философия воскрешения Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров. Собрание сочинений: В 4-х т. Т.1. – М., 1989. С. 19.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Русская идея. С. 142.

<sup>5</sup> Там же. С. 171.

можно назвать духовным. В пространстве этого социализма человек сознательно ограничивает свои материальные потребности до уровня общественно необходимых потребностей, связанных как с обеспечением расцвета культуры, творчества человека, его всестороннего, гармоничного развития, так и с решениями экологических проблем, с обеспечением динамической социоприродной гармонии, сохраняющей разнообразие природы и этногенетическое, культурное разнообразие человечества. Именно последняя характеристика дает основания назвать такой социализм «экологическим»<sup>1</sup>.

Таким образом, вера в преображение земного мира в философии русских религиозных философов неразрывно связана с верой в самосовершенствование личности, на основе евангельских заповедей.

«Человек есть то, что он есть: первопричина и основание социальности. К нему приложим лишь один критерий – моральный, этический. Социальность может влиять на становление того или иного типа человека, но она не влияет на его сущность. Поэтому нравственное самосовершенствование личности является единственным средством гармонизации общественных отношений», – пишет А.Ф. Замалеев.

При этом понятие любви и вера в Бога как Личность проходят через всё творчество русских религиозных мыслителей. В философии Г.С. Сковороды любовь – гармонизирующая сила, для Хомякова любовь – принципиальная характеристика личности, признак ее божественности. Бердяев, продолжая эту традицию, утверждает, что любовь – это путь к осознанию себя как личности и к пониманию как личности другого. «Любовь и есть видение другого в Боге и утверждение его для вечной жизни, излучение силы, необходимой для этой вечной жизни»<sup>2</sup>, – пишет философ. Для С.Л. Франка любовь – это особая форма взаимодействия, как «бытие-одного-для-другого, как бытие-одного-в-другом», которая позволяет преодолеть противоположность «Я» и «Ты» и воплотиться «Мы-бытию»<sup>3</sup>, где «Я» и «Ты» по-прежнему остаются самостоятельными реальностями одного целого «Мы».

Подводя итог, можно говорить о том, что для русской религиозной мысли характерной особенностью была и будет идея создания гармоничного государства, которая составляет социальный аспект русской философии. При этом вера в преображение личности на основе евангельских заповедей не теряет своей актуальности и в период Позднего Модерна.

<sup>1</sup> Субетто А.И. XXI век: Судьба России и человечества. Что несет им Будущее? URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0012/001b/00121595.htm>

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека // О назначении человека / Н.А. Бердяев; сост. Л. Греков, А. Поляков. – М.: ТЕРРА: Республика, 1998. С.103.

<sup>3</sup> Савчук К. В. Савчук К. В. «Ты» как откровение «Я». С. Л. Франк. URL: <http://virlib.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0924.html>

*П.Л. Крупкин*

*Франция, Париж*

*Центр изучения Современности*

## ОБ ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО САКРАЛЬНЫМ

*P.L. Kroopkin*

### ON A SACRAL BASIS OF A SOCIALITY

**Abstract:** Following the ideas of Durkheim, the article proposes a concept of the relationship of sociality and sacredness of people, which is based on an assumption of existence in a human brain of a sacral emotions center. This center was formed in anthropogenesis because of an evolutionary efficiency of a taboo on limitation of access to food for secondary members of a band during famine periods (which is not typical behavior of apes – our evolutionary predecessors). Initial social structure – totemic band, which appeared as a result of the formation of such an identity model of sociality, proved to be a carrier of the archetypical features of different social identities, which can be observed in the reality.

The article also presents, how a strengthening of reason – the source of Modernity – led first to the desacralization of a human being, and then to the formation of a post-secular world.

**Key words:** Durkheim, sacredness, sociality, social identity, origin of religions, taboo, totemic band.

**Введение.** Представления об обусловленности общества его богами – это обычный изначальный традиционный подход к самообоснованию любого архаического социального порядка, и он настолько свойственен социумам Традиции, что ссыла на данный факт даже входит в определение границы, отделяющей Традицию от Современности / Модерна<sup>1</sup>. Вследствие этого на начальном этапе Нового времени, когда человечество вдруг открыло для себя продуктивность своего разума в качестве инструмента для социального проектирования, и поскольку разуму приходилось в своих изысканиях преодолевать сопротивление прежде всего именно что религии, среди апологетов разума естественно возникла просвещенческая программа десакрализации социального – они положили себе попытаться найти вне-религиозные основания социального порядка, которые бы оказались достаточными для построения соответствующей социальной теории и

<sup>1</sup> Напомню (см., например, [Крупкин, Россия и Современность, с.60-65]), что Традиция отличается от Современности способом легитимации социального порядка: в Традиции принимаемые решения легитимируются ссылкой на «внешнюю» для человека причину – на богов (чаще всего), на авторитета, на опыт предков. В Современности же значительная часть решений начинает обосновываться через разум, путем рационального обоснования и обсуждения. Отсюда и происходит пафос Современности как «расколдовывания» доставшегося от Традиции социального порядка.

рамках доминировавшей в то время механистической картины мира<sup>1</sup>. Достаточно быстро магистральной струей данной программы стали изыскания вокруг идеи общественного договора, которые в своих основах вышли на так называемую «гоббсову проблему» [Куракин, с.33-36]: обоснование социального порядка через договор полностью автономных индивидов опирается в проблему гарантий исполнения данного договора – ведь ничто не препятствует свободным автономным индивидам как заключить какой-либо договор, так и перестать ему следовать, «опрокинув» социальную систему в хаос «войны всех против всех». Решение указанной проблемы самого Гоббса – воля и разум суверена вместе с разумом подданных – многим не показалось удовлетворительным, поскольку любой неангажированный анализ ситуации делает ясным априорность мотивации людей на защиту сложившегося социального порядка и наказания оппортунистического поведения отдельных своих со-общников по отношению к заключаемому общественному договору / любому установленному в социуме правилу.

Предлагая свое решение «гоббсовой проблемы», Э. Дюркгейм в духе выбранной им в качестве своей методической основы концепции социального реализма «погрузил» людей в «социальную среду» – некую идеальную субстанцию, «сцепляющую» индивидов в общество. При этом отличие данной субстанции (общества) от ее субстрата (отдельных индивидов) оказалось в рамках его логики равнозначным отличению сакрального от обыденного [Durkheim]. Связав сакральность с социальной «эмерджентностью», Дюркгейм нашел социальные основания для трансцендентных априорных форм кантовской теории познания и отождествил их с коллективными представлениями людей. Так и трансцендентность, и сакральность оказались у Дюркгейма соотношенными с некой эмерджентной социальной субстанцией, которая в одном из своих аспектов предстала общественным сознанием социума.

Этот теоретический ход Дюркгейма показался некоторым обществоведам очень продуктивным, и они вложились в предложенную научную программу. Хороший обзор данного направления исследований представлен в работе Д.Ю. Куракина [Куракин, с.53-84]. Единым во всех этих работах оказалась опора на идеальный тип «тотемической трибы» – одного из самых эволюционно изначальных (т.е. достаточно примитивных) сообществ людей, но уже с достаточно развитой религиозной сферой<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Просвещенческий пафос «расколдования мира» в рамках механистической парадигмы хорошо демонстрируется широко известным ответом Лапласа Наполеону на вопрос, почему в «Трактате о небесной механике» не упоминается бог: «Я не нуждался в этой гипотезе». [Лаплас].

<sup>2</sup> Вот как обобщены изыскания Дюркгейма [Durkheim] по тотемизму в [Куракин, с.42-43]: «Когда в поле анализа оказывается первобытный клан, появляется возможность проследить в его жизненных формах процессы, обусловившие возникновение мышления. В этом элементарном, «очищенном» случае, удаётся обнаружить «архетип» сакрального, который является к тому же репрезентацией самого клана, т.е. общества. Тотем – узловая точка, в которой проявляется источник сакрального – общество...».

В рамках данного направления многие социальные феномены были проинтерпретированы через понятия развиваемой таким образом парадигмы. Была показана важность для социальной солидарности сообщества наличия общей системы ценностей, и связанных с данными ценностями общих ритуалов, скрепляющих «спайку» членов сообщества (Шилтз и Янг). Из повседневности США был вычленен феномен «гражданской религии» (Беллах) – набор верований, символов, ритуалов гражданской жизни американцев, не сводящихся ни к одной из существующих в США религий. В частности, флаг и герб получились общепринятыми сакральными символами нации, а «американская мечта» – одним из центральных ее мифов (Легойда). И т.д.

Конечно, примитивность выбранного исследователями в качестве образца / идеального типа «тотемической трибы» порождает свои проблемы: «эмпирическая идентификация феноменов, связанных с сакральным в современном мире сопряжена с существенными теоретико-методологическими проблемами» [Куракин, с.45]. Критики данного подхода указывали, например, на наличие не только объединяющих, но и разъединяющих людей ритуалов, типа парада Оранжевостов в Северной Ирландии (Люкс). Можно также отметить частое «неуместное» использование символов страсти в местах и условиях, существенно отличающихся от принятых в человеческом обществе для святости. Существуют и другие «шероховатости» интерпретаций в рамках данной парадигмы.

Однако, как то следует из работы П.Л. Крупкина [Крупкин, ПУ], многие указанные выше «шероховатости» вполне можно поправить, обратив внимание на то, что каждый индивид может «резонировать» с несколькими коллективными идентичностями (social identity), которые по отдельности и представляют собой психосоциальные комплексы, изоморфные имеющимся в «тотемических трибах». Тогда ритуалы поругания иных станут понимаемы в контексте служения «своим богам» и укрепления своей общности более низкого уровня: Оранжевосты маршируют во славу своей протестантской общности, «задирая» ее ранг по сравнению с общностью ирландцев-католиков. Фаны «Спартака» задирают фанов «Динамо» с той же целью, но это отнюдь не мешает им вместе обниматься на трибунах ввиду успехов национальной сборной. Т.е. наличие пучка коллективных идентичностей, как-то структурированных в душе каждого индивида, во многом определяет его эмоциональную жизнь. При этом идентичности могут конфликтовать и в душе индивида, и в социуме. И если в сообществе окажется некая коллективная идентичность «верхнего уровня», столь «сильная», что она не будет «расколота» конфликтами входящих в нее идентичностей «нижнего уровня», то общество сохранит свою целостность, несмотря на имеющиеся конфликты. Это условие, например, выполняется в случае примера футбольных фанов, рассмотренного выше, и достаточно долгое время не выполнялось в случае протестант-

ской и католической общин Северной Ирландии, доведя гражданский раскол там до военного противостояния.

**Механизм сакральности, обеспечивающий социальность.** Выделенность идеального типа «тотемической трибы» в качестве образца для разработки дюркгеймовской парадигмы «социальное = сакральное» обращает внимание на эволюционный аспект основ данной парадигмы, и заставляет уделить особое внимание моменту возникновения человеческой социальности в биологической эволюции. При этом имеет смысл попробовать представить соответствующие наработки в перспективе социального номинализма, что обычно накладывает дополнительные ограничения по сравнению с социально-реалистическим теоретизированием, поскольку требует предъявления механизмов порождения каждой из введенных в рассмотрения социальных «субстанций» из сознания людей [Крупкин, Материалы], [Крупкин, Россия и Современность].

В рамках развития системного номиналистического подхода к обществу требуется вновь вернуться к «гоббсовской проблеме», чтобы найти основания для объединения индивидов в общество, для возникновения у группы людей того, что отражается понятиями «солидарность» и «социальный контроль». Переформатируя и «заземляя» дюркгеймовские идеи, предположим существование в мозгу каждого индивида некоего «центра сакральности», вызывающего соответствующие эмоции в связи с тем, что его группа считает для себя священным: негодование при поругании своих святынь и благодать при участии в совместных ритуалах во славу их. Т.е. среди прочего данный центр «настроен» именно на группу, идея группы является обязательным «богом» среди прочих «богов» группового пантеона, обуславливая то, что обычно называют термином «коллективная идентичность»<sup>1</sup>. Именно данные сильные совместные эмоции замыкают группу как некую целостность, обеспечивая ее внутреннее коммуникационное пространство, и обобщая какие-то «куски опыта» ее членов в общие групповые понятия о мире, что по сути равнозначно взаимосоглашению

<sup>1</sup> Данная гипотеза согласуется с некоторыми недавно полученными данными по нейрофизиологии социальности. Оказалось, что введение мужчине нейропептида окситоцина повышает уровень его готовности к сотрудничеству по отношению к тем, кого он считает «своими», но не к членам конкурирующих групп. Более того, окситоцин усиливает желание защищать «своих» и может стимулировать нанесение «упреждающих ударов» по «чужим» с целью защиты «своих» от возможной агрессии с их стороны [Марков]. То, что важная поведенческая часть любой коллективной идентичности имеет в своей основе некоторый физиологически определенный механизм, как раз и указывает на возможность существования в мозгу конкретных групп нейронов, ответственных за поддержание свойств явления, обозначаемого термином «коллективная идентичность».

некоторых частей МойМира каждого члена группы и превращению их в НашМир группы<sup>1</sup>.

Функционирование данного центра сакральности во многом аналогично тому, что можно представить для более очевидного в наблюдении языкового центра мозга<sup>2</sup>: с одной стороны имеется генетическая предрасположенность к поддержанию феномена, с другой – конкретика его практической реализации определяется условиями социализации – и «боги» тех сообществ, в которых участвует человек, и языки, которые он считает родными, заимствуются им при его ранней социализации в детстве из своего социального окружения. Так можно выйти на понимание архетипичности ментальных структур, выстраиваемых вокруг центра сакральности человека для каждой из его коллективных идентичностей [Крупкин, ПУ].

**Очерк возникновения рассматриваемого в антропогенезе.** Представленная модель сакральности по большому счету согласуется с данными антропогенеза, в соответствии с которыми становление человеческой социальности можно считать завершившимся после окончательной трансформации альфа-омега модели доминирования, характерной для человекообразных обезьян и других приматов, в идентичностную модель, характерную для современного человека. Эволюционный мотив данного преобразования можно связать с более высокой эволюционной эффективностью равного доступа к пище всех членов стаи по сравнению с ранговым доступом, диктуемым альфа-омега моделью доминирования в условиях длительного голода<sup>3</sup>. Эволюционным решением стало закрепление социального табу на ограничение доступа к пище члена предчеловеческой

<sup>1</sup> МойМир (Umwelt) – это то, как человеку оказываются данной его действительность, его внутренний и внешний миры [Крупкин, Россия и Современность, с.46]. МойМир человека определяется ментальными структурами когнитивной сферы его сознания через формовку обрабатываемого мозгом информационного потока, поставляемого органами чувств. Т.е. МойМир – это «жизненное поле» человека, в котором он «разворачивает» и осмысливает свою жизненную деятельность, свою активность. В частности, среди опорных структур индивидуального МойМира можно различить мотивационные модели важных для человека других людей (theory of mind), которые необходимы в части выработки прогнозов индивида по реакции социальной среды на производимые им действия. Другим типом опорных структур МойМира являются те, которые регулируют взаимоотношения человека и тех групп, с которыми он вступает в эмоциональную связь самоотнесения – его коллективные идентичности. В каждой такой группе происходит согласование какой-то части соответствующих групповых структур до какой-то степени их подбоя у каждого из членов группы. Данные согласованные группой структуры и определяют НашМир группы в сознании человека. Именно НашМир группы является носителем ее коллективных понятий, включая сюда и ее язык.

<sup>2</sup> Очевидно, что структуры, обуславливающие владение человека родным языком, входят практически во все НашМиры тех коллективных идентичностей, к которым человек себя относит.

<sup>3</sup> Данный механизм был подробно обсужден в [Крупкин, ПУ]. Он также подтверждается очень высоким уровнем универсальности для любых сообществ практик уравнивающего нормирования высокодефицитных ресурсов в условиях, когда возникает угроза выживанию данного сообщества.

стаи, которое было эволюционно закреплено в рамках группового отбора в течение нескольких голодных тысячелетий.

Обеспечение же функционирования любого табу как раз требует чего-то вроде введенного выше центра сакральности, активация которого должна вызывать совместное негодование всей группы по отношению к нарушителю (осквернителю «божества»), поскольку без такого «священного» негодования мобилизация суб-доминантов стаи на отпор ее доминанту будет очень затруднена. К тому же в случае принципа равного доступа к пище в условиях голода данные негодование и мобилизация поддерживаются еще и инстинктом самосохранения суб-доминантов, что облегчает ментальное структурирование рассматриваемого табу, и запуск соответствующих поведенческих паттернов.

Эволюционное возникновение табу на ограничение доступа к пище в условиях голода сопровождалось возникновением первой именно человеческой коллективной идентичности, включая, в том числе, и уход от альфа-омега модели социальности, что свершилось через замену содержимого архетипа «свой-чужой» на тот, который обеспечивал бы поддерживаемое рассматриваемым табу определенное равенство для всех «своих» в правах. Этот момент можно отследить эмпирически: археологические находки фиксируют возникновение на каком-то этапе антропогенеза как похоронных процедур с положением в могилы «доли» умершего, так и ухода за стариками и инвалидами. Можно считать, что где-то 70 тыс. лет назад это стало вполне сложившимися практиками как у кроманьонцев, так и у неандертальцев.

Возникшие у людей ментальные структуры поддержания табу на ограничение доступа к пище в условиях голода оказались способными к загрузке дополнительным содержанием – эволюционно к ним начали подключаться и другие принципы, позволяющие трибам эффективно выживать в ландшафте: запрет инцеста, гостеприимство, разное другое подобное. При этом сами трибы совершенно не осознавали сформированные таким образом табу – для них это все являлось естественным и неразличимым в плане выживания. Как наличие глаз, или рук, например: «А разве может быть иначе?» Т.е. мы здесь говорим именно о бессознательных процессах закрепления эволюционно выигранных стратегий по результатам группового отбора. Другое дело, что в процессе последующего «опричинивания» наличествующих феноменов при развитии способности к рефлексии эволюционно возникшие табу породили идею божества – того, кто установил эти «законы» и следит за их исполнением. Возникавшие при нарушениях табу совместные эмоции негодования отразились в идеях морального чувства и несправедливости, а последнее через свое обратное дало понятие справедливости. Свойственный же всему живому мотив «попробовать свой предел» привел к своему осмыслению через «зуд» «искушения», и далее – к формированию образа антагониста бога – дьявола. Etc.

**Очерк развития рассматриваемого в социогенезе.** Результат первого этапа подобной рефлексии и отразился в коллективных представлениях «тотемической трибы» – небольшого клана, «спяянного» общим тотемом и другими «богами». Старшины клана (вождь, шаман, другие авторитеты) занимали место рядом с «богами», обслуживали их, добивались их благоволения для всего клана. В общем, выявленные универсальные черты структуры коллективных идентичностей (см., например, [Крупкин, ПУ]) оказываются вполне изоморфными оным для рассматриваемого вида первобытных сообществ, что и обеспечивает выбор именно его в качестве ссылочного образца для теоретических построений в развитии дюркгеймовской парадигмы.

Другое дело, что социальная эволюция требовала усложнения социальной структуры, что выразилось в процессах социальной дифференциации и необходимости интеграции более многочисленных сообществ. Это выразилось в расщеплениях имевшихся идентичностей, с одной стороны, и в возникновении объединяющих идентичностей более высокого уровня, с другой. В частности, можно предположить, что первоначальная идентичность группы охотников и собирателей со временем отщепила подчиненные себе семейные идентичности, потом она расщепилась на протоэтническую идентичность, несущую в себе культурный «заряд», и общинную идентичность, регулирующую разнообразнейшие политические вопросы совместного проживания групп людей из разных культур / родов / семей, и т.д.

Со временем, уже после неолитической революции, по мере развития аграрного общества и потребовавшегося ему усложнения социального порядка, эволюционный отбор социальных структур привел к другому известному в социологии идеальному типу – общине. Община представляла собой форму организации основных масс населения аграрного общества, седиментированную результатом длительной социальной эволюции в эпоху Традиции, когда разум еще не был существенно задействован в социальном дизайне. В общине у человека было не очень много коллективных идентичностей, и все они были хорошо структурированы вокруг общинной коллективной идентичности, центральным «ядром» которой являлась религия вместе с общинными обычаями и понятиями.

Потом, по мере развития Современности, социальная жизнь продолжала дифференцироваться, и у человека стали возникать новые коллективные идентичности, для «богов» которых общинная идентичность была тесна. Это вызвало «восстание» значительных групп «продвинутых» людей против религии (как основной формы центрального пантеона общинной идентичности) с последующей десакрализацией религиозного дискурса и связанной с ним системы понятий. И только потом, в совсем недавнее время, по мере затихания антирелигиозного пафоса, «боги» тех самых других коллективных идентичностей «продвинутых» людей вдрут

были осмыслены именно что наполненными сакральности. Появилось отмечавшееся выше понятие «гражданской религии». А многие вполне современные люди начали искать более полное удовлетворение потребностей своего центра сакральности через возврат к традиционным верованиям, причем существенно рефлексировав над имеющимися альтернативами [Лебедев].

**Заключение.** В заключение можно отметить интересную трансформацию общей системы образов представления рассматриваемого материала при переходе от реалистического рассмотрения к номиналистическому. Если в рамках социального реализма «социальная среда» предстает чем-то объемлющим индивида, содержащим нечто дополнительное его персональному опыту, то представленный номиналистический подход трактует общественные ментальные структуры лишь в виде части всех индивидуальных структур каждой личности. Т.е. МойМир каждого индивида представляется более богатым, чем нормирующие его коллективные представления НашМира. В рамках такой системы образов легче разрешается проблема индивидуального волюнтаризма: у человека в психике всегда есть что-то дополнительное к интериоризированному им социальному регулированию, то, на что он может опереться в своем действии в нарушение общественной нормы.

#### Литература

1. Крупкин, П.Л. Россия и Современность: Проблемы совмещения: Опыт рационального осмысления. М.: Флинта: Наука, 2010. 568 с.
2. Крупкин, П.Л. Эволюционная теория архетипов Юнга: Архетипические моменты в структуре коллективной идентичности. // ПУ (Публичное управление: теория и практика: сборник научных работ Ассоциации докторов наук государственного управления). № 3-4. X.: Изд-во «ДокНаукаДержУпр», 2010. 432с. С.303-311. URL: <http://modernity-centre.org/2010/07/27/kroorkin-115/>.
3. Крупкин, П.Л. Социальный номинализм и системный подход: вопросы методологии. // Материалы III Всероссийского социологического конгресса. Москва, 21-24 октября, 2008 г. Тезисы докладов и выступлений. М.: ИС РАН, 2008. URL: [http://www.isras.ru/abstract\\_bank/1209299582.pdf](http://www.isras.ru/abstract_bank/1209299582.pdf).
4. Куракин, Д.Ю. Сакральное как понятие и проблема социологической теории: на примере американской «сильной программы» культурсоциологии. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. М.: ВШЭ, 2009. 226 с.
5. Лаплас, Пьер Симон. // Астрономы: Биографический справочник / И.Г. Колчинский, А.А. Корсунь, М.Г. Родригес. Киев: Наукова думка, 1986.
6. Лебедев, С.Д. Парадоксы религиозности в мире Позднего Модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85-94.
7. Марков, А.В. Окситоцин усиливает любовь к «своим», но не улучшает отношения к чужакам. // Элементы большой науки (Сетевой ресурс), 17.16.2010. URL: <http://elementy.ru/news/431346>.
8. Durkheim, E. The Elementary Forms of Religious Life. NY: The Free Press, 1995. 464 p.

*Е.Н. Медведева*

*Саратов, Саратовский государственный университет  
им. Н.Г. Чернышевского*

*С.В. Тихонова*

*Саратов, Саратовская государственная академия права*

### РОЛЬ СОЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА П. БЕРГЕРА И Т. ЛУКМАНА ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

*H.N. Medvedeva, S.V. Tikhonova*

### THE ROLE OF SOCIAL-PHENOMENOLOGICAL APPROACH P. BERGER AND T. LUCKMANN OF INVESTIGATION RELIGIOUS SITUATION IN MODERN RUSSIA

**Abstract:** Article is about the prospects of the application of the methodology of the social constructivism to a modern religious situation at the Russia; it contains the analysis of ideas of P.Berger and T.Luckmann.

**Key words:** the methodology, the social constructivism, the modern religious situation.

Современная религиозная ситуация отличается разнообразием слабо институализированных феноменов, что предполагает исследовательский акцент на содержании и «формогенезе», а не на выявлении развитых форм. Полагаем, что весьма перспективен в этом отношении методологический потенциал социального конструктивизма П. Бергера и П. Лукмана.

В нашей стране идеи Бергера и Лукмана были известны достаточно давно, но в узком кругу ученых. Только в конце 1990-х годов, после публикации «Социального конструирования реальности», они получили широкое распространение, стали применяться как теоретическая основа и в эмпирических исследованиях, правда, в вариативной интерпретации базовых понятий. Популярность конструктивизма объяснима: «конструктивизм предлагает проанализировать способ возникновения ситуации через последовательность конкретных событий, созидающих новую ткань социальных отношений»<sup>1</sup>. Однако конструктивизм Бергера и Лукмана исторически детерминирован и, следовательно, требует определенной критической ревизии при применении к конкретной предметной области. Попытаемся осуществить ее первоначальные шаги.

<sup>1</sup> Здравомыслов А.Г. Теории социальной реальности в российской социологии // Мир России. 1999. № 1-2.

Во-первых, совместная работа П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности»<sup>1</sup> была написана, когда в социологии преобладали функционализм и структурализм. В этой книге Бергер и Лукман приводят доводы в пользу понимания человеческой реальности как социальной конструкции и утверждают, что повседневная реальность, трактуемая как упорядоченная реальность, принимается без доказательств. Повседневная реальность также «беспроблемна», поскольку разделяется с остальными во взаимодействии, которое осуществляется согласно особой модели.

Во-вторых, идеи Бергера и Лукмана содержат диалектическое понимание реальности. Они утверждают: «Общество является продуктом человека. Общество есть объективная реальность. Человек есть социальный продукт». Речь идет о том, люди непрерывно выражают себя посредством различных действий, в том числе через создание объектов (этот процесс Бергер и Лукман обозначают «экстернализацией»). Общество рассматривается ими как объективная реальность. Когда человек создает объекты, например, строит дом или сочиняет музыку, они получают независимый характер, существуя независимо от человека, создавшего их. Дом или музыка становятся продуктами, которые появляются для того чтобы быть отданными. Бергер и Лукман обозначают этот процесс как «объективацию». Далее, они утверждают, что человек есть продукт общества. Объективированные отношения, созданные человеком, составляют структуру человеческой активности, которая в свою очередь влияет на человека, создавшего их. Архитектура и функциональность дома или музыки влияют на человека. Это процесс был назван «интернационализацией». Согласно Бергеру и Лукману, экстернализация, объективизация и интернализация составляют непрерывный процесс. Это диалектика, через которую они видят общество как человеческий продукт, в тоже время человека, видя как продукт общества.

Два отмеченных нами момента обусловили эвристический капитал социального конструктивизма: проект Бергера и Лукмана послужил мостом через пропасть между макро- и микросоциологией, а также между структурализмом и интеракционизмом. Фактически, Бергер и Лукман опирались на следующие теоретические традиции. Во-первых, они использовали идеи А. Шюца, стремившегося объяснить, как индивиды конструируют знание здравого смысла. Во-вторых, вслед за структуралистами Бергер и Лукман утверждали, что социальная реальность существует независимо и как реакция на человеческую субъективность. Эта идея (существование объективной социальной реальности) развивалась еще Дюркгеймом. В-третьих, Бергер и Лукман испытали влияние Дж.Г. Мида и других символических интеракционистов, предполагавших, что человеческие субъективные отношения к миру дают миру объективность. Книга Берге-

<sup>1</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич; Моск. филос. фонд. – М.: Academia-Центр; Медиум, 1995. – 323 с.

ра и Лукмана повлияла как на социологию знания, так и на социологию религии. Несмотря на то, что в 50-х – 60-х годах в социологии присутствовала тенденция создания сравнительно редукционистской картины индивида, Бергер и Лукман обеспечили новую точку зрения на человека как на социального актора.

В следующей книге Бегера и Лукмана «Современность, плюрализм и кризис значения»<sup>1</sup> анализируются механизмы, приводящие к кризису значения в современном обществе. Развитие в современном обществе приводит к ситуации, когда совместное значение трудно поддерживать для больших групп людей. На основании этого авторы предполагают, что переходные системы, такие как экологические группы, локальные церкви, небольшие политические партийные организации и другие добровольные организации, могут быть медиаторами между индивидом и обществом.

Тема, которая появляется в обеих совместных публикациях Бергера и Лукмана, а также в большинстве работ Бергера, – это порядок и последовательность. Для Бергера и Лукмана общество есть мировое предприятие. Номос является оппозицией аномии или беззакония. Если аномия представляет распад социального порядка, номос представляет порядок и его нормативное регулирование. Когда Бергер и Лукман обсуждают символический универсум социума, они интересуются номотическим или порядком функционирования. Они верят, что символический универсум создает легитимацию институционального порядка, также как и помогает индивиду поместить вещи на правильное место и порядок различных фаз его или ее биографии. Когда плюрализм становится широко распространен, большинство людей испытывают неуверенность и чувствуют потерянность в беспорядочном мире.

Через некоторое время после публикации совместной с Томасом Лукманом работы, Бергер написал «Сакральную завесу»<sup>2</sup> (1967). Здесь он продолжает тему религии, которую развивал с Лукманом. Базовая идея состоит в том, что порядок является наиболее основной человеческой потребностью. По его мнению, наиболее важные культурные идеи в обществе могут быть сохранены, если члены общества интернализируют их. В этом отношении, Бергер показал изменение роли религии в современных обществах. В домодерновых обществах религия формировала покрывало сакральной завесы, обеспечивающую всеобщую, единую перспективу для всего общества. Эта защитная завеса обеспечивала легитимность, смысл и порядок уязвимого сооружения, которое общество называет реальностью. Как только общество становится дифференцированным, несколько социальных институтов начинают отделяться от религии. В этой ситуации ре-

<sup>1</sup> Berger P., Luckmann T. Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man. Bertelsmann Foundation Publishers: Gütersloh, 1995.

<sup>2</sup> Berger P. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: a division of random house, 1990.

лигия теряет то, что Бергер называл достоверной структурой. Для того, чтобы быть правдоподобным для индивидов, знание нуждается для своей поддержке в социальной структуре (достоверной структуре). Дифференциация общества ведет к ситуации, когда традиционное знание растворяется и более не принимается на веру. Последствием такого процесса секуляризации является плюрализация мира. Религия выталкивается из публичной сферы в частную.

В «Сакральной завесе» Бергер дает сравнительно однолинейный эскиз развития растущей секуляризации в современном мире. Однако Бергер шутливо признает, что он ошибался, и приводит доводы о том, что невозможно в современном обществе верить так же, как и в доиндустриальных обществах. Кроме того, он утверждает, что люди сохраняют религиозную веру, даже если не принимают на веру традиционное знание. Люди продолжают быть религиозными в большинстве обществ, возможно за исключением Европы.

В «Невидимой религии» (1967)<sup>1</sup>, Томас Лукман соглашается с Бергером в том, что социальная структура секуляризована. Он приводит доводы в пользу того, что традиционная институциональная религия слабеет в современных индустриальных обществах. Тем не менее, в обществах модерна создаются другие универсумы смыслов. Если ранний Бергер заявлял, что секуляризация оставляет пустое пространство, то Лукман не занимает иную позицию. Его аргумент состоит в том, что секуляризация способствует росту неинституциональных религий за пределами признанных религиозных институтов. Неинституциональные религии он называет «невидимыми религиями». В рамках невидимой религии индивиды конструируют свои собственные идентичности и свои собственные смысловые системы. Согласно интерпретации Лукмана, религия может создавать несколько различных феноменов, таких как празднование дня независимости, опыт в природе, или опыт братства, например, на футбольном матче или рок-концерте.

Теория невидимой религии Лукмана связана с его пониманием религии как антропологического феномена. Лукман утверждает, что, что человек трансцендирует свою биологическую природу для построения объективной, морально ограниченной и всеохватывающей смысловой системы. Почти все человеческое, таким образом, религиозно. По мнению Бергера, эта точка зрения крайне уязвима для критики: если все человеческое религиозно, то отличие религиозного и нерелигиозного перестает существовать.

Таким образом, теоретическое наследие Бергера и Лукмана дает нам идеи диалектики распространения секуляризации и невидимых религий, раскрывающихся в «смягченных» процессах экстернализации, объективации и интернализации. Общества зрелого модерна в ходе становления массовой куль-

<sup>1</sup> Luckmann T. The invisible religion. N. Y. 1967.

туры продемонстрировали размывание типизации, только усилившееся в ходе глобализационных процессов. Институциональные процессы, требовавшие в доиндустриальных обществах, длительных временных затрат и социальных ресурсов, в современный период протекают куда быстрее, но за скорость они расплачиваются стабильностью и прочностью. Важным моментом является новая коммуникационная специфика: религиозные явления распространяются как мнения, а не как действия. Их когнитивный характер доминирует над институциональной формой, а отношения тождества, подобия и преемственности устанавливаются именно по содержательным, а не по институциональным параметрам.

Если социология накопила достаточный арсенал для исследования религиозных институтов, то проблема религиозных движений все еще является «пробным камнем». Ее значимость не стоит приуменьшать, коль скоро социолог религии сталкивается с мнением и оценкой не реже (если не чаще), чем со специфичным религиозным поведением. Понятие религиозных движений стало сегодня вполне привычным. Но исследовательские стратегии, учитывающие и «социологию» и «культурологию» религиозной жизни, все еще остаются делом завтрашнего дня.

На наш взгляд, перспективным будет применение идей Бергера и Лукмана к рассмотрению религиозной ситуации в России в терминологии социальных движений. Социальные движения не относятся ни к общественным организациям, ни к социальным институтам, несмотря на то, что имеют с ними сходные черты. Так, даже организованное социальное движение организацией не является. Социальные движения не регистрируются и представляют собой «естественные» социальные процессы. Социальное движение не может быть представлено и единственной группой, особенно в тех случаях, когда такая группа преследует определенные политические цели, обслуживает какого-либо клиента (избирательный блок, политика, кандидата на выборах и т.п.). Социальные движения могут ставить политические цели и изменить распределение политической власти, но могут ориентироваться и на воспроизводство культурных ценностей.

В последнем случае в структуре действия преобладают неинструментальные, экспрессивные мотивы. Например, анализ социальных движений в Великобритании показал, что участие в движении за мир диктовалось скорее не инструментальными соображениями, а символическим принятием более широких политических и моральных воззрений<sup>1</sup>. Воспроизводство символического содержания как правило осуществляется за счет религиозного (а также религиозно-мифологического контента), обеспечивающих эмоциональное включение ценностей в мировоззрение индивида.

В соответствии с этой тенденцией, Р. Айерман и Э. Джэмиссон рассматривали социальные движения, прежде всего, как движение произво-

<sup>1</sup> Research on social movements: The state of art in Western Europe and the USA / Ed. by D. Rucht. Campus Verlag, Westview Press. 1991. P. 320.



дителей нового знания<sup>1</sup>. Сходной точки зрения придерживается Э. Гидденс: «Социальные движения будут по-прежнему играть первостепенную роль в качестве стимула “социологического воображения”, поскольку эти движения аккумулируют и хранят новую информацию о процессах в обществе»<sup>2</sup>. Этот тезис не отрицает важности акций и организационных структур, но отводит им вспомогательную роль по сравнению с изменением коллективных представлений. Социальное движение может быть определено не как статичная комбинация верований, а как форма когнитивной практики, продолжающаяся во времени и пространстве.

Действительно, движения, предлагая новые теории социального порядка взамен прежних, тем самым вызывают изменения в процессах конструирования социальной реальности. Но ни жизненный мир отдельного человека, ни культура в целом не являются набором несвязанных элементов, и замена одного из них на другой не может не привести к трансформации многих (если не всех). Новые схемы социального мышления, которые они предлагают как альтернативу старым, и видения мира, возникшие как результат применения этих схем, вносят диссонанс в непротиворечивые частные вселенные. Движения порождают субкультуры, создавая ситуации, требующие делать выбор, – прежде всего, между разными социальными теориями. Те, кто принимает их перспективу, вынужден тем самым отвергнуть старые концепции, нередко вместе с нормами мышления и поведения, которые с ними связаны.

Таким образом, рассмотрение религии как социального движения требует приложения классических эмпирических методов социологии в первую очередь именно к когнитивному, содержательному компоненту общественного сознания.

*А.А. Москаленко*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

## **ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИОНЕРСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В ПАРАДИГМЕ КРОСС-КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Уже без малого практически 15 лет в Православной Церкви активно разрабатывается миссионерское направление. С ним связаны большие надежды и на его осуществление тратятся значительные усилия. Скажем прямо, в наши дни миссия переживает второе рождение. История оставила нам память о подвигах миссионерского служения не одного русского миссионера. Плеяда выдающихся миссионеров, таких как: свт. Иннокентий,

митрополит Московский, просветитель Америки, алтайский миссионер преп. Макарий Глухарев, свт. Стефан Пермский, просветитель зырян, свт. Николай Японский, чей титул говорит сам за себя и многие другие, заложили основание традиции Русской Православной миссионерской школы. На сегодняшний день мы имеем перед собой образец их служения и можем подражать им. Однако, нельзя не заметить, что условия современной миссионерской практики разительно отличаются от тех, в которых приходилось действовать миссионерам прошлого. Среди прочих отметим, прежде всего, изменения социального характера, а именно: значительно усложнилось само общество, более инвариантным стал его состав, вошли в обиход многие, невиданные доселе обычаи и культурные, а равно и субкультурные традиции, неизмеримо выросла общественная мобильность, претерпело существенные метаморфозы и правовое поле, появились и активно используются новые информационные технологии – такие и подобные им условия составляют на сегодняшний день миссионерскую среду.

В результате деятельности миссионерского отдела РПЦ мы имеем концептуально изложенное понимание миссии в ее фундаментальных положениях. С момента выхода миссионерской концепции в середине 90-х прошло уже достаточно времени, чтоб можно было сделать какие-то выводы и дать оценки. Как и ожидалось, наибольшие затруднения появились не в теоретической части, а при решении вопросов тактического направления, связанных с непосредственным «миссионерским делом». И одной из главных, по мнению автора, является проблематика интерпретации теории миссии в русле ее практического применения. Чем на практике оборачивается целый комплекс мероприятий, направленных на осуществление миссии? Вопрос этот, на первый взгляд риторический, при подробном рассмотрении выявляет множество противоречий.

Когда мы беремся за дело миссионерского служения, мы имеем: программную составляющую миссии, т.е. цель – спасение человека, задачи – научить человека образу жизни, приводящему к спасению (жизни по Евангелию); методы – проповедь, приобщение к сакральной, литургической жизни, личный пример. При входе в фазу реализации программы возникают трудности. Спасение совершается Богом, сакрализованно и сугубо лично, а поэтому его нельзя подвергнуть какому-либо анализу. При желании научить человека такому образу жизни, который приводит к спасению, мы сталкиваемся с тем, что нас не понимают. Результатом всех этих, и им подобных коллизий, является попытка представить истину Евангелия и церковную традицию в виде религиозной культуры. Этот прием далеко не безусловный, но дает возможность миссионеру познакомить слушателей с Православием. По поводу целесообразности такого подхода приходится выслушивать диаметрально противоположные мнения. Проблема сводится к вопросу: «можно ли говорить о существовании такого феномена как «светская культура» в связи с введением тер-

<sup>1</sup> Eyerman R., Jamison A. Social Movements: A Cognitive Approach. Pennsylvania State University Press, 1991. P. 23.

<sup>2</sup> См.: Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии // Thesis. 1993, Т. 1. Вып. 1. С. 57-82.

мина «религиозная культура»? Можем ли мы оперировать понятием «светская культура», и соотносится ли оно с действительностью, или является абстракцией? Действительно ли то, что «светская культура... может рассматриваться как социокультурная константа современности. Она присутствует в сознании и жизненном мире человека и общества как первичный и всеобъемлющий паттерн социального знания. Современный человек не может отказаться от своей светскости, поскольку она вошла в его «плоть и кровь», сформировала и продолжает воспроизводить его социальность»<sup>1</sup>?

Одним, но не единственным, объяснением возникновения подобной схемы может послужить тот факт, что ценностные ориентиры и установки конкретного человека и общества в целом, неразрывно связаны с его жизнедеятельностью, и не существуют абстрактно (по крайней мере, в сознании людей). Но именно способы воспроизводства ценностей и составляют то явление, которое мы именуем культурой в ее широчайшем смысле. Исходя из вышеизложенного, попытаемся ответить на два, взаимосвязанных вопроса: можно ли вводить в миссионерскую практику понятие о религиозной культуре? Если да, то каковы условия кросс-культурного взаимодействия светской и религиозной культурных традиций? Эти вопросы, в свою очередь, заставляют нас ответить и на другие, не менее важные: не является ли религиозная культура продуктом миссионерской практики? Не влечет ли за собой подобный подход к потере, частичной или полной, исключительно важной мистичности архетипов Православия и переходу их в разряд мифов или фольклора?

Содержательную сторону Православной миссии составляет Евангельское учение о Царствии Небесном и его раскрытие в творениях святых отцов Церкви. Как уже было сказано, единственной целью миссии является спасение человека. Это сугубо религиозное понятие, которое в полной мере может быть выражено и объяснено лишь в рамках Православного религиозного контекста. При всей ясности и четкости богословских определений в теоретическом плане, в сфере прикладной миссии мы сталкиваемся с наличием информационных барьеров. И язык, на котором осуществляется миссия, и сообщаемая информация не воспринимаются человеком именно из-за того, что он не воцерковлен. Грубо говоря, он не профессионал в вопросах религиозной жизни, и общаться с ним нужно на доступном для него уровне. Отчетливое понимание этого привело к созданию своеобразной модели религиозной культуры, с помощью которой предполагается осуществить миссию. Но как тогда быть с главной целью – спасением? Его нельзя определить в рамках культуры, пусть и религиозной. И тем более недостижимо спасение посредством приобщения к

<sup>1</sup> Лебедев С.Д. Отношение учащейся молодежи к религии как фактор воспроизводства религиозности. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-07/Lebedev.pdf>

культуре. Итак, для достижения цели мы применяем методы, которые не обеспечивают достижение этой цели. Здесь мы либо просто умножаем сущности без надобности, либо необходимо разделить миссионерскую концепцию на качественно разные уровни и сформулировать соответствующие им цели, задачи и способы их достижения.

Религиозная культура – это семантическое пространство, содержание которого очень многогранно. Собственно говоря, в нем очень много не относящегося к культуре в принципе. Рефлексия религиозной культуры протекает в двух плоскостях: диахронической и синхронической. В первом случае человеку просто представлена религиозная традиция предыдущих поколений. Диахронизм не имеет обратной связи. Он вообще несет, по преимуществу, функцию ознакомления с тем, как было. Только лишь синхронное представление религиозного семантического пространства, в дополнение к диахронизму, обеспечивает возможность его продуктивной рефлексии. Синхронизм же предполагает диалог, т.е. обладает элементами обратной связи и дает возможность организовать коммуникативное пространство. Но и этого еще недостаточно. Просто открыв перед слушателем значение тех или иных религиозных концептов, мы ничего не добьемся. Для возникновения состояния эмпатии нужно ввести, погрузить человека в новое для него пространство, и не просто погрузить, а создать условия для обитания в нем. Религиозная культура предполагает наличие некоей общности, которая является носителем этой культуры. При диахронической презентации Православия очень сильно ощущение оторванности от реальности, будто речь идет о чем-то далеком и не имеющим отношения к слушателю. Синхронизм вовлекает человека в такое пространство, в котором он находит своих современников, живущих, и это самое главное, в таких же условиях, но имеющих религиозный опыт. А именно этот опыт является наиболее ценным для человека, потому что показывает, как другие ориентируются в социальном пространстве религии, каким образом они усвоили и воплотили религию в своей жизни, своей повседневности. Поднимаюсь на уровень выше, от личностного к групповому, мы уже сможем говорить о действенности (или бездейственности) религиозных принципов в рамках некоторой группы, и так далее.

Итак, религиозная культура – это все то, что связано с воспроизводством религии, ее осмыслением и реализацией в повседневной жизни, во всех ее гранях. Тогда мы должны говорить, что религиозная культура как инструмент миссии может применяться методом от противного. Если при прямой причинно-следственной связи религиозность порождает соответствующую культуру, то при осуществлении миссии, мы идет в обратном направлении – посредством погружения в культуру, показывая способ религиозной жизни, мы стремимся раскрыть религию по существу. Выше мы задались вопросом о том, не влечет ли такой подход к ущербности миссии? Да, влечет, если мы будем осуществлять неверное целеполагание. Нельзя

ставить цели сугубо духовного порядка (спасение, обожение, избавление от страстей), и добиваться их достижения средствами религиозной культуры. Для миссии посредством религиозной культуры приличествуют цели, связанные с более поверхностным, по сравнению с духовными, восприятием Православия – на уровне эмоционально-психическом или интеллектуальном. Как только человек совершает качественный переход в сферу духовной жизни, такой миссионерский подход должен уступить место духовничеству, а это уже трансцендентная духовная реальность.

Коль скоро мы стали искать путей выражения Православия в контексте культуры, нам следует учитывать наличие иных, отличных от него культурных контекстов, и главным здесь является светская культура. А значит, необходимо вести речь о кросс-культурном взаимодействии и его особенностях. Не будем вдаваться в подробности спора о том, насколько фундаментально понятие – «светская культура». Нам кажется достаточным то, что существует культурный контекст, отличный от религиозного (хотя и имеет некоторое сходство), контекст, который охватывает всех людей и оказывает свое влияние на всех без исключения. Дело в том, что и религиозный и светский контексты содержат много одинаковых, ценностных и культурных установок, и расходятся порой лишь в их интерпретациях и расстановке акцентов. Исследование, проведенное докторантом кафедры социальных технологий Белгородского государственного университета С.Д. Лебедевым, дает этому предположению практическое подтверждение. Он делает, в частности, следующие выводы: «Во-первых, между религиозными и нерелигиозными респондентами не обнаружилось существенного расхождения в важнейших ценностных ориентациях. Соответственно, ни религиозность, ни отсутствие таковой не проявили связи с принципиальными изменениями «константных» ценностных приоритетов респондентов. Во-вторых, усвоение (рецепция) респондентами системообразующего элемента православной религиозной культуры сопряжено с заметным расширением аксиологического ядра актуальной культуры. Это обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует о ценностно-конструктивной функции православного религиозного комплекса, легитимирующего в сознании респондентов важнейшие (и дефицитные сегодня) социокультурные ценности «Родина» и «Уважение к старшим». В-третьих, расширение аксиологического ядра у верующих происходит исключительно за счет ценностей, традиционно легитимируемых в православной религиозной культуре в качестве наиболее значимых («Родина», «Уважение к старшим»). Это также является косвенным свидетельством в пользу предположения, что соответствующие ценностные приоритеты сопряжены с религиозностью учащихся и имеют в их сознании религиозную легитимацию. Данное предположение подтверждается и тем, что указанные «сопутствующие» ценности, привносимые в ядро совместно с ценностью религиозной веры, обнаруживают заметно

более высокую степень тесноты кластерных связей с этой последней, нежели «константные» ценности ядра светской культуры (за исключением ценности «Семья»)»<sup>1</sup>. С.Д. Лебедев делает вывод, что «аксиологическое ядро актуального для респондентов социально-когнитивного репрезентанта сохраняет свое константное содержание независимо от возрастания либо убывания релевантности религии и религиозной культуры в их жизненном мире. Следовательно, наметившийся ценностный «разрыв» российской светской культуры при формировании социально-когнитивных стратегий отношения к религии не проявился, и поляризация социетальных ценностей не является определяющим фактором обращения молодых людей к религии или дистанцирования от нее»<sup>2</sup>. Это и является основанием и предпосылкой к кросс-культурному взаимодействию.

И, исходя из вышесказанного, мы можем говорить, что целью такого взаимодействия становится придание светской культуре импульса и вектора, которые позволили бы достичь более эффективной реализации религиозных концептов в ее контексте. Мы намеренно выражаем цель религиозной инкультурации подобным образом, потому что от погружения в религиозную культуру до сознательной духовной жизни расстояние не маленькое и преодолевается не сразу. Так происходит по той причине, что культура затрагивает, скорее, эмоционально-психическую сторону личности человека и, к тому же, не требует главного – подвига. В отличие от нее, подлинно духовная жизнь – это глубокий сакральный подвиг человека. Культуру нужно именно рефлексировать, а духовной жизнью можно только жить. Но, факт остается фактом: прежде чем говорить о духовной жизни, необходимо ввести человека в новое для него социальное поле религии.

Подведем итог и сделаем первый вывод: первое (и очень важное) знакомство человека с религией происходит в рамках религиозно-культурного контекста, а точнее, в условиях определения личностью своей идентичности, каковы (условия) возникают на границе взаимодействия религиозной и светской культур.

Мы можем сказать, что весь миссионерский процесс, в объеме, определяемом понятием «религиозная культура», происходит в плоскости водораздела «религиозная культура – светская культура». То, как протекает их взаимодействие, и определяет, во многом, успешность миссии. Характерными признаками каждой из взаимодействующих культур являются возведенные в критерий нормы, система ценностей и интерпретационных паттернов, которые связаны воедино и составляют стабильное семиотическое поле. «В центрированном своем состоянии культурная традиция обеспечивает стабильность аксиологических шкал и интерпретационных

<sup>1</sup> Лебедев С.Д. Ук. соч. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-07/Lebedev.pdf>

<sup>2</sup> Там же.

матриц, что позволяет индивидуальному сознанию функционировать на основе устоявшихся мировоззренческих универсалий (интегральных представлений о мире, человеке и месте человека в мире, к которым относятся представления о том, что есть мир, Бог, причинность, пространство и время, часть и целое, человек, государство, счастье, смысл жизни, долг, честь, любовь, познание, истина и т. п.), не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному осмыслению»<sup>1</sup>.

Встреча двух культурных традиций, религиозной и светской, вызывает дестабилизацию сложившейся социокультурной системы и приводит ее во флуктуирующее состояние. Устойчивые некогда семантические связи утрачивают свою системообразующую функцию, и происходит проблематизация ценностей. Система теряет равновесие и приходит в движение; аксиологические шкалы теряют свою регулятивно-императивную безусловность, некоторые ценности смещаются к периферии или вовсе приобретают маргинальный характер, стереотипы и культурные паттерны, свою конституирующую, и догматизирующую функцию как культурного центра. Данное состояние аморфности и фрагментированности культурной среды, возникшее, как сказано выше, естественным путем, в результате «встречи» культурных традиций, приводит ее к условиям, в которых возможно формирование «новой» социокультурной идентичности, на основании новых (или обновленных прежних) концепций. Возникающие при этом противоречия и «трудные» вопросы являются потенциальными «кандидатами» на зарождение на их основе концептуальных ядер будущей культурной парадигмы.

В силу этого не представляется возможным вести речь о модели взаимодействия по принципу диалога культур, который предполагает их целостность и стабильность. Такая модель невозможна хотя бы в силу разности языка культур и невмещаемости и невыразимости феноменов одной средствами другой. «Соответственно, механизм взаимодействия культурных традиций не может быть описан ни как превалирование одной из них, ни как их взаимная аксиологическая аннигиляция, ни как суммативный содержательный синтез»<sup>2</sup>. Действительно, отличия культур друг от друга, семантическая и аксиологическая дифференциация, противоречивость, составляют основание для возникновения взаимодействия. Миссия, осуществляемая в форме религиозно-культурной репрезентации религии, также приобретает характер и особенности такого взаимодействия. Она не должна преследовать целей вытеснения, замещения или жесткой реконструкции светской культуры. Результирующая религиозно-культурного импульса миссии в светском культурном пространстве ви-

<sup>1</sup> Можейко М. Феномен кросс-культурного взаимодействия: проблема нелинейного моделирования. Santalka. Filosofija. 2006, Т. 14, Nr. 1. ISSN 1822-430X print/1822-4318 online. URL: [http://www.coactivity.vgtu.lt/upload/filosof\\_zurn/m\\_mozeiko\\_%20filosofija\\_nr1.pdf](http://www.coactivity.vgtu.lt/upload/filosof_zurn/m_mozeiko_%20filosofija_nr1.pdf)

<sup>2</sup> Можейко М. Ук. соч.

дится как система новых концептов и интерпретационно-семантических ядер. Предельным состоянием миссии, в ее религиозно-культурном выражении и генерации, можно считать «актуализацию креативного потенциала культуры и формирование в ее смысловом поле новых традиций, снимающих в своем содержании противоречия, порожденные ситуацией взаимодействия»<sup>1</sup>.

*Мы можем сказать, что весь миссионерский процесс, в объеме, определяемом понятием «религиозная культура», происходит в плоскости раздела религиозная культура – светская культура. То, как протекают эти процессы, и определяет, во многом, успешность миссии. Культурная среда как общества, так и отдельных личностей всегда стремится к состоянию стабильности и упорядоченности. Характерными признаками этого состояния являются возведенные в критерий нормы, система ценностей и интерпретационных паттернов, которые связаны воедино и составляют стабильное семиотическое поле.*

**Н.Н. Реутов**

*Белгород, Белгородский государственный технологический университет им. В.Г. Шухова*

## ПРОЦЕССЫ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Сегодня существует согласие в том, что секуляризация имеет большое значение и является характерной чертой современного общества, что традиционные религиозные символы и ценности не могут выполнять, как прежде, функцию объединяющей общество силы и что в решении вставших проблем решающая роль принадлежит науке и технологии. Однако существуют и значительные различия в понимании причин и последствий секуляризации, а также перспектив религии в будущем. Одни полагают, что секуляризация представляет необратимый процесс, который неуклонно ведет к сокращению сферы действия религии, к прогрессирующему ее упадку и исчезновению. Другие утверждают, что секуляризация означает лишь видоизменение религии, что на смену изжившим себя формам религии приходят новые, но религия продолжает существовать. В секуляризации они видят нормальный, здоровый процесс, способный, может быть, даже усилить влияние религии в ее обновленных образцах.

Сейчас понятие секуляризации употребляется в самом широком значении: освобождение из-под контроля духовенства как общественной

<sup>1</sup> Можейко М. Феномен кросс-культурного взаимодействия: проблема нелинейного моделирования. Santalka. Filosofija. 2006, Т. 14, Nr. 1. ISSN 1822-430X print/1822-4318 online. URL: [http://www.coactivity.vgtu.lt/upload/filosof\\_zurn/m\\_mozeiko\\_%20filosofija\\_nr1.pdf](http://www.coactivity.vgtu.lt/upload/filosof_zurn/m_mozeiko_%20filosofija_nr1.pdf)

группы, из-под контроля церкви как института (или моральной силы), т.е. освобождение от религиозного контроля в мирских делах.

По мнению Ю.Ю. Синелиной, секуляризация – это нелинейный процесс изменения положения религии, религиозных институтов в обществе, изменения религиозного мировоззрения населения, а не как односторонний процесс, ведущий к упадку религии и религиозности в обществе<sup>1</sup>.

Секуляризация была одной из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Это и есть тот результат, к которому привела секуляризация как многосторонний исторический процесс, благодаря которому в современных развитых странах коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. Этот процесс, начавшийся в Европе, продолжается во всем мире сегодня.

Современное общество тяготеет к выработке своего мировоззрения, независимого от религиозных символов и мифов, опирающегося на науку, обретающего опору в широком распространении и повышении уровня образованности. Секулярные отношения и взгляды свободны от прямого религиозного воздействия, не интегрированы в религиозную смысловую структуру. Сама религия превратилась в одну из сфер жизни общества, тогда как прежде она выступала в качестве объединяющей его силы, его «всеобщего синтеза». Теперь она существует в одном ряду с искусством, наукой, философией и т.п.

Хотя наука не исключает религию, она в значительной степени лишает ее значения в качестве объяснения действительности, во многом обесценивает свойственный ей способ объяснения и ценность религиозной картины мира.

По мнению известного социолога религии С.Б. Филатова, Россия в момент краха коммунизма представляла собой страну наиболее продвинутой секуляризации. В российском обществе значение религиозного фактора существенно выросло в течение последних десятилетий: увеличилось число верующих, большинство россиян по самоидентификации – православные, мусульманами себя называют от 5% до 7% россиян. Процесс секуляризации в российском образованном обществе, по мнению Ю.Ю. Синелиной, характеризуется неоднократно повторяющейся определенной последовательностью изменения религиозного мировоззрения, что позволяет говорить о циклическом характере секуляризации в России. В каждом цикле секуляризации определенная социальная группа выступает основным носителем этого процесса<sup>2</sup>.

Процесс возрождения религии в России развернулся на фоне системного кризиса, охватившего постсоветское общество. Развитие этого соци-

<sup>1</sup> Синелина Ю.Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (Социологический анализ: конец XVII – начало XXI века): Автореф. дис. ... д-ра социол. наук. – М., 2009. С. 14.

<sup>2</sup> Синелина Ю.Ю. Ук. соч. С. 16.

ального института проявляется в росте религиозности населения и, в частности, молодежи. Вместе с тем, ряд социологов отмечает, что объективный анализ качественных характеристик религиозности современной молодежи опровергает выводы о процессе духовного ренессанса в России.

Мировоззрение молодежи эклектично, поверхностно, а в силу возраста – еще и неустойчиво, ее религиозность скорее потенциальная, конформистская: есть желание быть как все, называться верующими, православными, соответствовать распространяемому в обществе, СМИ стереотипу духовности, вести себя как верующие, отмечать церковные праздники, венчаться, крестить детей. Однако по-настоящему, всерьез приобщаться к вере и церкви, стать глубоко религиозными молодые люди не намереваются<sup>1</sup>.

Религиозность молодежи отчасти носит формальный характер, а в ряде случаев, возможно, что и более личный, внутренний, индивидуальный, а не церковно-общинный и не обрядовый характер.

В пользу внутреннего, скрытого, непроявляющегося внешне, характера религиозной веры свидетельствуют данные о таком виде индивидуальной культовой деятельности, как молитва. Обращение человека к Богу в молитве является глубинным признаком религиозности, затрагивающим его сознание и психологию, оно может носить как мистический, так и рациональный характер. Данные социологических исследований свидетельствуют о невысоком распространении среди молодежи такой черты религиозной психологии, как надежда на помощь Бога, благодарность ему или чувство вины перед ним, что находит выражение в молитвах.

Изучая религиозность населения, надо помнить о культурной составляющей религии. С одной стороны, религиозная практика всегда впитывает в себя этнические особенности культуры, а этническая идентичность, будучи механизмом, отбирающим и транслирующим социальные ценности, в число этих ценностей включает и религию. С другой стороны, некоторые религиозные предписания формируют особенности образа жизни и этнической культуры. Важно то, что религиозная традиция всегда консервативна. Это делает ее своего рода «хранилищем» коллективной памяти народа (или этнической группы). Иногда религия может играть роль «маркера» этнической идентичности. В таких случаях этническое самосознание может даже фокусироваться на религиозной принадлежности. Поэтому религиозная самоидентификация часто важна не только для верующих, но и для тех, кто себя таковыми не считает, но ассоциирует себя (прежде всего в силу именно культурных причин) с определенной религиозной традицией.

В современной России в условиях усиления связи между этнической и конфессиональной самоидентификацией, причисляя себя к традиционной

<sup>1</sup> Варзанова Т.И. Религиозные ориентации молодых россиян (возрастной и гендерный аспекты проблемы). URL: <http://www.scorch.ru/art/mist/blesseds/blesseds2.php>.

конфессии, люди выражают свое национальное самосознание, то есть имеется тенденция к совмещению религиозного и национального самосознания.

В то же время некоторые исследователи несоответствие числа верующих и последователей традиционных конфессий интерпретировали как искусственность и иллюзорность религиозного возрождения. Представляется, что на это явление можно посмотреть и по-иному. Люди, которые сейчас ассоциируют себя с той или иной конфессией в силу этнической принадлежности и историко-культурных традиций, представляют собой резерв, потенциал для данной конфессии и в будущем могут принять ее учение на уровне мировоззренческого выбора. В любом случае, сложившаяся особенность, а именно традиционную привязку религиозной принадлежности к этничности, необходимо учитывать, чтобы понять современную религиозную ситуацию. Эта особенность во многом объясняет и перипетии вокруг религиозного законодательства, и обострение проблемы прозелитизма<sup>1</sup>.

Таким образом, современное российское общество развивается в русле общемировых процессов и тенденций; секуляризация, переосмысление религии и ее вовлечение в социальные процессы – не только российская черта, это происходит повсеместно в мире.

Стремительный процесс модернизации российского общества на рубеже XX–XXI веков привел к своеобразному «религиозному ренессансу»<sup>2</sup>. Однако и сама религия претерпевает значительные изменения под влиянием трансформаций, происходящих в других сферах российского социума. Одной из главных особенностей времени становится плюрализм, проникающий, в том числе, и в религиозное сознание. Сознание молодых верующих сегодня является не столько православным, сколько синкретичным, дуалистическим, включающим в себя наряду с христианскими образами также и оккультно-магические элементы веры.

<sup>1</sup> См.: Казьмина О.Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в современной России (этноконфессиональная составляющая проблемы): Автореф. дис. ... д-р ист. наук. – М., 2007.

<sup>2</sup> См.: Лебедев С.Д. Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия // Социологический журнал. – 2007. – № 2. С. 24–36.

### СУБКУЛЬТУРНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ: ПРЕВРАЩЕННЫЕ ФОРМЫ СОЗНАНИЯ И САМОСОЗНАНИЯ

Мы рассматриваем современную социальную мифологию в качестве коллективного ментального механизма воздействия на психологию, сознание и поведение человека, что определяет измененные формы сознания и децентрированной личностной идентичности человека в субкультурных религиях. Это связано с обоснованием точки зрения, заключающейся в том, что современные субкультурные религии как формы сознания и жизнедеятельности являются *разновидностью современной мифологии*, что и вызывает эпистемологические парадоксы, когда их пытаются сравнивать с традиционными религиями. При этом нами проводится последовательное различение мифологии (в том числе современной, социально-политической) и религии как культурных и ментальных форм.

Под «современной мифологией» мы понимаем мировоззренческие и ментальные структуры общественного и индивидуального сознания, направленные на образно-символическую (бессознательную) интерпретацию и теоретико-идеологическую рационализацию экономических, социально-политических и культурных форм, социальных институтов, властных практик, общностей и групп индустриальных и постиндустриальных культурно-цивилизационных систем с целью их легитимации. Система современной мифологии позволяет обществу и властным группам, в частности, эффективно управлять человеком через механизмы иллюзии и рационализации, убеждения и суггестии, сублимации и объяснения, а индивиду сохранять идентичность и жизненный, онтологический смысл.

Субкультурные, мифологизированные религии в своих первичных формах рождались в трагических социальных, политических и духовных процессах рубежа XIX и XX веков, определивших новый вариант секуляризации, связанный с тем, что «бог умер» (Ницше). Однако, это было полагание субкультурных религий в контексте «серьезной», «материнской» культуры модерна и тоталитаризма. С конца 50-х и особенно в 60-е годы прошлого столетия в ситуации взрыва молодежного контркультурного протеста субкультурные религии обретают собственное мифологическое ментально-идеологическое оформление («в себе и для себя»).

Социальная мифология на рубеже столетий представляет сложноорганизованную, динамичную систему субкультурных формообразований и контркультурных процессов, связанных с трансформацией индустриальных обществ в ее постиндустриальные и постмодернистские ипостаси. Все это служит сложным контекстом не только для оживления самых архаичных форм мифологического и религиозного сознания, но и их трансформаций в некие «современные» синкретичные и превращенные духовные и культурно-идеологические формы. На почве массовой культуры современная мифоло-

гия, стихийно, естественно рождающаяся или искусственно создаваемая в обществе потребления, формирует специфические превращенные формы субкультурной религиозности. Современная мифология, в том числе и субкультурная религиозность, оказывается вполне «естественным языком» самой повседневности человека. Можно говорить о новом культурном цикле, когда человечество демонстрирует потребность в экзистенциальной актуализации мифологического сознания.

В этом плане религиозные субкультуры оказываются не только структурными формообразованиями на окраинах или на поверхности «больших культур», имеющими внешние стилевые и знаково-символические маркеры, скрывающие «аксиологическое ядро солидарностей», но и творческими способами деятельности по экспериментальному производству инновационных образцов жизнедеятельности, ценностных норм поведения и личностной идентификации, проходящих проверку в сложной социокультурной динамике современного мира. Такой подход к интерпретации современной субкультурной религиозности предполагает отказ от эмоциональных, морализаторских и дискриминационных эпистемологических стереотипов и догм.

Мифологизация сознания определяет становление, социализацию и идентификацию человека в субкультурных религиях как специфических социальных групповых общностях.

Ситуация личностного развития (прежде всего, имеет смысл речь вести применительно к молодежи) усугубляется тем, что молодой человек оказывается одиноким в семье, в школе и в собственной душе, им овладеет страх не только перед будущим, но и перед каждой минутой настоящего. Субкультурные религии оказываются тем «экзистенциальным пространством», в котором молодой человек пытается хоть как-то сохранить свою самость, свою идентичность, выработать *хронотопный экзистенциал*, позволяющий стоически утверждать себя в рухнувшем мире, связать прошлое, настоящее и будущее не только в пространстве повседневности, но и в карнавальном или сакральном мире (отсюда такая тяга «новых верующих» к различного рода эсхатологиям и эксперименты с игровым воспроизводством различных темпоральных сценариев).

Очень часто молодой человек легко переходит из одной субкультуры в другую, религиозная субкультурность эклектически сочетается с принадлежностью к светским формам субкультурности (например, субкультура готов – светская или религиозная?). Но и здесь человек оказываемся в мире фантомов и иллюзий: субкультурные нарративы и дискурсные практики позволяют говорить молодому человеку на искусственных языках, порождая ситуацию постмодернистской «вавилонской башни», когда никто никого не слышит и не желает слышать, а субкультурных языков оказывается столь много, что, наверное, даже апостол Павел не смог бы говорить на этих языках «новых язычников». Именно здесь лежит основная проблема «возврата» молодых

людей из религиозных субкультур в нормативную, «взрослую» культуру, которая и сама все более приобретает субкультурные конфигурации.

В современном массовом обществе создан и массовый человек, который легко примеряет любые социальные маски, легко играет любые культурные роли. Сегодня он сектант, а завтра православный, сегодня он коммунист, а завтра либерал. Кстати, современные социологи и политологи, исследуя поведение человека, до сих пор оперируют классификациями старого, классово-сословного общества. Но ведь в XX веке произошло изменение не только социальной стратификации и мобильности, которые были характерны в прежние времена, но и самого типа личности. Человек массового общества, по преимуществу, – *игровая личность*, способная к мимикрии при изменении социокультурного контекста. Не доведём ли мы эту игровую личность массового общества и массовой культуры в XXI столетии *до полной фантомности* и утраты всех онтологических оснований человека? Смена стилей, игра в бисер с ценностями всей человеческой культуры становятся уделом не только рафинированных интеллектуалов, но и самых широких масс, прежде всего, молодежи. Именно в этом игровом поле и реализуется парадигма постмодернизма: тотальная ирония, деконструкция ценностной иерархии (особенно религиозной), игровой маскарад, возможность фантомных личностей в кино и в компьютерных сетях.

В субкультурной среде, выпадающей из «воспитательной нормативности» и «нормативной социализации», встречаются индивиды (чаще всего молодые люди) одаренные, творческие, много читающие, знакомые с музыкой, владеющие современными информационными технологиями. Но они составляют меньшинство в своих, как они искренне считают, «альтернативных» религиозных группах. На наш взгляд, *основной проблемой*, от которой уходят многие современные исследователи и «воспитатели», является тот факт, что субкультурная и религиозная аномия, особенно, когда речь идет о молодежи, не является основанием для моральной, а тем более правовой дискриминации по ментальному и субкультурному признаку.

Сколь бы мы не говорили о необходимости воспитательной работы с молодежью и ее духовно-нравственного просвещения, все наши усилия будут напрасными без изменения всего социокультурного контекста нашей жизни. И дело не в «глобальных» изменениях политики и экономики, которые могут только привести к непредсказуемым рецидивам религиозного фундаментализма или национализма и ксенофобии (последнее мы увидели в декабрьских событиях в Москве). Реальной силой обладают не столько различного рода конфессионально-экуменические или государственно-церковные проекты, сколько постоянные, ежедневные усилия деятелей науки и культуры, отдельных политиков и предпринимателей, иерархов ведущих мировых конфессий, простых людей по утверждению новой системы культурных ценностей.

*А.Б. Рогозянский*  
*Санкт-Петербург, Информационное агентство*  
*«Новая русская линия»*

## ПРАВОСЛАВНОЕ СООБЩЕСТВО: МЕЖДУ СОЦИАЛИЗАЦИЕЙ И МАРГИНАЛЬНОСТЬЮ

*A.B. Rogozynsky*

### ORTHODOX COMMUNITY: BETWEEN SOCIALIZATION AND MARGINAL

**Abstract:** The author of the article argues original approach to the problems of interaction between secular and religious in the field of civilization. Modern culture and social traditions declare itself as a quasi-religious phenomenon – a special type of belief in the ontological character and firmness of the social space that the author defines the notion of «social fundamentalism». Occupying a dominant position in society, any religious tradition dictates the terms and conditions of their incorporation into public goods, «socialization». As a result of the socialization of religious beliefs and institutions lose their internal contents, sekularizuyutsya, and in turn contribute to strengthening the position and the tenets of «social fundamentalism».

**Key words:** socialization, fundamentalism, secularization.

Социализация – относительно свежее понятие в православном церковном тезаурусе, и значение его здесь во многом недоопределено. В светском употреблении социальная теория привычно обходится без метафизики. Но поскольку мы верим, что религиозная парадигма вмещает более широкое представление о реальности, то при раскрытии темы социализации нам придется использовать более широкие определения и контекст.

Для начала укажем на тот факт, что в последние 30-50, а кое-где 70-80 лет религиозные сообщества взаимодействуют с мирским окружением и ощущают себя в мирском окружении принципиально иначе, чем раньше. Современность ставит человека верующего перед целым рядом новых характерных условий. Мир цивилизации чрезвычайно разветвлен, разнообразен и продуман. Многоуровневые алгоритмы и связи, множество перекрестных отсылок и опций, которыми пользуется человек... Как говорят, all inclusive – «всё включено». Социальные цепочки почти достигают сложности органических... На глазах у последних двух-трех поколений, наблюдающих происходящее, развёртывается, по существу, новый рукотворный «социальный космос», которым почти заслоняется, выводится из поля зрения космос естественный. На данной базе формируется особый тип восприятия, который может быть назван социальным фундаментализмом, в отличие от фундаментализма традиции. За объективную реальность принимается реальность, которая даётся, преимущественно, в социальных ощущениях. Перемещение на новое поле и закрепление «старых»,

«классических» культур и вероисповеданий в контуре нового рукотворного мироустройства носит название «социализации».

Для того, чтобы любая «старая» структура могла инкорпорироваться в новую (позднемодерную) социальную вселенную, она должна отвечать некоторым условиям – разделять догматы социальности и принимать участие в ее игровых практиках. По результатам социализации, различные религиозные конфессии и системы, как например Православная Церковь или новые протестантские движения или восточные культы, получают как бы свой «социальный паспорт», область действия и патронаж от более сильных, доминантных парадигм: политической, экономической, бюрократической, обывательско-популистской и др. Для Православия в России, соответственно, «паспортными» становятся патриотизм, государственническая позиция, проповедь межконфессионального мира и идеологические аллюзии на тему отечественной истории. Создается, впрочем, и альтернативная версия «паспорта» с акцентами на правах и свободах, «уранополитизме», борьбе с коррупцией, критике отечественной истории и т. п.

Социализированные религии – пасынки и падчерицы новой жизни, тени от собственных исторических традиций. Изначально, в оригинале, вероисповедный дискурс интроспективен; он носит самостоятельное, отдельное от общественной систематики значение. Религия хранит в себе истинную мудрость, «гнозис», коего не ведает брэнная земля с её профанным мирским разумом. По этой причине всё наиболее важное и ценное с точки зрения верующего происходит не где-нибудь, а под покровом и в теле традиции. Исповедующий веру человек стоит в роли ученика, и к нему апеллируют религиозные авторитеты и священные тексты.

Мудрость нынешнего времени, периода цивилизационного возвышения, уже не эксплицируется вовне, в мир невидимого и горнего. Современное общество самодостаточно, замкнуто на себя, и источниками открывения в нем служит его внутренние экономические, политические, бюрократические, обывательские гении и музы. Из носительницы высшего откровения религия низводится (десакрализуется) до положения одного из общественных феноменов, подвида идеологии и субкультуры. На включении на правах «дочернего», младшего по рангу предприятия настаивает мир, религиозным же сообществам предоставляется определиться с выбором: соглашаться на социализацию либо быть отнесенными к категории маргинальных. В большинстве случаев, социальный фундаментализм заранее проникает в ткань религиозной психологии и начинает видоизменять её под свои условия. Религиозные сообщества охватывает тоска по своему положению с ощущением собственной малости, провинциализма, заброшенности («гетто») – в терминологии нынешних православных). В них разрастается конфликт со своей «старой моралью», в большей части интроспективной и некогда смелой стоять независимо от единственно актуальной общественной проблематики. Требование модернизации воспринимается как абсолютный и самоочевидный императив, устраняющий дискомфорт от пребывания в «гетто» – ограниченном и пе-



риферийном по отношению к mainstream'у пространстве. «Свобода», в противоположность существованию в «гетто», в новом религиозном сознании парадоксальным образом закрепляется за большим социумом. «Быть свободным» на языке социализированного христианства означает, по факту, не испытывать социальных затруднений, связанных с религиозной самоидентификацией.

Если фокус внимания религиозным сообществом переносится в мирскую среду, тогда согласимся, что это очень странная религия. Требования социальной реальности современным, «адекватным» сознанием не могут быть проигнорированы, в конфликте же «со старой моралью» принимаются за приоритетные. Исключения составляют прямые попытки склонить к отречению от веры. На данном месте социализированным христианам предписано неповиновение. Но общий взгляд остается наивен. Социальные парадигмы доминируют и имеют полные возможности косвенными путями, через усечение (секуляризацию) приводить конкретного религиозного субъекта к забвению либо прямому отрицанию его вероучительных положений. Яркими примерами служат: террористическая теология, развившаяся внутри ислама; т. н. «теология освобождения»; антиавторитарная теология и концепция борьбы с наружным благочестием, «фарисейством»; разводы, аборт, гомосексуализм, феминизм в христианских сообществах; культ успеха, т. н. «политическое Православие», теории церковно-государственного двуединства, разного рода «цветные» и националистические парарелигиозные версии и др. Взаимодействие Церкви и мира определяется не концептом миссии, но концептом обратной ассимиляции, и вся вероисповедная мудрость так или иначе сводится к экстраверсии – правильному действию в общественной сфере. Область, где христианин жил и действовал бы вне общественных проекций, наедине с собой и с Богом либо в независимой логике соборных церковных процессов, почти не прослеживается.

Посвящение в традицию, ученичество более не считаются необходимыми, в чем отчасти угадываются признаки того, что не вполне удачно определяется понятием «гносеомахия». В действительности, следует говорить не о борьбе с учёностью, но о распространяющемся безразличии к процессу познания. Священные тексты и церковные авторитеты лишаются прямой интроспективной проекции, и диалог с ними души замирает. Отныне это в большей или меньшей степени – «памятники», факты и мнения, которые наблюдаются с внешних позиций. При той или другой идеологической доминанте из них, как из отдельных кубиков, разными людьми складывается своя аргументационная стратегия.

В облегченном статусе «пользователя православной веры» человек от практического исповедания, ученичества, теснейшего проникновения в истину, аспекта пользы души перетекает к своеобразной христиановедческой позиции наружного наблюдателя и комментатора. Оставаясь закрыт, он не желает обнаруживать свой внутренний мир, основания своей веры и переживания («Кто исповедает Меня перед людьми...»), а ограничивается

меморандумами, концепциями и заключениями. На данной почве в последнее время разворачивается целая индустрия увлеченного спекулирования по темам происходящего в Церкви, обнародования индивидуальных суждений, порой с экспрессией, никак не совмещающейся с представлением о смысле Евангелия и традиции. И хотя христианского образа во всем этом почти не присутствует, различные пользовательские стратегии оспаривают друг у друга право доставить Церкви эффективное продвижение и актуальное *renommée*.

В применении почти ко всем темам действуют суждения на понижение. Процессы и явления, ранее имевшие для верующих сакральный подтекст (чудеса и святыни, церковная иерархия, благословение, крестное знамение, монашество и др.) чаще и чаще предстают в рукотворном – организационном либо субъективно-психологическом качествах. Не менее парадоксальным образом «функциональное Православие» торопится влиться в борьбу с «опиумом для народа» и вперед остальных избаловать собственные предания. Десакрализация не останавливается в т. ч. перед Таинствами, о которых в последнее время можно встречать самые произвольные мнения.

«Христиановедением» и «церквистикой», в которых человеком утрачивается сознание святых для себя предметов, оканчивается драма перерождения веры в социальную религию. Православное сообщество закрепляется в ранге тематического сообщества и субкультуры современного мира. Во многом справедливыми становятся замечания секулярного критика, цитата: «В церкви идет чисто количественный по параметрам процесс, лишенный всякого внутреннего содержания – ибо таким содержанием для религии является трансценденция, выход за пределы наличного бытия, чего не наблюдается вообще. И который (процесс) держится исключительно конвенцией, общественно-государственным договором, вручившим РПЦ монопольное право манифестировать себя в качестве морального и духовного авторитета – и зарабатывать на этом. Рост авторитета при этом понимается исключительно как рост числа прихожан (и даже проще – числа объявляющих себя «православными») и количества храмов, что является прямым слепком с картинки массового сознания, представленного толпой: это сознание уверено в себе только тогда, когда толпа растет» (конец цитаты). Автор приведенных слов, безусловно, заблуждается в том, что касается «полного отсутствия трансценденции» в церковной жизни. Внутреннее содержание и качественный процесс присутствуют. Но, определенно, таковые скрыты внутри и стоят в тени наиболее представленных в настоящий момент «социализированных» направлений: официальной политики, церковной экономики, обывательского облегченного Православия и инерционной обрядовости.

На основании цитированного фрагмента можно хорошо видеть, что успех Церкви в современном мире не всегда связан с её социализацией. Чуткое сознание, даже безрелигиозное, улавливает и вербализирует не-

достаток инаковости, трансценденции в церковном поле. Что, понятно, не способствует ни внутреннему укреплению Церкви, ни миссии и привлечению интереса от внешних.

Следует с большим терпением отнестись к наличию образцов не-социализированного Православия, которые в последнее время вызывают раздражение в свой адрес. Неформальный образ Церкви складывается в большой степени из них. В любом случае, социализированную часть общества православных нельзя назвать более благополучной религиозно. И только господствующее умонастроение ранжирует христиан на лучших и худших, современных и отсталых, производя азарт похода одних на других под знаменами искоренения суеверий и борьбы против отсталости. С другой стороны, маргинальное (согласно текущей социальной классификации) положение также не может устраивать нас. В настоящее время судьба т. н. «социально-исключенных» – людей без места обитания и собственности, постоянного и приемлемого уровня доходов, находящихся вне действия механизмов социальной поддержки – в большинстве печальна. Нет никакой возможности внушать пастве антисоциальную логику, ибо в редких примерах опытным духовникам удается поддерживать существование автаркических общин; как правило же, результатом экспериментов с обособленными группами становится не столько духовный рост, сколько движение вниз ступенями социальной лестницы. Вместо этого как наиболее органичный и безопасный должен быть принят средний между социализацией и маргинальностью концепт «ограниченной социализации», открывающий для православных определенные социальные ниши. Общий настрой учения не антисоциальный и автаркический, но антиассимиляционный. В качестве практического шага – сознательный выход за пределы mainstream'a, областей с повышенной конкуренцией, политики и борьбы за верхние этажи современной социальной иерархии, где социальные фундаментализм и фанатизм достигают пиковых значений. Пригодной для жизни современных христиан в имеющихся условиях следует признать кромку общественного поля: исполнительские деидеологизированные направления, занятия производительным трудом, в т. ч. производство продукта и услуг, поддерживающих существование конфессиональной общины. Так возникает шанс преодолеть главную трудность: психологическую подавленность, депрессивность религиозного сознания перед лицом современности. Весь кризис церковности предопределяется этой депрессией – огромным, растущим массивом социальных фактов, не испытывающих как будто нужды в нравственном законе и Боге. В противоположность этому, крайне важно восстановить осознание внутрицерковных смыслов как старших, а не младших по отношению к светским. Как, собственно, всегда и представляла вещи традиция.

Вторая немаловажная ремарка: признание текучести ситуации. Идея социализации для Церкви не может приниматься ещё и из-за того, что процессы в социальной сфере носят переменчивый и ограниченный, а вовсе не фундаментальный характер. Опираясь на сегодняшние представления о

mainstream'е и маргинальности нет ни малейшей возможности. В действительности, нужно понимать, что нас сбивают с толку. Невозможно, как 10 или 20 лет назад, но на сегодня неопределенность для мира значительно выше, чем неопределенность для Церкви. Реальное соотношение сил и весов – прямо противоположное. Адаптироваться к сегодняшней общественной практике не имеет никакого смысла. Нужно думать о следующей. Адаптироваться к сегодняшней общественной практике – это адаптироваться к сидению на стуле на одной ножке. Упомянутое величие, масштаб социального космоса – всего лишь фасад, тогда как на задворках скопилось достаточно поводов для разочарования. Существует масса оснований считать, что нынешний период цивилизационного возвышения окажется короток. Из сказки welfare society человечеству поневоле придется вернуться к естественному ощущению космоса труда и страданий, в систему представлений, близкую к представлениям прежних эпох.

Думаю, что существо вопроса о выборе православными стратегии в системе понятий социализации/маргинализма, на этом проясняется. Самое плохое из того, что мы теперь можем предпринять, – встать на позицию воинствующих неопитов социальной религии и дать разверстать церковную жизнь под отходящие общественные оценки и стандарты.

*С.А. Рязанцев*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

#### **РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ В ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ РАБОТЫ М. ВЕБЕРА «ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА», 1905 г.)**

Социология рассматривает экономическое поведение как конкретный случай социального поведения, то есть комплекс ролей и социальных организаций, на которые оказывают влияние политические и культурные факторы (так называемые переменные), включая и религиозную систему.

Великий деятель немецкой социологической мысли Макс Вебер одним из первых обратил на взаимодействие и взаимосвязь изменений, происходящих в религиозной и экономической сферах общества.

Вебер утверждает, что изменения в религиозной системе общества приводят к изменениям и в экономической сфере общества. Религия, по мнению Вебера, является мощным фактором динамики социального развития. В своих размышлениях о данной проблеме, немецкий мыслитель исходит из того, что важнейшие из всех факторов социального изменения коренятся в культурных системах, к которым относится и религия. М. Вебер в большей мере, чем какой-либо другой социолог, показал значение великих религиозных движений, как для дифференциации основных типов общества, так и для создания важного стимула к определенным видам изменений, в том числе и в экономике.

Самым весомым аргументом в пользу такого подхода являлась работа Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»<sup>1</sup>, в которой обосновывался тезис о том, что аскетический протестантизм внес решающий вклад в развитие капитализма – общества современного индустриального типа. Именно эта работа способствовала росту интереса и пониманию значения проблемы взаимодействия религии с экономикой. Большинство исследований этой проблемы идут в русле предложенного Вебером подхода и пытаются отыскать параллели аскетическому протестантизму в других религиях и в других обществах. В этих работах выясняется религиозная мотивация экономической деятельности.

Анализ Вебером роли протестантской этики в возникновении «духа капитализма» получил дальнейшее развитие в ряде последующих работ и приобрел характер более общей социологической теории религии как фактора социального изменения. Стоит учитывать, что эта теория не сводится только к проблематике «Протестантской этики» и более широко представляет проблему взаимодействия религии и экономики.

Исторические религии, или мировые религии, в терминологии Вебера, отличались от магического символизма, который обуславливал стереотипизацию разных видов деятельности, в том числе и хозяйственной, тем, что они, выступая в качестве религий спасения, способствовали рационализации деятельности, вводя такой фактор регуляции, как этика. Отношение между религией и хозяйственной деятельностью является одним из аспектов отношения между религией и миром. Согласно М. Веберу, это отношение может быть выражено в двух типах поведения, которые он обозначает как аскезу и мистику.

Необходимо кратко охарактеризовать эти два типа поведения, рассмотренные Вебером.

Мистика, по его мнению, ориентирована не на действие, а на обладание, приобщение, в человеке она видит не орудие бога, а сосуд, вместилище воли божьей.

Аскетизм, вырастающий из магических представлений, уже на пороге своего появления выступает в двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, и – как господство над миром, – с другой, господство с помощью обретенных аскетическими упражнениями харизмы. Таким образом, характер аскетизма определяется тем, как понимается угодная богу деятельность; это может быть жизнь монаха-отшельника, и это может быть деятельность «в миру», его преобразование, направленное на то, чтобы подавить греховное начало с помощью мирской профессиональной деятельности. В последнем случае имеет место активный «мирской» аскетизм.

Эти понятия показывают, каким образом в рамках религии сложились различные виды и способы деятельности в отношении мира, включая и экономику.

<sup>1</sup> Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. URL: [http://www.koob.ru/weber/protestantskaya\\_etika](http://www.koob.ru/weber/protestantskaya_etika) (дата обращения: 20.02.2011).

Стоит отметить, что в пределе религиозная этика вела вообще к отказу от владения экономическими благами. Избегающий мира аскетизм запрещает монахам иметь личную собственность и требует ограничить потребности самым необходимым. Отношение к труду, в данном случае – двойственное. С одной стороны, монах обязан обеспечивать свое существование собственным трудом, с другой – труд есть необходимость, отвлекающая от главного – созерцания, молитвы.

Прорыв произошел при переходе от исторической религии к религии раннесовременной, протестантизму, – религии, которая оказалась способной обеспечить возникновение более «открытой» экономической системы, с большей социальной мобильностью, оказалась духовной основой экономики, базирующейся на быстром техническом росте и расширении производства в погоне за прибылью от капиталовложений. Это тот тип религии, воплощенной в «протестантской этике», который оказал столь значительное влияние на развитие современного мира и его экономики.

Протестантская этика отказалась от универсализма любви, признала профессиональную деятельность «в миру» служением богу и приняла экономические законы как средства для выполнения религиозного долга. Вместо идеи братства и необходимости делиться благами с неимущими и нуждающимися, приходит новая идея, заключающаяся в отказе от уз брэнного мира и готовности к жертве ради спасения души, суровый долг, повелевающий отдавать все силы служению «делу» и не потакать «лености» тех, кто не хочет жить честным трудом, улаживая тело и губя душу.

Таким образом, главная идея Вебера состояла в том, что экономика – одно из основных условий человеческого существования, которое нашло своё воплощение в различных типах хозяйственной деятельности, которые характеризуются не только технологическими различиями, но и разной социальной организацией труда. При этом стоит отметить, что существенным фактором хозяйственной деятельности, согласно мнению Вебера, является менталитет субъектов экономической деятельности. В выработке экономического менталитета религия могла играть и действительно играла важную роль. Эта идея подтверждалась не только в «Протестантской этике», но и во всех крупных работах Вебера, посвященных мировым религиям — индуизму, буддизму, конфуцианству, иудаизму, христианству, исламу, – составивших «Хозяйственную этику мировых религий»<sup>1</sup>, работу, в которой для Вебера главный вопрос заключался в том, почему разными путями пошло развитие Запада и Востока, почему только в Европе сложилась развитая рационализация экономической деятельности, обусловившая поворот в мировом развитии в сторону современного индустриального общества.

<sup>1</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/vebovr/02.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebovr/02.php) (дата обращения: 19.02.2011)

В.Е. Семёнов

Санкт-Петербург, НИИ комплексных социальных исследований  
факультета социологии СПбГУРОССИЙСКАЯ ПОЛИМЕНТАЛЬНОСТЬ, РЕЛИГИОЗНОСТЬ  
И ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

V.E. Semionov

RUSSIAN POLYMENTALITY, RELIGIOSITY  
AND SPIRITUAL AND MORAL REVIVAL

**Abstract:** Religiosity of Russia are considered in the context of the author's conception of Russian polimentality. The paper is based on the date of empirical research. Basic types of Russian polimentality (first of all, Russian – orthodox mentality) are described. From the author's point of view, Russia must develop according to its immanent essence.

**Key words:** polimentality, basic Russian mentalities, Russian youth, values, mental essence of Russia.

В последние пятнадцать лет в отечественных социальных науках нарастало использование термина «менталитет» в самой разнообразной трактовке. Автор определяет **менталитет** как исторически сложившееся групповое долговременное умонастроение, единство (сплав) сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом выражении. Понятно, что менталитет прежде всего детерминируется общей историей, географическими и экологическими условиями, традициями, языком, фольклором, мифологией, религией и т.п.

Чаще всего в российских работах менталитет трактуется как некое социально-психологическое образование, присущее этносу, нации, народу, стране. Однако думать, что у подобных больших социальных групп только единственный целостный менталитет, на наш взгляд, является крайним упрощением. В нашем понимании такие большие социальные группы как нация, народ, население страны отличаются **полиментальностью** (термин введен автором в 1999 году), т.е. наличием нескольких менталитетов в их сложном взаимосуществовании и взаимодействии (от совместимости и индифферентности до острой борьбы и конфликтов). Полиментальность является повседневной реальностью социального мира.

Исходя из дедуктивно-теоретических предпосылок, основные менталитеты определяются философскими суперкатегориями-оппозициями: дух (Бог) – материя (идол) по вертикальной координате; общество (коллектив, мы) – личность (индивидуальность, эго) по горизонтальной координате. Конкретный индуктивно-эмпирический анализ разнообразных культурно-исторических и социопсихологических данных позволил автору еще в

1994 году предложить типологию базовых российских менталитетов, а затем и более развернутое их обоснование и описание<sup>1</sup>.

Напомним эти российские менталитеты: *российско-православный* (имеет с 988 г. тысячелетнюю историю на Руси и в России);<sup>2</sup> *коллективно-социалистический* (сформировавшийся за три четверти века в СССР и имеющий истоки в крестьянской общине и рабочей артели, в деятельности народников и социалистов XIX – начала XX вв.); *индивидуалистско-капиталистический* (прозападный, формировавшийся в России, начиная с реформ Петра I и особенно после отмены крепостного права в 1861 г., и возрождающийся ныне зачастую в карикатурном виде); *криминально-групповой* (мафиозный, существовал всегда, порожден пороками людей, в 90-е годы XX века в России превратился в феномен «великой криминальной революции»).

Помимо указанных четырех основных менталитетов следует еще назвать *мозаично-эkleктический псевдоменталитет* как порождение «массовой культуры» и СМИ, включая Интернет, конгломерат «осколков» указанных менталитетов, который бесформенно «растекается» на пересечении вертикальной и горизонтальной координат четырех базовых менталитетов (см. схему).

Российская полиментальность, ее основные менталитеты более или менее эксплицитно отражаются и выражаются в различных идеологических сферах, в частности, в *философских и социологических* направлениях и школах, начиная с работ славянофилов, почвенников (А. Хомяков, И. Киреевский, Ф.М. Достоевский, Н.Я. Данилевский и др.) и западников (П. Чаадаев, К. Кавелин, Г. Грановский и др.).

Так, российско-православная ментальность, помимо трудов отцов церкви и богословов, в XX веке выражается в философских и социологических работах С. Булгакова, И. Ильина, Н. Лосского, А. Лосева, П. Сорокина, Л. Гумилева, А. Панарина.

Менталитеты как умонастроения рельефно и ярко отображаются *искусством*. Православно-российский менталитет выражается в многовековом творчестве церковной архитектуры, иконописи, духовной музыки, живописи и литературы, активно продолжавшихся до 1917 г., а также в эмигрантском и позднее в неофициальном искусстве в СССР. С конца 80-х годов XX века наблюдается возрождение этих традиций (вплоть до создания сообществ православных писателей, живописцев, музыкантов,

<sup>1</sup> Семёнов В.Е. Типология российских менталитетов и имманентная идеология России // Вестник СПбГУ. Сер.6, 1997, вып. 4. С. 59-67; То же // Социальная психология в трудах отечественных психологов (Хрестоматия). СПб., 2000. С. 485-492; Семёнов В.Е. Российская полиментальность и социально-психологическая динамика на перепутье эпох. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

<sup>2</sup> Понятно, что не надо забывать и о других конфессиональных менталитетах, прежде всего российско-исламском, втором по распространенности среди религиозных менталитетов в России.

кинематографистов), они ясно прослеживаются в творчестве Г. Свиридова, И. Глазунова, В. Клыкова, Ю. Кузнецова, В. Распутина, Н. Коняева, В. Крупина, Н. Бурляева и ряда других.

Коллективистско-социалистический менталитет выражали многие художники (источки можно найти ещё в произведениях Н. Некрасова, в романе Н. Чернышевского «Что делать?» и др.), в том числе такие выдающиеся, как М. Горький, В. Маяковский, М. Шолохов, А. Твардовский, А. Дейнека, В. Мухина, Д. Шостакович, И. Дунаевский, С. Эйзенштейн, Г. Александров и др.). В наше время творчество в русле этой ментальности прослеживается в произведениях левого оппозиционного искусства (А. Проханов, Э. Лимонов, «красные барды» и «красный рок» и т.п.).

Индивидуалистско-капиталистический менталитет, прежде всего, в его американском воплощении, в последние двадцать лет широко пропагандируется в массовой культуре и шоу-бизнесе, по российскому телевидению и радио, в книгах и журналах, в кинорепертуаре, в концертной и выставочной деятельности. В российском искусстве XX века этот менталитет выражали такие художники как М. Арцыбашев, И. Северянин, З. Гиппиус, В. Набоков, И. Бродский, и др.

Криминальный менталитет также имеет свое широкое представительство в массовой культуре XX века: всегда существовали так называемые блатные песни, своеобразное подпольное «изопорно» и соответствующее литературное «творчество». В последние годы снова широко зазвучал уголовно-блатной мелос. Происходит героизация и мифологизация уголовного мира и мафии в беллетристике и кинематографе, тиражируются самые пошлые и патологические «чернушно-порнушные» произведения<sup>1</sup>.

Наконец, напомним нашу художественную модель-аналогию базовых российских менталитетов в персонифицированном выражении образов братьев Карамазовых из одноименного романа Ф.М. Достоевского. Глубоко верующий, одухотворенный инок Алёша, страстный мятежный отставной офицер Дмитрий (Один из американских советологов увидел в нем потенциального большевика), индивидуалистичный рефлексирующий интеллигент-богоборец Иван и их брат по отцу маргинал-отцеубийца Смердяков, психологически зависимый от Ивана. Однако в современной нравственно заблудшей России больше всего представителей мозаично-эклктического псевдоменталитета, постоянно и повсеместно бомбардируемых крайне противоречивыми потоками информации в стиле постмодернистского хаоса.

Наши исследования среди молодежи (старшеклассники, студенты, работающая молодежь) в целом подтверждают это, в том числе социологи-

<sup>1</sup> Семёнов В.Е. Искусство как межличностная коммуникация. СПб. Изд-во СПбГУ. 1995 (Изд. 2-е, исправ. и доп. Самара, 2007).

ческие исследования, выполненные под нашим руководством сотрудниками НИИ комплексных социальных исследований начиная с 2001 года в Петербурге и в городах российской провинции. Приведем данные исследований последних лет. Как и в прежних исследованиях, главными ценностями молодежи являются семья, здоровье и друзья, а ценности работы и справедливости (особенно в провинции) оказались выше ценности денег. При этом молодежь в провинции более ориентирована на идеал справедливости и менее – на ценность денег, чем в Петербурге (см. табл. 1).

Таблица 1

Жизненные ценности российской молодежи (данные в %)

Ценности	Молодежь СПб, 2010 г. (722 чел.)	Молодежь провинции, 2010 г. (1603 чел.)	Студенты СПб, 2007 г. (1134 чел.)	Студенты провинции, 2008 г. (1205 чел.)
Семья	78	86	80	85
Здоровье	77	77	74	78
Друзья	63	67	63	61
Интересная работа	43	42	51	50
Справедливость	44	52	44	54
Деньги	44	29	37	30
Вера	16	22	17	22

Несмотря на то, что замыкает частотную иерархию ценностей вера, как свидетельствуют все наши исследования молодежи и студентов последних лет, на прямой вопрос «Считаете ли Вы себя верующим, религиозным человеком?» – верующими себя всегда называют более 50% опрошенных. В данных исследованиях верующими себя считают 59% молодежи в Петербурге и 63% молодых людей в провинции (2010 г.), а также 64% петербургских студентов (2007 г.) и 65% студентов в провинции (2008 г.). Однако, когда приходится выбирать три, четыре ценности из семи главных жизненных ценностей, вера оказывается на последнем месте. Это говорит о поверхностности религиозного сознания молодежи, хотя идентификация с религией, прежде всего православием как безусловной культурно-исторической духовной ценностью России, несомненно существует. Но в целом мозаично-эклктический противоречивый псевдоменталитет по-прежнему преобладает в молодежной и студенческой среде.

Что касается религиозной ситуации в России, то в 2006 г. две авторитетные социологические «фирмы» провели опросы, определяющие религиозность населения России, – Всероссийский институт изучения общественного мнения (ВЦИОМ) и Институт общественного проектирования (ИНОП, Москва) [32]. В результате установлено, что православными себя считают 63% населения по данным ВЦИОМ и 62% – по данным ИНОП. Соответственно к

исламу себя относят 6 и 7%, к другим конфессиям – 3 и 1%. При этом еще 11 и 14% соответственно веруют неконфессионально, 16 и 15% считают себя неверующими (по 1% затрудняются ответить). По репрезентативным данным, с 1991 по 2006 г., значительно возросла общая религиозность населения России, количество православных увеличилось фактически в 2 раза, а число неверующих и атеистов значительно уменьшилось.

Между тем – и это признается многими экспертами – продолжается и даже углубляется духовно-нравственный кризис в обществе. Так, философ А.Пятигорский в интервью «Аргументам и фактам» сказал: «Главная беда России... в деморализации. В России не боятся разложения нравственности. А это страшно» (АиФ, 2008, № 3, с.3). Но вместо того, чтобы решать проблемы, связанные с нравственным оздоровлением, представители власти говорят только о том, что не хватает денег, что все решают финансы, и процветает прежний, упрощенно понимаемый эгоцентризм. Вместе с тем, Россия занимает одно из первых мест в мире по убийствам, самоубийствам и абортам. Что в этом удивительного, если инфраструктура порока в стране функционирует эффективней, чем все прочие инфраструктуры: ночные клубы, дискотеки с присутствием наркотиков, казино (запрещенные, но функционирующие), продажа видеопорнографии, реклама алкоголя, пива, сигарет, клипы для подростков по мобильной связи вроде «раздень училку», масса телевизионных передач, посвященных самому вульгарному и бездушному сексу по общедоступным каналам (то есть доступным и детям, и подросткам), маньяки, бандиты и сыщики в переполненных насилом бесконечных сериалах, стриптизерши, проститутки и гомосексуалисты как поведенческие модели для подражания, нецензурная лексика... (Особой аморальностью отличаются телеканалы ТНТ, НТВ, ДТВ, МТВ, Муз ТВ, Рен ТВ). Педагоги и общественность неоднократно обращались в правительство, в Госдуму, к Президенту с требованием запретить развращение молодежи, но ответ был по сути один: не хотите – не смотрите. Научные психологические данные сотен экспериментальных исследований о негативном влиянии обилия сцен насилия и порнографии на телевизионном экране проведенных в разных странах, в первую очередь в США, не убеждают наших политиков и медиа-олигархов<sup>1</sup>.

Но если мы хотим повышать рождаемость в стране, если хотим, чтобы наши дети – строители будущей России выросли здоровыми морально и физически, надо вводить нравственную цензуру на телевидении и в любых разновидностях рекламы. И наши опросы показывают, что 80% населения Петербурга выступает за введение нравственного контроля за содержанием телепередач и рекламы. И при опросе студентов 13-ти вузов

<sup>1</sup> Семёнов В.Е. Искусство как межличностная коммуникация. Изд. 2-е, исправ. и доп. Самара, 2007.

Петербурга в 2007 году 78% из них четко выступили за необходимость такого нравственного контроля (18% были не согласны, остальные 4% затруднились ответить). Телевизионная передача под названием: «Нужна ли нравственная цензура?» (канал 100 ТВ, 15 апреля 2009 г.), где автор принимал участие, продемонстрировала что по данным интерактивного голосования 85% зрителей поддержали нашу позицию о необходимости нравственного контроля за телевизионными программами.

Ясно, что необходима активная законодательная деятельность по обузданию инфраструктуры и пропаганды порока и насилия. Нужна более мощная и постоянная массовая работа, народное движение, направленное на духовно-нравственное воспитание молодежи. В частности, автор был инициатором и руководителем митинга студентов и преподавателей вузов, входящих в Ассоциацию духовно-нравственного просвещения «Покров», на Манежной площади Петербурга в октябре 2006 года, прошедшего под девизом «За нравственность на российском телевидении» и вызвавшего значительный общественный резонанс. В октябре 2008, 2009 и 2010 гг. аналогичный митинг был проведен перед Казанским собором на Невском проспекте.

Однако, пока можно констатировать, что тенденции в деятельности СМИ и в массовой культуре в основном совпадают с ценностными ориентациями и интересами индивидуалистско-капиталистического (в его самом вульгарном варианте) и криминально-мафиозного менталитетов, но противоречат ментальности наиболее духовной и нравственно здоровой части российского общества. Практически современные СМИ в России по большей части имеют антихристианский характер. Они по сути явно и неявно стимулируют нарушения всех десяти заповедей Божиих – от «не убий» до «не прелюбодействуй» и поощряют все семь смертных грехов – от «гордыни» до «сребролюбия».

Характерно, что анализ общедоступных программ 21 телевизионного канала (были исключены спортивные и иностранные), представленных в «Панораме ТВ» (СПб), обнаружил, что только одна третья часть каналов в той или иной мере признает государственный праздник рождения Христова. Так было в 2009, 2010 и 2011 гг. Но 2/3 телевизионных каналов в стране, где почти 2/3 населения считают себя православными (или, более осторожно – идентифицируют себя с православной культурой своих предков и своего народа), выступают по сути как атеистические. Экстраполируя, можно сделать вывод: «четвертая власть» преимущественно не разделяет и не поддерживает духовные ценности большинства народа России. Это подтверждают и данные одного из наших опросов петербургской молодежи до 30 лет. Большинство молодых людей считает, что телевидение, прежде всего, пропагандирует ценность денег (59% опрошенных), а ценности справедливости (8%) и веры (7%) – менее всего.

Приходится констатировать, что ныне двойная мораль и ханжество «развитого социализма» сменились аморализмом и цинизмом

современного «недоразвитого капитализма». России нужен третий путь, основанный на самообытной позитивной идеологии, учитывающий специфику развития страны и основных российских менталитетов.

Не случайно в нашем исследовании петербургских студентов в 2008 г. и учащейся и работающей молодежи Петербурга в 2010 г. на вопрос «Какое общество Вы хотели бы построить в России?» (можно было выбрать одновременно, не более 2-х вариантов ответа) лидирующими вариантами ответов оказались: «общество личной свободы и бизнеса», «общество социальной справедливости» и «общество правды и добра». Вариант «общество потребления и комфорта» получил меньше всего сторонников (20%). И это при том, что данная характеристика общества уже многие годы усиленно рекламируется и внушается СМИ (см. табл. 2). Результаты исследования показывают, что молодежь в целом придерживается скорее просоциальных и духовных принципов, чем индивидуалистско-капиталистических, т. е. выражает соответствующие российские менталитеты, охарактеризованные нами в начале статьи.

Таблица 2

Характеристики общества, которое хотела бы построить в России молодежь (данные в %)

Варианты ответов	Студенты СПб 2008 г. (1310 чел.)	Молодежь СПб 2010 г. (722 чел.)
Общество личной свободы и бизнеса	48	41
Общество социальной справедливости	47	40
Общество правды и добра	35	41
Общество честных людей труда	25	35
Общество веры и любви к ближним	25	36
Общество потребления и комфорта	20	21

Рассмотренные данные исследований приводят нас к выводу, что Россия должна развиваться в соответствии со своей исторической ментальной сущностью, т.е. стремиться стать обществом социальной справедливости с приоритетными духовно-нравственными ценностями и коллективистскими нормами самоуправления и жизнедеятельности, в котором будет достигнут синтез лучшего, что было в России дореволюционной и России советской, не исключая творческих заимствований, полезного опыта, например, скандинавских стран или Китая. Современный глобальный социально-экономический кризис капитализма и общества потребления, порожденных западной цивилизацией совершенно очевидно показал, что России следует

жить своим умом и идти своим путём. А главным национальным проектом в стране должен стать проект «Духовно-нравственное возрождение России».

*В.В. Сухоруков*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Обычно образование рассматривается в первую очередь с системной точки зрения. Не отрицая плодотворности такого подхода и используя его в дальнейшем, нам хотелось бы несколько сместить акценты и взглянуть на образование под процессуальным углом зрения.

В образовательном процессе можно выделить следующие стадии: дошкольная, школьная, профессиональная, постпрофессиональная. В фокусе социального внимания находятся, как правило, школьная и профессиональная стадии. Именно поэтому религиозные организации создают учебные заведения в первую очередь соответствующих уровней образования. Основная масса учебных заведений относится к православному и исламскому вероисповеданиям и производит образование на школьной стадии, единицы из духовных образовательных учреждений продолжают образование на профессиональной и постпрофессиональной стадии. Динамика развития этого образования положительная, однако, она не позволяет добиться резкого прироста численности последователей той или иной конфессии: как в силу малочисленности обучающихся (и относительно государственного сектора образования, и относительно потребностей религиозного населения), так и в силу слабых перспектив продолжения образования на дальнейших стадиях.

Наличие социальной потребности в расширении обучения религии привело к изменению образовательного процесса в государственной системе образования на школьной стадии путем введения в экспериментальном режиме элективного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Несмотря на декларируемую культурологичность данного курса, введенного в первую очередь по инициативе РПЦ МП, серьезный повод для сомнений дает письмо патриарха Алексия II от 9 декабря 1999 года №5925, в седьмом пункте которого сказано: «Если встретятся трудности с преподаванием основ православного вероучения назвать курс «Основы православной культуры», это не вызовет возражений у педагогов и директоров светских учебных заведений, воспитанных на атеистической основе»<sup>1</sup>.

На других стадиях образовательного процесса религиозный фактор пока не оказывает столь значительного трансформирующего влияния: существующие детские сады конфессиональной принадлежности и/или направленные

<sup>1</sup> Поздняев М. Явление Христа медведю. URL: [http://religare.ru/2\\_63131.html](http://religare.ru/2_63131.html) (дата обращения: 19.01.2010)

ности, духовные учебные заведения начального профессионального образования (семинарии, медресе и т.п.), высшие религиозные учебные заведения и общецерковная аспирантура имеют негосударственную форму собственности, следовательно, не нарушают конституционный принцип светскости государства. Однако тенденция ясная: духовные вузы получают государственную аккредитацию (в том числе с помощью перехода на Болонские требования), теология уже является специальностью в государственных вузах, и РПЦ МП лоббирует введение ее в государственную номенклатуру специальностей научных работников. Можно спрогнозировать, что после завершения институционализации религиозного фактора образовательного процесса на школьной стадии все последующие стадии так же попадут под его влияние, поскольку уже имеющийся устойчивый спрос на такого рода образование легитимизируется не только желанием верующих, но и наличием прецедента на школьной стадии.

Переходя к рассмотрению образования как системы, необходимо отметить, что на сегодняшний день говорить о единой системе образования не представляется возможным, поскольку существуют государственные и негосударственные учебные заведения, которые работают частично по разным правилам, имеют разное подчинение и в единую структуру не интегрированы. Тем не менее, разные сектора образования при наличии своих специфических целей имеют и одну общую – трансляция (с возможной обратной связью) от старшего поколения к младшему накопленного объема разнообразной информации и методов ее обработки, причем не только научной, но и этической, эстетической и иной. Это делает возможным налаживание взаимосвязей, установление если не единого, то хотя бы совместимого методического, правового, финансового и др. режима.

Разумеется, что при первоначальном соблюдении Конституции РФ учебные заведения, реализующие религиозные образовательные программы, относились к негосударственному сектору системы образования, управлялись религиозными организациями соответствующего вероисповедания и от них же получали финансирование (если оно не шло напрямую от спонсоров). Однако дальнейшее развитие государственно-религиозного взаимодействия показало, что существующие правовые ограничения мешают более тесной интеграции светской и конфессиональной подсистем российского образования. Хотя «в зависимости от направленности социальные процессы могут быть прогрессивными и регрессивными»<sup>1</sup>, мы считаем, что если вопрос носит преимущественно аксиологический характер, то эвристический потенциал данной классификации невелик. Вряд ли можно говорить о существенно новом знании, когда результат применения дихотомии «прогресс-регресс» практически предопределен ценностной позицией оценивающего, весьма тесно связанной с заглавным социальным статусом. Тем не менее, затруднительность классифицирования интеграции светского и религиозного образования как прогрессивного или регрессивного социального процесса не лиша-

<sup>1</sup> Зборовский Г.Е. Общая социология: Учебник. – М.: Гардарики. – 2004. С. 533.

ет исследователя возможности рассуждать в терминах социального здоровья: они значительно более объективны несмотря на получающуюся амбивалентность суждений и на то, что сами термины еще не устоялись окончательно<sup>1</sup>.

С одной стороны, интеграция государственной и религиозной подсистем образования может дать синергетический эффект за счет возникающих эмерджентных свойств, особенно с учетом того, что для данной интеграции существуют весьма мощные социокультурные основания<sup>2</sup>. Если рассматривать исключительно образовательный результат, то такая интеграция может привести к повышению качества выпускников, а в экономическом плане дает возможность сокращения расходов за счет эффекта масштаба. Таким образом, на макросоциальном уровне весьма высок потенциал роста эффективности системы образования, если текущие тенденции государственно-религиозного взаимодействия достигнут своего логического завершения. Если этот потенциал будет реализован, то религиозный фактор трансформации российского образования станет социально здоровым.

С другой стороны, микросоциальный уровень дает меньше поводов для характеристики религиозного фактора трансформации образования как социально здорового. Дело в том, что светские и конфессиональные дисциплины состоят в отношении нулевой суммы, когда речь заходит об ограниченных ресурсах учащегося, в первую очередь – о времени. То есть на школьной стадии образовательного процесса религиозный фактор приводит либо к перегрузке учащихся, либо к сокращению программ по другим дисциплинам, либо к тому и другому сразу, а это понижает качество образования. На профессиональной стадии образовательного процесса религиозный фактор проблематичен еще и по другой причине: после насыщения рынка труда производством специалистов-теологов станет ненужным, что является неэффективной нагрузкой на государственный бюджет. На постпрофессиональной стадии религиозный фактор понизит общий уровень науки из-за прихода в науку множества выпускников без мощных дореволюционных теологических традиций. Что же касается дошкольной стадии образовательного процесса, то на ней однозначно отрицательного влияния религиозного фактора непосредственно не просматривается, однако, необходимо учесть, что последствия религиозного характера дошкольного образования скажутся позднее в виде сформированной потребности в продолжении именно такого образования на следующих стадиях образовательного процесса.

<sup>1</sup> Бабинцев В.П., Колпина Л.В. Проблема формирования категориального аппарата понятия «социальное здоровье» // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2008. №12 (52). С. 50.

<sup>2</sup> См.: Лебедев С.Д. Две культуры: религия в Российском светском образовании на рубеже XX – XXI веков : Монография. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. С. 85-91; Реутов Н.Н. Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования / дис. ... канд. социол. наук. 22.00.06 – социология культуры. Саратов, 2008. С.38.



*П.Г. Тарасов*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

## ПРОБЛЕМА ВОСПРИЯТИЯ РЕЛИГИИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ

*P.G. Tarasov*

## PROBLEM OF RECOGNITION OF RELIGION IN THE WELFARE CONTEXT

**Abstract:** Specificity and possibilities of recognition of a religious phenomenon in a welfare context of a modern democratic society is investigated.

**Key words:** Religion, a civil society, tolerance, a freedom of worship, a cultural paradigm.

Религия<sup>1</sup> оставляет свои следы в истории, влияет на современную жизнь и сама испытывает ее влияние. Демократическая форма гражданственности предполагает соблюдение в обществе прав и свобод личности. С учетом данного социально-политического приоритета все общественные институты, в том числе и религия должны быть включены в орбиту теоретического социального отражения. Это позволит осмыслить значимость религии в деле формирования гармонично устроенного общества.

Общество XX в децентрировано и полипарадигмально. Современная духовная ситуация оценивается как переход из одной духовной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство. Это ситуация духовного пролиферирования, т.е. порядку мысли и культуры присуще неограниченное порождение часто некоррелирующих друг с другом духовных конструктов, идей, концепций, теорий, художественных стилей и направлений; причем все культурные субпарадигмы уже не крепятся к единому стержню, в качестве которого в исторических (традиционных) обществах всегда выполняла религия.

У истоков современной секулярной цивилизации обнаруживается множество различных форм религии и множество попыток примирения религии с цивилизацией. Цивилизация Нового времени никогда не была единой интеллектуальной и культурной силой, противостоящей религиозным верованиям и духовным практикам. Лишь некоторые ее проявления были враждебны религии, в особенности это касалось традиционных религий. Несмотря на это современное общество продолжает питать различные формы религии и само нуждается в них. Как и ранее религия формирует облик современной эпохи и влияет на социокультурную идентичность индивидуума в частной и общественной жизни.

<sup>1</sup> Мы понимаем под религией любой обособленный набор верований, символов, ритуалов, доктрин, институтов и обрядовых практик, позволяющих носителям данной традиции утверждать, сохранять и прославлять свой, наполненный смыслом мир.

Но в эпоху Позднего Модерна исторические (традиционные) религии утрачивают способность эффективно противостоять процессам секуляризации общества. Одна из причин этого в том, что в современном мире границы человеческих сообществ, не соответствуют конфессиональным границам, поэтому приверженцы разных религий часто оказываются членами одного сообщества, а члены одной церкви принадлежат к разным сообществам. В результате религия не служит более средством для вхождения в сообщество.

Значительный вклад в процесс секуляризации европейского общества внесла Немецкая религиозно-теологическая и философско-идеалистическая Реформация, творцы которой придали идее свободы исключительно нравственно-религиозный характер<sup>1</sup>. Благодаря воззрениям Канта, Якоби, Фихте, Шеллинга и Гегеля впервые возникла философия религии в ее современном понимании<sup>2</sup>. Впервые на первый план выступает идея свободы (в своей противоположности идее благодати).

Трансформация единой культурной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство была осознанна в начале XX в. как распад; декаданс, конец истории. Разрушительная гомогенизирующая работа «машин» тоталитарной унификации способствовала формированию иного образа культуры и общества, где многоголосие может быть описано в терминах не патологии, а нормы. В конце XX века в европейских государствах утвердилась социал-демократическая политическая программа, согласно которой религия есть дело совести личности. Ведущим культурным императивом становится императив терпимости, терпеливого внимания и диалога (спора-согласия). Толерантность вошла в фундаментальную схему ценностей гражданского общества. Но, несмотря на это, как отмечает И.В. Гараджа, на сегодняшний день наиболее остро стоит всеобщая проблема социальной толерантности<sup>3</sup>. Трудность усвоения противоположной точки зрения коренится не только в неразвитости современной философской культуры нашего времени, но и в его этико-религиозной неопределенности. В религиозной сфере толерантность нашла выражение в принципах *веротерпимости, религиозной свободы и свободы совести*. Сегодня важно как никогда сможет ли современность преодолеть путаницу во взаимоотношениях общества и религии и придать им устойчивость и методологически-организационный порядок?

Каждая религия представляет собой традицию, которая существует во времени, а не является чем-то застывшим. Религия – это всегда процесс, это равновесие между преемственностью (сохранением старого) и вос-

<sup>1</sup> См.: Фишер Куно. Введение в историю новой философии. Глава «Век Реформации» // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С.483.

<sup>2</sup> Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. С. 440.

<sup>3</sup> См.: Гараджа В.И. Толерантность как социальный феномен. URL: [http://www.inspp.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=95&Itemid=6](http://www.inspp.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=6)

приятием нового. Дюркгейм отмечал, что восходить к истокам общества означает исследовать религию как первичную и универсальную форму общественного сознания. Он вопрошал, если религия порождена просто ошибкой, иллюзией, родом галлюцинаций, как она могла быть столь универсальной и постоянной, и как пустая фантазия смогла «произвести» законы, науку и мораль?<sup>1</sup> Возникнув однажды из коллективного действия, религия приобрела некоторую степень самостоятельности и распространяется всеми возможными способами, которые не могут быть объяснены отсылкой к социальной структуре, давшей ей рождение, – они объяснимы теперь, только в терминах других религиозных и социальных феноменов, образующих собственную систему. Мнения и сомнения по поводу социальной роли религии часто возможно выразить и обосновать только в терминах верований. В пределах современного общества верования, являясь разнообразными и необязательными, могут и не передаваться из поколения в поколение, что создает трудности социологической интерпретации религии на основании дюркгеймовской или сходных моделей.

Функции, выполняемые религией в обществе, отражают основные психологические факты, которые в свою очередь не могут быть сведены к органическому данным и объяснены ими; это просто означает, что они имеют органическую основу. Система, или структура, религии отражает внутреннее единство процесса ее интеграции в общество, которое позволяет ему осуществляться во времени и сохранять самотождественность. Идея структуры гораздо сложнее поддается пониманию, чем представления об истории. Тем не менее, иметь представление о структуре той или иной религии чрезвычайно важно по двум причинам. Во-первых, это помогает отделить периферийные компоненты религиозной жизни от центральных, а во-вторых, позволяет увидеть взаимоотношение частей религиозного целого (и соответственно проследить развитие этого взаимоотношения в процессе исторического формирования религии).

С.Т. Макинтайр полагает, что история любого общества является в определенной степени манифестацией религии<sup>2</sup>, а известный современный исследователь Д.Г. Шоу отмечает, что религия, как одна из многих социальных и политических сил, зачастую служит в качестве маркера социальных и культурных измерений. В связи с этим, подчеркивает Д. Шоу необходимо переосмыслить отношение науки к религиозным феноменам и их роли среди тех сил, которые мы называем историческими<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. С.59.

<sup>2</sup> См.: McIntire C.T. Transcending dichotomies in history and religion. // History and theory. – Middletown. – Vol. 45, dec. P. 80-92.

<sup>3</sup> См.: Show D.G. Modernity between us and them the place of religion within history. // History and theory. – Middletown. – Vol. 45, dec. P. 1-9.

Ряд ученых считают бесплодным изучение религии с точки зрения ее идеального или функционального аспектов и предпочитают иметь дело с религиозными феноменами как таковыми. Религия существует, как одна из приращенных форм общественного сознания. Осмыслить религию вне сферы идеального невозможно, так как при обнаружении структуры религии мы сталкиваемся с проблемой интерпретации ее первичных оснований. По мысли Э.В. Ильенкова, идеальное есть факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства<sup>1</sup>. В разные эпохи и при разном миропонимании идеальное принимает особые конкретные идеологические выражения (Бог, религия, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.п.). В этом смысле религия может исследоваться как нечто идеальное, осуществляющиеся в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни. Таким образом, идеальное в религии понимается как феномен.

«Феноменология», примененная к области религиоведческих исследований, стремится выделить, религиозные факты (или феномены) из их окружения, чтобы обнаружить их собственный, внутренне присущий им смысл. Такой феноменологический подход определяет религию в качестве «области сакрального», даже если это «сакральное», имеет свое собственное выражение в каждой отдельной культуре. Это в целом означает тот простой факт, что вне зависимости от положительных или отрицательных санкций, религия имеет универсальный характер.

Для того чтобы описать и объективно интерпретировать наиболее крупные и известные проявления религиозности в современном обществе и культуре, а так же оценить их динамику и дальнейшую перспективу в процессе духовной самоидентификации граждан, следует признать, что религия не чужда современности ни исторически, ни культурно, ни политически. Современное общество продолжает генерировать религиозный феномен, как коллективный и отчасти автономный. Не смотря на то, что религия есть феномен индивидуальной психологии, проявляющаяся через мышление, чувства и желания индивидов, она есть социальный и объективный феномен, который независим от индивидуальных сознаний, и именно в этом аспекте его изучает социология. Религия – это, прежде всего способ, посредством которого общество рассматривает себя как нечто большее, чем совокупность индивидов, и с помощью которого оно поддерживает внутреннюю солидарность и преемственность.

Исходя из сказанного, представляется сегодня актуальным изучение взаимосвязей религии с другими сферами жизни. Религия исторически и культурно интегрирована в структуру общества. Таким образом, религиозность можно осмыслить как всеобщий феномен, а наиболее значимые постулаты религий как реально существующие универсалии.

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 219.

*С.А. Шаронова*  
*Москва, Православный Свято-Тихоновский*  
*гуманитарный университет*

## ДОГМЫ ПРАВОСЛАВИЯ И ПОСТМОДЕРН СОЦИУМА

*S.A. Sharonova*

### DOGMA ORTHODOXY AND POSTMODERN SOCIETY

**Abstract:** Destruction of uniform space of the USSR was under construction on the general requirement of clearing generated in a society from overwhelming influence of communistic ideology. The fear before the new version of the party ideology erected to level state, has forced ruling elite to be released from any ideology in the state. However economically focused ideology didn't promote people unification. The society split by ideological, national, starting principles, became more and more atomic. On this background Russian Orthodox Church revival promoted society consolidation. The orthodox dogma has recreated images of moral behavior habitual to Russian mentality and the state rallying.

If during the Soviet period we verified the activity with dogmas of Marxism-Leninism in a society of a postmodern with absence of official ideologies and presence of set of the ideologies operating legitimately and латентно, dogmas of Orthodoxy start to carry out this function unusual for Orthodoxy.

**Key words:** ideology, Orthodox dogma.

Разрушение единого пространства СССР строилось на сформировавшейся в обществе всеобщей потребности освобождения от подавляющего воздействия коммунистической идеологии. Страх перед новой версией партийной идеологии, возведенной на уровень государственной, заставил правящую элиту отрешиться от всякой идеологии в государстве<sup>1</sup>. Однако никакое государство существовать без идеологии не может. Идеология дает видение того, какое общество поддерживает государство, на каких принципах оно выстраивается, какими механизмами управляется, какие приоритеты выдвигаются. Если нет явной, законодательно зафиксированной идеологии, то реализуется латентная идеология. До 2005 г. такую латентную функцию выполняла неолиберальная теория, на основании которой государство освобождалось от иждивенческих настроений населения, сокращая финансирование социальных выплат, и создавая мнимое демократическое общество посредством, так называемого, конкурсного отбора. Главным законом для построения всех социально-экономических отношений для министерств и ведомств стал Федеральный Закон «О разме-

<sup>1</sup> См.: Конституция Российской Федерации (1993 г.). Ст.13 п. 2. «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

щении заказов на поставки товаров, выполнение работ, оказание услуг для государственных и муниципальных нужд». Именно он в последние годы заполнял идеологическую нишу российского государства.

Однако экономически ориентированная идеология не способствовала единению народа. Общество, расколотое по идеологическим, национальным, стартовым принципам, становилось все более и более атомарным. На этом фоне возрождение Русской Православной Церкви способствовало появлению в сознании населения ориентиров видения своего будущего и государства. Православное вероучение воссоздало привычные русскому менталитету образы нравственного поведения и государственного сплочения. Рост приходов<sup>1</sup> говорит об усилении влияния Русской Православной Церкви. В 2000 г. Церковь принимает «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». В этом документе Русская Православная Церковь определяет свое место и значение в государстве: «Она вступает во взаимодействие и с государством, даже если оно не имеет христианского характера, а также с различными общественными ассоциациями и отдельными людьми, даже если они не отождествляют себя с христианской верой. Она уповает, что это поможет им сохранить или восстановить верность богоданным нравственным нормам, приведет их к миру, согласию и благоденствию, т. е., к условиям, в которых Церковь

<sup>1</sup> Например за один только 2006 г. по данным РПЦ из доклада Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия на Епархиальном собрании духовенства г. Москвы 5 декабря 2006 г.:

Апрель: 132 епархии; правящих архиереев – 132, викарных архиереев – 32; монастырей – 693 (332 муж. и 361 жен.); духовных школ – 75 (5 академ., 34 семинар., 36 училищ), всего на стационаре обучается более 5400 человек. Кроме того, на территории Российской Федерации действуют 2 православных университета и 1 богословский институт.

1 ноября: епархий – 136 (Россия – 68, Украина – 35, Белоруссия – 11, Молдавия – 6, Казахстан – 3, Прибалтика – 3, Средняя Азия – 1, Бакинско-Прикаспийская – 1, Дальнее зарубежье – 8); архиереев – 171 (епархиальных – 131, викарных – 40, на покое – 13); приходов – 27393; монастырей 708 (335 муж. и 373 жен.), монастырских подворий и скитов – 389; духовенства – 29450 (26158 свящ., 3292 диак.); насельников – 15992 (5920 муж. 10072 жен.); православных гимназий, лицеев, школ – 201; воскресных школ – 9920; церковных приютов – 113; православных молодежных центров – 431; общеобразовательных школ, в которых преподаются «Основы православной культуры» и (или) другие факультативы духовно-нравственной направленности – 11184; окормляемых Церковью больниц – 2867, детских домов – 1578, иных социальных учреждений – 1892; социальных учреждений Церкви (дома престарелых, богадельни, сестричества милосердия, благотворительные столовые, центры реабилитации для наркозависимых и лиц, страдающих алкоголизмом) – 1433; окормляемых Церковью воинских частей – 2072, исправительных учреждений – 1198.

Декабрь: епархий – 131, архиереев – 169 (епархиальных – 131, викарных – 38, на покое – 13); монастырей – 713 (Россия – 216 муж. и 237 жен., Украина – 87 муж. и 81 жен., в др. странах СНГ – 34 муж. и 53 жен., в зарубежных странах – 2 муж. и 3 жен., ставропигиальных монастырей в патриаршем ведении – 25, в их числе 4 мужские и 4 женские обители в Москве, имеющие 16 монастырских подворий с 64 храмами); представительских подворий Поместных Православных Церквей – 7 с 9 храмами; духовных академий – 5, православных университета – 2, духовных семинарий – 37, духовных училищ – 38, пастырские курсы – 1.

может наилучшим образом исполнять свою миссию»<sup>1</sup>. Все это вместе привело к тому, что в среде атеистически настроенной интеллигенции и правящей элиты стало проявлять беспокойство: не возникнет ли государство с Православной идеологией?

Реализуемая в России концепция государства без идеологии в принципе вполне соответствует представлениям об обществе постмодерна. Как отмечает И.П. Ильин: «Постмодерн обнажает крайние пределы либерального процесса: в нем либерализм доходит до новой своей крайности. Происходит новое высвобождение инстинктов, освобождение множества малых идеологий, в том числе религиозного и псевдорелигиозного типа. Если на раннем этапе постмодернизм понимался как явление искусства, то в 80-90-е гг. он «начал осмысляться как выражение духа времени во всех сферах человеческой деятельности: искусстве, социологии, науке, экономике, политике и др.»<sup>2</sup>

Характерные черты общества постмодерна заключаются в следующем:

- вера в научно-технический и социальный прогресс, свойственная модерну, уступает позиции скептицизму и агностицизму, место разума занимает интуиция, логического расчета – игра.

- «символом веры» постмодернизма можно считать *индивидуализм, вышедший за рамки индивида*.

- общество постмодерна не имеет в программах и идейных ориентациях новых идеологически окрашенных социальных движений.

Доминирующим направлением в социально-гуманитарных науках XX столетия становится социоконструктивизм, давший право человеку прогнозировать направления развития общества; управлять его развитием с помощью им же созданных социальных технологий. Но если для общества, построенного на принципах модерна был свойственен функциональный конструктивизм, то для современного общества постмодерна – структурный конструктивизм (см. таблицу).

Таблица

Отличительные особенности функционального и структурного конструктивизма

Модерн – функциональный конструктивизм	Постмодерн – структурный конструктивизм
Проблема рациональности выходит здесь на первый план как проблема методологической рефлексии	Интуитивные поиски случайных соединений – методология хаоса
Функциональное предназначение, определяющее цели и задачи	Самореализация индивида – глобального игрока
Идеологическая основа – как социальная религия	Социальная религия как социальная технология

<sup>1</sup> Прот. Владимир Башкиров «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви (краткий аналитический обзор)». URL: <http://sobor.by/obzor.php>

<sup>2</sup> Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия. М., 1998.

По мнению А. Ваторопина, «Социальный постмодернизм отрицает возможность целостного представления об обществе, не приемлет идею прогрессивного развития последнего, не видит смысла в социальном действии, осуществляет деконструкцию социальных связей и, в конечном итоге, провозглашает неизбежность постепенного распада социума, заменяя его фрагментарной виртуальной реальностью (симулякром)»<sup>1</sup>.

Конечно, на таком фоне догмы Православия выступают мощной силой консолидации нации. Однако они ни в коей мере не могут заменить идеологию, поскольку она не является религиозной по своей сути и «исходит из определенным образом познанной или «сконструированной» реальности, ориентирована на человеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путем воздействия на их сознание... Ядром идеологии выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики»<sup>2</sup>.

Традиционно понятие «догма» означает – «положение, принимаемое на веру за непреложную истину неизменную при всех обстоятельствах»<sup>3</sup>. Для православных единственным доказательством истины является Слово Божие. Слово, которое не подвластно времени и обстоятельствам, будь то культурные особенности, мнение государства, уровень образованности и т.д. «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр.4:12).

Глубину Православных догм и их социальной значимости можно постичь только благодаря вере. Никакие другие попытки научного осмысления не позволяют объяснить истину. «Истина в христианстве – это Христос, а не доктрина... идеология»<sup>4</sup> – или научные знания. Процесс познания истины в христианстве становится путем соединения со Христом. Познание само по себе не есть цель христианина, каковой оно является, например, в гностицизме. Оно – лишь средство к неизмеримо более высокой цели – к обожению человека»<sup>5</sup>.

Научному мышлению присуще сомнение, вере – нет. Вера не требует доказательств. Доказательствами для верующего служат ниспосланные ему откровения в виде явлений, в виде чуда (даже если оно в виде преданий).

Видение социума через догмы Православия означает не анализ институциональных форм и социальных конструктов, а духовное восхождение че-

<sup>1</sup> Ваторопин А.С. Религиозный модернизм и постмодернизм. Социологический аспект // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 84-92.

<sup>2</sup> Новейший философский словарь. URL: <http://www.ubrus.org/dictionary-units/?id=69758>

<sup>3</sup> Догматика / Сост. Малов Т.В. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00335.htm>

<sup>4</sup> Иванов М.С. Богословский Сборник Догмат: содержание и определение. Сергиев Посад, 1998. С. 83.

<sup>5</sup> Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. «Богословские Труды», № 8, 1972, С. 10.

ловека при жизни и после смерти благодаря молитв живущих ближних, что обусловлено добрыми делами, которые человек совершил на протяжении своей жизни. Эти добрые дела питают память ближних, чья благодарность выражается в молитве за этого человека. Стремление к недостижимому идеалу, но приближение к нему позволяет получить определенные блага, которые в свою очередь не сводятся к материальным успехам. Нравственные догмы содержатся в заповедях Божьих, заповедях Блаженства и молитве «Отче наш», а вероучительные в Символе веры. Как видно, форм организации социальной практики здесь нет. Не случайно С.Н. Булгаков в работе «Свет невечерний. (Созерцания и умозрения)» подчеркивает, что «все хозяйственное в грубом или тонком смысле утилитарно, преследует практическую цель, ограничивающуюся интересами земного бытия. Все хозяйственные задачи, как бы они ни были широки, принадлежат плоскости *этого* мира, теперешнего зона Во всех своих разветвлениях хозяйство одинаково подвержено власти ничто, актуализировавшегося в мире. Поэтому и все его достижения, имея положительную основу в творческих силах бытия, несут на себе неизгладимую печать этой власти»<sup>1</sup>.

Феномен социального рассматривается В. Соловьевым, С. Булгаковым на трех уровнях: наивысший уровень – это БОГ; средний уровень – это Церковь; низший уровень – Человечество. По представлениям русских философов софистов вся наша социальная деятельность, формирующая социальные практики в различных сферах нашей жизни, это низший уровень социума, кипящий мирскими страстями: политика, экономика, искусство. Стержень этих уровней – духовные ценности. Если духовные ценности вечны и незыблемы, то все внутри общества взаимодействия конечны во времени и носят контекстный характер.

Еще в начале XX столетия С. Булгаков писал, что «наш век, отмеченный не только исключительным расцветом хозяйственной деятельности, но и экономизмом в качестве духовного самосознания»<sup>2</sup>, сегодня мы стоим перед фактом, что этот экономизм не решает проблемы консолидации и не способствует процветанию общества. Перед нами два пути: осознать себя как государство-нацию либо строить космополитичное государство. Для первого варианта наличие нравственного и духовного единства населения обязательно, для второго оно не имеет значения, в определенных условиях даже помеха.

В Православном обществе формы социальных отношений не должны противоречить и становиться барьерами на пути духовного восхождения личности. Если в советский период мы сверяли свою деятельность с догмами марксизма-ленинизма, то в обществе постмодерна с отсутствием официальных идеологий и наличием множества идеологий, действующих

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. (Созерцания и умозрения). URL: <http://www.vehi.net/index.html>

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Ук. соч. URL: <http://www.vehi.net/index.html>

легитимно и латентно, догмы Православия начинают выполнять эту несвойственную Православию функцию. В социологии такой феномен известен и теоретически обоснован, когда в силу ряда причин какой-либо институт не справляется с выполнением своих функций другой социальной институт вынужден брать на себя частично его функции.

Чем дальше по времени Православие удаляется от момента явления Христа человечеству, тем больше внимания Церковь уделяет точности выполнения канонов и старательно очищает от светских интерпретаций и толкований Священное Писание. Это обусловлено тем, что если нет непосредственного контакта, то догмы выступают неким гарантом чистоты каналов совершения таинства общения. Такими каналами выступают таинства, церковная и личная молитва, мистический опыт христианина

Социология Православия, призванная изучать Православное сообщество, и также как и общество стоит перед выбором: основанием для изменения этого сообщества служат рационалистские теории либо духовно-нравственные императивы Православия. Но заняв вторую позицию, мы попадаем под шквал обвинений, что исследования теряют свою объективность. Трудно судить об объективности современной социологии с ее изобилием теоретических подходов. Сложившаяся формула объективности заключается в теоретическом обосновании (т.е. выборе позиций возможных интерпретаций явления) и использования математического инструментария, гарантирующего объективность полученных данных. Но практика показывает, что математическая логика объективности подчас уничтожает смысл и значимость самого исследования.

Взять хотя бы понятие среднего числа, когда для чистоты подсчетов отсекаются крайние значения в базе данных, но именно эти крайние показатели могут в дальнейшем определить динамику развития общества. Оправдывающая понимающая социология допускает наличие противоположных мнений об одном и том явлении, а критическая социология позволяет микшировать теории и подходы, создавая полипарадигмальное пространство. Фактически современная социология обречена исследовать ценностные ориентации и наилучшие практики, опираясь на них же самих. Это принцип барона Мюнхаузена, вытаскивающего самого себя за шиворот из болота. Не имея высших ориентиров, мы погружаемся в бездну практического рационализма.

В таком случае объективность социологического исследования весьма условна, а ее рекомендации могут только констатировать факт и описывать реальность с определенных позиций, укоренившихся внутри изучаемого общества. Критерием объективности такого научный рационализм служит факт принятия большинством. Но если учесть, что общий стиль мышления меняется во времени и зависит от культурного контекста, то становится понятным, почему социология периодически теряет свой

предмет исследования, и этот факт служит доказательством субъективности рациональной социологии.

Социология Православия, ориентированная на догмы Православия, является более объективной, поскольку ее ориентиры находятся вне времени и истории. Догматизм как метод мышления, опирающийся на догмы, оперирующий неизменными понятиями, формулами без учёта конкретных условий, в данном случае выступает гарантом объективности. В социологии Православия догмы веры не являются научными схематически-окостеневшими догмам это ориентиры для измерения социокультурной динамики общества. В принципе любая наука опирается на свои догмы и «всякий человек по природе догматик, ибо верит в возможность нахождения истины до тех пор, пока не убедится в тщете своих усилий»<sup>1</sup>.

*Г.С. Широкалова*

*Нижний Новгород, Нижегородская государственная  
сельскохозяйственная академия*

#### МЕСТО РЕЛИГИИ В ФОРМИРОВАНИИ НОВОГО ЭТНОСА

*G.S. Shirokalova*

#### PLACE OF RELIGION IN THE FORMATION NEW ETHNOS

**Abstract:** One of the most urgent problems of religious studies – to identify the significance of religion in modern ethnogenesis. In recent decades the role of the ROC, as an ideological tool of regulation of social and political relations are actively emphasized at the state level. Objectively necessary and justified its compensatory function. But the claim to the status of the one true ideology, will accelerate the destruction of Russia.

**Key words:** Religion, Russian Orthodox Church, role in society, secular State, education.

Социальные характеристики детей и подростков, фиксируемые общественным мнением и отражаемые в СМИ свидетельствуют, что в России формируется новый русский этнос с другой системой ценностей, новым образом жизни в целом. Налицо межпоколенный разрыв. Так называемые «новые русские» – лишь одно из направлений, причём не самое многочисленное, актуализации этого явления.

Процесс этногенеза обычно занимает века, а национальный характер достаточно устойчивое явление до тех пор, пока сохраняются условия, сформировавшие его: 1 – традиционный образ жизни, 2 – соответствующая

<sup>1</sup> Энциклопедический словарь / под ред. проф. И. Е. Андреевского. – Санкт-Петербург : Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон: Шуйское – Электровозбудимость. – 1904.

щая ему система ценностей, 3 – поддержка этих ценностей внутренней политикой, отнюдь не сводящейся к идеологии, 4 – изоляция основной части этноса от внешних культурологических влияний. Эти условия в современной России разрушены, и этногенез благодаря ряду факторов, присущих российской специфике, может занять два – три поколения. Данные факторы можно условно разделить на три группы. Назовём их, не ранжируя по значимости.

1 – исторические. Среди них, как показала практика последних лет, значительную роль играют архетипы, характерные для населения императорской России. Один из ярких показателей то, как быстро чувство самоуважения и уверенности в себе и своей стране, характерное для послевоенного времени, заменилось массовым самоуничижением. Народ, который А. Даллес, наблюдая во время Второй мировой войны, называл самым гордым народом на земле, за последние двадцать лет показывает примеры массовой покорности, терпения в ответ на уничтожение тех социальных завоеваний, которые были у него до конца 80-х годов. (Вспомним знаменитое «Судьба!..» М. Евдокимова). Отсутствие, по терминологии К.С. Аксакова, «политического элемента», надежда на «авось», склонность к самопокаянию, чувство вины перед всеми за советское прошлое и возложение вины на всех за сегодняшнюю нищету – вот маркеры современного русского сознания значительной части населения.

Вторая группа факторов – реальные условия жизни. О них речь пойдёт ниже. Третья – государственная идеология. Пункт 2 ст. 13 Конституции РФ запрещает установление в виде государственной или обязательной какой-либо идеологии, но нужны ли доказательства её повсеместного нарушения при столь явности последних?

Формирование этнических ареалов закрепляется определёнными элементами культуры, в том числе религии. В России это произошло после принятия православия. Для примера предлагаем сравнить тексты ежедневных молитв православного человека с позицией славянина времён «Велесовой книги»: «... и стали славны, слава богов наших, и никогда не просили и не молили их о благе своём. ...но никогда не просили Его, и никогда не требовали с Него то, что необходимо нам для жизни»<sup>1</sup>. Но само христианство было принято в связи с многочисленными международными, экономическими, военными, общекультурными вызовами той эпохи, так что вопрос о приоритетности идеологической составляющей вряд ли можно назвать даже открытым. Поэтому одна из актуальнейших задач современного религиоведения – выявить значимость религии как фактора в процессе современного этногенеза.

<sup>1</sup> Кайсаров А.С., Глинка Г.А., Рыбаков Б.А. Мифы древних славян. Велесова книга. – Составитель А.И. Баженова, В.И. Вардугин. – Саратов, «Надежда», 1993. С. 259.

В последние десятилетия роль религии, особенно РПЦ, как идеологического инструмента регулирования социально-политических отношений регулярно подчёркивается на государственном уровне. Приведём свежий пример. 17 января 2011 г. на встрече с руководством Федерального Собрания Д. Медведев, отмечая необходимость межнационального согласия, вновь заявил, что РПЦ «внесла особый вклад в историю России». В зачитанном им тексте, были перечислены «лучшие черты русского характера», которые «сделали нашу страну сильной»: терпимость, отзывчивость, умение ужиться вместе с соседями, строить совместное государство, уверенность в себе. «Ну, и, конечно, как следствие, известные всем великодушие, широкий взгляд на вещи, на свою историю, и на историю других. Вот, наверное, именно в этом и проявляется русская традиция и русский характер»<sup>1</sup>.

Таким образом, очередной раз была задана стратегия идеологической работы для всех субъектов не только государственной власти, но и религиозных организаций: актуализировать у русских терпимость, отзывчивость, великодушие, умение ужиться с другими народами. Эти ценности действительно соответствуют традициям России. Но любой этнос состоит в том случае, если эти ценности будут дополнены и теми, которые актуализируют социальную активность. Однако именно они были исключены из речи президента, почему – о том речь пойдёт позднее. Названные же отвечают социально-политической концепции РПЦ, постоянно ею пропагандируются с поправкой на то, что единственно истинная вера, заслуживающая особого отношения – православие.

При таком совпадении установок РПЦ, чья позиция подкрепляется авторитетом бога, становится для государства инструментом формирования нового этноса: терпеливого и терпимого, отзывчивого и уживчивого. Причем более идеологически верного помощника, чем православие, правительству не найти, поскольку их основные цели сохранить социально-политическую и экономическую дифференциацию общества в целом совпадают. Конечно, в рамках парадигмы «двух светил» каждый из этих социальных институтов хотел бы быть первым, но это вторично по сравнению с глобальной целью сохранения статуса-кво.

Именно поэтому, в том числе вопреки Конституции РФ, расширяются функции и рамки деятельности РПЦ, зачастую в ущерб другим конфессиям<sup>2</sup>. В связи с этим, казалось бы, в условиях провозглашенного Конститу-

<sup>1</sup> Медведев Д.: Условие для решения всех проблем – единство государства и сохранение гражданского мира// Сайт 1 канала ТВ. 17 января 2011.

<sup>2</sup> Обстоятельный обзор этих нарушений Конституции дан в работах С.Мозгового. Частота таких фактов будет только возрастать. Например, Президент ОАО «Русское Молоко» (6,5 тыс. работников) приказал всем своим сотрудникам, состоящим в браке, повенчаться до 14 ноября 2011 г. На вопрос, нет ли в этом нарушений прав человека и Трудового кодекса, ответил журналисту: «Здесь нет никаких нарушений. Это частная компания, и люди, работающие на нее, должны следовать ее правилам и придерживаться ее

цией РФ равноправия рас, народов, конфессий, чисто теоретический вопрос – является ли Россия многоконфессиональным государством, становится ареной не только религиозного, но и политического, межнационального, социального противостояния. Напомним заявление тогда ещё митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла: «Мы должны вообще забыть этот расхожий термин «многоконфессиональная страна». Россия – это православная страна с национальными и религиозными меньшинствами»<sup>1</sup>. Такая установка священноначалия сразу же отзывается в религиозных СМИ. В качестве одного из многочисленных примеров сошлёмся на статью, посвящённую баптистам, в региональном регулярном издании РПЦ под названием «Особо вредная секта»<sup>2</sup>. Одна из закономерных реакций «религиозных меньшинств» на подобные заявления – их сплачивание и внутренняя миграция от государства. Пока о социально-политическом противостоянии речи не идёт, поскольку их социальная и возрастная структура за последние двадцать лет резко изменилась в пользу хорошо образованной молодёжи сосредоточенной на росте профессионального статуса.

Но вернёмся к первому закономерному вопросу: насколько РПЦ как инструмент формирования нового этноса эффективен? Как известно, сила любой идеологии зависит от многих факторов. С количеством финансов, наличием профессионалов и количеством прихожан у государства и РПЦ все в порядке. Увеличение их предусматривается через систему школьного образования.

Остановимся на этом подробнее. В проекте нового закона «Об образовании» подчеркивается светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, запрет на создание в них религиозных объединений (организаций), а так же на ограничение прав или наоборот получение каких-либо преимуществ в связи с отношением к религии (ст. 3, пп. 2, 5; ст. 8, п. 2). Светскость образования обеспечивается и тем, что согласно п. 2 ст. 17 содержание образования должно формировать у обучающегося соответствующую современному уровню развития науки систему представлений о картине мира». Педагогическим работникам в соответствии с п. 2 ст. 50 запрещается использовать образовательный процесс в целях религиозной пропаганды. Отсюда логически следует, что на любом уровне обучения преподавать курсы религиовед-

политики. Не хотят? Пусть увольняются по собственному желанию». На этот шаг он получил благословение от своего духовника. (Василий Бойко-Великий: «Поймите, я не хочу работать с убийцами. Не хочу, и не буду!»//Сайт «Русская линия» 13 августа 2010 г.

<sup>1</sup> Россия – православная, а не многоконфессиональная страна. Интервью митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла//Православная газета. Екатеринбург. 2006 г. № 13 (382). Россия – православная, а не многоконфессиональная страна. Интервью митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла// Спас. Калининград. 2006. № 11 (32)

<sup>2</sup> Валкин Г., Журавлёв Д. Особо вредная секта// Православное слово в Нижнем Новгороде. 2008. №. 2. На территории Нижнего Новгорода баптистские общины существуют уже более ста лет.

ния или истории мировых религий должны светские педагоги, а не служители культа, поскольку последние, как свидетельствует опыт, не беспристрастны при ознакомлении учащихся с вероучением других религий.

Эти положения полностью соответствуют Конституции РФ, как многонационального и многоконфессионального государства. Напомним, ст.ст. 14, 19 и 28 провозглашают РФ светским государством, в котором никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом. Гражданам гарантируется равенство прав и свобод вне зависимости от отношения к религии. Свобода совести заключается в праве исповедовать индивидуально или вместе с другими любую религию или не исповедовать никакой. Но в печати уже появились предложения каналов, через которые можно обойти ограничения, присущие светскому государству, в том числе заложенные в проекте закона «Об образовании». В частности, через структуру частных школ, которые будут финансироваться наряду с государственными. Кроме того, местные органы власти могут оказывать избранным образовательным учреждениям финансовую помощь по статье «дополнительное развитие».

Нет уверенности и в том, что «светскость» образования не будет урезана в процессе обсуждения «по просьбам граждан». В связи с этим, показательна статья завлабораторией мировоззренческих и духовно-нравственных основ воспитания Института семьи и воспитания Российской академии образования, доктора педагогических наук И. Метлика. Одним из основных аргументов для него является то, что на практике религиозное или религиозно-культурологическое образование уже присутствует в российской государственной и муниципальной школе. Поэтому и необходимо его правовое закрепление в профильном законе – «Об образовании». Кроме гарантии религиозного образования в государственной и муниципальной школе должны быть установлены основные предметы взаимодействия религиозной организации с учредителями школ – государственными и муниципальными организациями, органами управления образованием. К предметам совместного ведения относятся: содержание образования, содержание подготовки педагогических работников и нормы их допуска к преподаванию<sup>1</sup>.

На наш взгляд, это очень опасный для России путь. Актуализация различий народов России по религиозному признаку уже привела к обострению межэтнических отношений, что грозит России не только социальной напряженностью и терроризмом, в том числе на территориях компактного проживания русских, но и утратой территорий с коренным населением,

<sup>1</sup> Метлик И. «Основы православной культуры» в российской светской школе: социально-правовой анализ // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 1.

исповедующим религии традиционные для народов, граничащих с Россией государствам.

Введение в начальной школе основ православной, исламской и иных культур (новый курс будет в четвертой четверти 4-го класса и первой четверти 5-го класса) на всю жизнь закладывает фундамент именно для такого развития событий. Сведение национальной культуры и идентичности к религии, ранжирующей мировоззрения на своё истинное и чужие ложные, локализует этнические общности и ведёт к утрате федерального единства русского народа. Поэтому религиозное образование должно осуществляться вне муниципальных и государственных образовательных учреждений и оплачиваться родителями, желающими его дать. (Иное дело высшая школа. Многоконфессиональность страны необходимо отразить через курсы религиоведения в образовательных стандартах средних и высших профессиональных учебных заведений, как неотъемлемую часть подготовки руководителей коллективов, в которых могут работать представители разных конфессий.)

Надо учитывать и то, что не каждый прихожанин разделяет политическую позицию церкви. С социальной базой идеологии всё намного сложнее. Её формирует, прежде всего, образ жизни, или как сказали бы в рамках материалистической философии – условия бытия.

Не случайно, предложенный Д.Медведевым идеал русского характера не содержит понятий, также бывших традиционными для нашего народа: справедливость, честность, совестливость, стремление к равенству. Это и показательно, и не неожиданно. Ведь справедливость – это «представление о должном соотношении между практической ролью индивидов (социальных групп) и их положением в обществе, деянием и воздаянием, трудом и вознаграждением, проступком (преступлением), и наказанием, правами и обязанностями людей, их реальными заслугами и признанием со стороны общества»<sup>1</sup>.

Очевидно, что в современной России, социальная структура которой может быть изображена в виде Эйфелевой башни, представление о справедливости отличается у представителей разных социальных групп диаметрально. Поэтому об этом власти, как и РПЦ, предусмотрительно умалчивает. Отдельные заявления о разоблачении коррупционеров одних и призывы поделиться с сирями и убогими, других, тенденции на дальнейшее расслоение не меняют. Следовательно, неизбежен рост разочарований и внутренней миграции от любого субъекта, старающегося быть «над ситуацией». Что касается честности и совестливости, то они в современной России чаще тормозят, а не способствуют социальному и профессиональному росту.

Чувство самосохранения заставляет, заставляет и заставит людей адаптироваться к сложившейся экономической, социальной, политиче-

<sup>1</sup> Шилов В.Н. Политическая аксиология. – Белгород, 2005. С. 53.



ской ситуации через позицию «премудрого, умеренно-либерального пескаря», которого, напомним, шуки хвалили: «Вот, кабы все так жили – то то бы в реке тихо было!» Действительно, закрытость социальных лифтов требует от тех, кто находится у подножия «эйфелевой башни» покорности и терпимости по отношению к власти работодателя, правительства. Но внутренняя миграция от них проявляется через агрессивность по отношению к ближнему. Ближнему мстится за всё: коллегам – за «давку у карьерной двери», родителям за социально низкий стартовый статус, детям – за непослушание, представителям другой национальности – за всё остальное... Социальная статистика показывает нарастание конфликтности по всем направлениям даже в относительно спокойные периоды. Конечно, ряд показателей можно улучшить через изменение статистических формул или квалификации преступлений, что не отменяет реальных проблем, но превращает их в латентные для власти.

Дефицит федерального бюджета возрастает. План приватизации остатков государственной собственности на 2011 год не покрывает его расходов, а в будущем году, судя по темпам, этого источника уже не будет. Такие знаковые решения как снижение доли государства в банках, свидетельствуют о том, что власть предвидит кризис финансов. Снижение реального уровня жизни на фоне роста платы за образование, медобслуживание, увеличение пенсионного возраста и рабочей недели, отложенные до президентских выборов, невозможно компенсировать проповедью терпения и обещанием загробного воздаяния. Замещение в популяции поколений, которые воспитаны при советской власти и имеют большие нравственные «тормоза», родившимися в девяностые и позже, даст необратимую тенденцию к смене характеристик этноса. Таким образом, второй фактор формирования нового этноса, а именно реальные условия жизни, останется приоритетным.

Нельзя игнорировать и тот факт, что в силу демографических и миграционных процессов доля русского населения будет в ближайшее время сокращаться и стареть в отличие от народов, исповедующих ислам. В этих условиях заложенное с детства осознание обособленности по национальным и религиозным признакам станет катализатором локальных войн на территории России.

РПЦ никогда не была способна создать свою «теологию освобождения», откликнувшись на вызов эпохи, как это было с католической церковью Латинской Америки. Объективно необходима и оправдана её компенсаторная функция для тех, кто обессилел от борьбы за маленькое местечко под холодным солнцем РФ. И их не мало. Но претензии православия на статус единственной истинной идеологии в условиях современного социально-политического строя как бы она не называлась, и какими бы благими целями не оправдывалась – фактически ускорит разрушение страны. Потому что в одних воспитает всепрощенчество, снижающее инстинкт не

только к национальному, но и биологическому самосохранению, другим, и их будет всё больше, укажет врага по вере. Ясно, что такой новый этнос будет нежизнеспособен и рано или поздно станет этнографическим материалом для других народов, соседствующих с русским.

Оптимисты патриотического крыла интеллигенции успокаивают себя и тех, кто к ним прислушивается, аналогией с прошлым: в истории России было немало критических периодов, но она всегда «возрождалась как Феникс из пепла». Работающие в рамках «парадигмы аналогий» отбирают набор положительных характеристик народа, прежде всего тех, которые были названы нами выше. Но аналогия не является методом научного доказательства. Для получения представления о том, каким народ был при господстве православной идеологии надо узнавать не только из произведений славянофилов в широком смысле слова, но и документалистов. Начав с полного собрания сочинений Г.И. Успенского.

**Секция 2. РЕЛИГИЯ В ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ  
И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ**

*Сопредседатели: М. Благоевич, Е.М. Мchedлова, В.В. Бахарев*

*Секретарь: А.П. Дудина*

**И.А. Арзуманов**

*Иркутск, Юридический институт Иркутского  
государственного университета*

**ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ  
СТАРООБРЯДЧЕСТВА БАЙКАЛО-СИБИРСКОГО РЕГИОНА  
В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ МОДЕРНИЗАЦИИ XX-XXI вв.**

**I.A. Arzumantov**

**INSTITUTIONAL TRANSFORMATION  
Oldrite BAIKAL-SIBERIAN REGION IN THE CONTEXT  
OF PROCESS OF MODERNIZATION XX-XXI centuries**

**Abstract:** The article examines macromethodological parameters of the stratification of the traditional strata of the Baikal region's religious culture in the late Modern period. The institutional transformation of the Old Belief of the Baikal-Siberian region is examined in the context of the political and legal modernization in the 20<sup>th</sup> /21<sup>st</sup> century.

Macromethodological positions of the theoretical achievements of Sociology are claimed to be topical; beyond them any sufficient consideration of the sociocultural and political range of problems becomes impossible.

**Key words:** Modern History, modernization of a legal system, integration, disintegration, religious culture field, cleavage, the Old Belief, the Baikal region.

Говоря о старообрядчестве, мы всегда будем иметь в виду историко-культурные, социополитические контексты XVII-XXI вв. и связанные с ними «протестные» характеристики его институтов. Проблематика интерпретаций протестных интенций староверов пронизывает целый ряд нарративов государственного и общественного обустройства царской, имперской, советской и постсоветской России. К основным из них, явно или латентно, на день сегодняшний, относится нарратив глобальности. Его институциональные измерения являются основными в предметном ряду интерпретаций идеологических проектов модернизации современной России. В этом смысле макрометодологические позиции анализа базируются на осознании того, что и глобализация, и модернизация – понятия, касающиеся совокупности различных процессов становления и развития современных обществ, – тем не менее, имеют один интеграционно-идеологический модуль – секуляризационный. Его многовековой разворот, ставший становым хребтом Нового времени, казалось бы, привел к таким трансформациям, при которых аксиологические локусы традици-

онных религиозных институтов, на первый взгляд, более не актуализируются социальной реальностью. Интенсивная реализация секулярных тенденций, которые были уже изначально заложены в самой природе модерна, институциональная и индивидуальная атомизация общественной жизни ставят под вопрос саму возможность маркировки ряда классических социальных функций религии и понимания религиозности как идеологически доминирующего общественного фактора.

С другой стороны, многообразие идеологий эпохи модерна в условиях России подразумевает и процессы «глобальной локализации» ценностных метанарративов антропо-доктринальных интенций религиозных культур традиционного типа. Являясь детерминантой ряда национальных государств с имперскими интенциями политической культуры, они сами претерпевают институциональную модификацию, обусловленную общей социокультурной трансформацией. Речь идет не только о процессах макро-регионализации стран по признаку культур-цивилизационной или политико-правовой маркировки, но и характеристиках локальных этноконфессиональных общностей. Данный посыл актуализируется констатацией видения процессов в России как переходных от традиционного общества к современному в его, прежде всего, идеологической маркировке социополитической модернизации государственного обустройства РФ на рубеже XX-XXI вв.<sup>1</sup>

Основной акцент пришелся на идеологизацию исходящих из неолиберализма принципов формирования политико-правовой системы РФ. В основе – реализация принципов конституционализма, децентрализации и федерализма. В целом под федерализмом понимается комплекс государственно-правовых институтов, образующих две параллельные системы власти, две системы права, и, следовательно, две параллельные юрисдикции, а также набор обеспечивающих такое раздвоение, «расщепление» государственной власти научных теорий, идеологических и пропагандистских концептов. Россия, в рамках проекта «суверенизации» субъектов РФ, с начала 90-х гг. переживала деунификацию политического и правового пространств. Декларативная квинтэссенция идеологических параметров позднего модерна, атомизация и деидеологизация общественного сознания обосновываются конституционными положениями<sup>2</sup>. Не случайно положения 13 (идеологический плюрализм) и 14 (равноправие религи-

<sup>1</sup> Идеологический императив модернизационных процессов тем более очевиден, чем явственнее становятся последствия фрустрации экономических и геополитических амбиций политического руководства России после краха СССР, фактически отбросившего экономику страны в эпоху раннего Модерна.

<sup>2</sup> В положениях первой главы Конституции РФ, либерально-демократический принцип конституционности определен в качестве элемента философско-политического дискурса, основанного как на интенциях ограничения властно-контрольных функций и полномочий государства как политического института в области прав и свобод человека, так и опасений право-радикальных издержек национализма.

озных институтов) статей логически увязываются в рамках первой, базовой конституционной главы. В ней фактически обосновывается идеологизация либерально-демократического подхода к основным характеристикам Российского государства, экономическим и политическим основам конституционного строя, основам организации государственной власти.

Но уже с начала XXI вв., в качестве «реакции» на внутреннюю дисгармонизацию национальной политической и правовой систем на начальном этапе их модернизации, последовали процессы «укрепления вертикали власти», упорядочивание механизмов государственного управления и регулирования политико-правовыми процессами. Период политико-правовой «суверенизации» субъектов РФ сменился периодом «путинских реформ», направленных на формирование так называемого «централизованного федерализма». Эти процессы в методологических рамках характеристик позднего модерна возможно определить как фактор, маркирующий объективные «девестернизационные» модуляции неолиберальной идеологии при декларации приверженности политического руководства принципам демократии с «российским лицом».

В свете данных процессов одной из главных задач современного российского государства становится достижение гражданского мира и согласия в обществе в рамках обеспечения стабильности, являющегося гарантией его нормального функционирования. Был принят ряд национальных проектов, в том числе иллюстрирующих декларацию актуализации обращенности к традиционным культур-религиозным координатам. Важным компонентом обеспечения функционально-интеграционной эффективности государственных институтов в условиях поликонфессионального государства выступает, прежде всего, система правового регулирования государственной политики в культур-религиозной сфере.

На современном этапе интегративные интенции государства входят в апорию с конституционными положениями. Признание идеологического многообразия устанавливает запрет для государства, государственных органов и должностных лиц в процессе деятельности по осуществлению государственно-властных функций и полномочий руководствоваться не Конституцией РФ, законом, иными нормативными актами, а той или иной идеологией как системой определенных аксиологических детерминант социального поведения. Одновременно этот запрет адресован и другим субъектам права, к примеру, общественным объединениям, т. е. провозглашение той или иной идеологии в качестве обязательной в сфере образования, художественном творчестве и иных сферах общественной жизнедеятельности людей признается антиконституционным. Для Конституции РФ безразлично количество, численный и социальный состав, идеология создаваемых общественных объединений. Конституция РФ устанавливает, что принципы организации общественного объединения не должны противоречить требованиям демократии и прав человека, цели и деятельность общественных объединений должны быть тождественны существующему конституционному строю.

Таким образом, в свете социополитических форм реализации современной идеологии необходимо констатировать ряд положений. С одной стороны, касаясь проблем методологии исследования региональных особенностей вероисповедной политики России XX–XXI вв., мы выходим на уровень понимания вероисповедной политики как одной из доминирующих идеологических подсистем процессов унификации. С другой – сам факт доминирования конституционного принципа идеологического разнообразия приводит не только к идеологическому, но и к мировоззренческому плюрализму, вступая в конфликт с сущностными интеграционными интенциями государства. Последнее, на практике реализации механизмов государственного регулирования детерминирует обращение к традиционным культур-религиозным институциям продуцирующим идеологемы национального единства. Данный макрометодологический разворот по нашему мнению является одним из основных при осмыслении процессов в российском религиозном пространстве эпохи позднего модерна.

Рассмотрим данные положения на примере анализа причин институциональной трансформации старообрядчества Байкало-Сибирского региона. На современном этапе старообрядчество переживает период не только возрождения, но и становления, формирования инновационных институтов. Данные процессы детерминированы с одной стороны трансформационными последствиями тотальной деструкции принципов государственного регулирования динамики формирования религиозного поля начала перестроечного периода, с другой – наметившимся процессом системной девестернизации политического сознания и апелляцией в этом свете к легитимной функции конфессиональных доминант.

В начале XXI в. в Забайкалье возник очередной раскол в Русской Старообрядческой Церкви. Ситуация обострилась в контексте попыток со стороны РПЦ МП активизировать объединительные процессы с РПСЦ.

Решение Поместного Собора «Об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их» от 02.06.1971г. провозглашает утверждение постановлений Патриаршего Священного Синода от 23(10) апреля 1929, гласящих: «...признаем ... свято хранимые многими православными единоверцами и старообрядцами церковные обряды, по их внутреннему знаменованию и в общении со св. Церковью – спасительными; двуперстие... – обрядом, в Церкви прежнего времени употреблявшимся и в союзе со св. Церковью благодатными и спасительными»<sup>1</sup>. Фактическим подтверждением данных положений является ряд решений по вопросу отношения к старообрядчеству, принятых церковными органами в 1906, 1918 и 1929 годах<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и отношение к обществу. Дис. ... д. философ. н. – М., 2000. С. 20.

<sup>2</sup> Поместный Собор Русской Православной Церкви 30 мая - 2 июня 1971г. – М., 1972.

Таким образом, Собор 1971 года лишь подвел итог многолетней дискуссии по старому обряду, утвердив решения Священного Синода, принятые еще в 1929 году. С одной стороны, как казалось, исчезли все препятствия для объединения и исполнились чаяния об упразднении «вековой распри между старообрядцами и новообрядцами»<sup>1</sup>. Но с позиций историко-логических для старообрядческого мировоззрения вопрос о снятии клятв не является основой для воссоединения с РПЦ МП. Имеющиеся мировоззренческие разногласия определяют то, что произошедшая отмена клятв не привела к какому-нибудь существенному изменению в отношениях между старообрядчеством и Московским Патриархатом.

На состоявшемся 3-8 октября 2004 года Архиерейском соборе РПЦ МП было принято Определение, которое провозгласило необходимость диалога со старообрядческими согласиями на основе решений Собора РПЦ 1971 года. Заявлено было развитие добрых отношений со старообрядцами в области заботы о нравственном состоянии общества, духовного, культурного, нравственного, патриотического воспитания, изучения и сохранения исторического и культурного наследия. Для достижения этих целей Синод РПЦ учредил в 2005 году при ОВЦС Комиссию по делам старообрядных приходов и взаимодействию со старообрядчеством<sup>2</sup>. Аналитики из старообрядческих кругов методологически соотносят начало объединительных процессов с государственной политикой последних лет – «выстраиванием вертикалей власти и укрупнения субъектов управления» и с апробацией их в недавнем прошлом при воссоединении РПЦ МП с частью РПЦЗ<sup>3</sup>. Толчок для дальнейших дискуссий по «объединению» дали личные встречи в 2003 и 2004 году первоиерарха РПЦЗ митрополита Лавра и президента России Владимира Путина. В частности, во время встречи в Москве 27 мая 2004 года В. Путин сказал митрополиту Лавру: «Для нас процесс сближения двух частей Русской Православной Церкви значит больше, чем решение внутрицерковной проблемы. Это – символ возрождения России и единства русского народа. Я хотел бы еще раз подчеркнуть нашу позицию: государство ни при каких обстоятельствах и ни в какой форме не намерено вмешиваться в церковную жизнь. Мы не собираемся, исходя из сегодняшней ситуации, как-то влиять на процесс сближения. Но я хочу, чтобы вы знали, что мы готовы сделать все, от нас зависящее, чтобы создать условия для объединения, для возрождения единства Русской

<sup>1</sup> См.: Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. – Т. 2, – Сергиев Посад, 1912. С. 529.

<sup>2</sup> URL: <http://www.otechestvo.org.ua/main/20058/1107.htm>

<sup>3</sup> По мнению старообрядческих аналитиков, «Это объединение было осуществлено при полном игнорировании существующих богословских и вероучительных разногласий, путем сговора и капитуляции верхушки РПЦЗ. В ходе подготовки объединения истинные цели скрывались от паствы РПЦЗ, в качестве «дымовой завесы» использовались утверждения о «диалоге», «взаимопонимании», «национальных интересах». См. напр.: Шишкин А.В. «Крах объединительного проекта» URL: <http://www.starobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid>

Церкви»<sup>1</sup>. Рубиконом раскола стал прошедший в Москве очередной Освященный Собор Русской Старообрядческой Церкви 2007 г. Центральной темой Собора стал вопрос внешних контактов Старообрядческой Церкви как с государством, так и с иными конфессиями. Новому митрополиту РПСЦ Корнилию со стороны делегатов из числа противников предполагаемого объединения был предъявлен ряд претензий, среди которых и те, что связаны с неприятием воссоединения с РПЦ МП. В среде старообрядцев Забайкалья возможность процессов объединения связывается с личностью нового митрополита»<sup>2</sup>. Сформировалась группа противников, в дальнейшем институализировавшаяся в качестве «христиан РПСЦ, не поминающих митрополита Корнилия». Первоначально «непоминающих» Иркутско-Амурской епархии возглавлял епископ Московский Герман. В дальнейшем, «в обстановке угроз применения против ДЦХ Би репрессий», в декабре 2007 года епископ Московский Герман рукоположил Внифантия (Смольникова) во епископа Большекаменского. Он и возглавил антивоссоединительное движение старообрядцев Байкальского региона и Дальнего Востока<sup>3</sup>. Новопоставленный преосвященный Внифантий все эти годы ведет самую активную миссионерскую деятельность и предпринимает попытки легализовать каноническое положение своей институциональной инновации в юрисдикционных границах Белокриничкой митрополии.

Противостояние приняло достаточно острые формы. Например, по призыву митрополита Корнилия в Забайкалье он не был допущен на территорию строящегося храма, принадлежащего общине «непоминающих». В этой связи возникли вопросы, представляющие интерес по позициям, связанным с имущественными отношениями и их фиксацией в учредительных документах конфессиональных институтов православия. По принятому и зарегистрированному Уставу Московской митрополии РПСЦ все имущество принадлежит Московской митрополии РПСЦ. Представи-

<sup>1</sup> URL: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=403&did=13695>. После встречи в Москве с президентом В. Путиным, митрополит РПЦЗ Лавр на пастырском совещании духовенства заявил: «Президент говорил нам о необходимости привлечь старообрядцев» к процессу объединения Русской Церкви. См.: URL: <http://www.portal.credo.ru>

<sup>2</sup> Как отмечается в СМИ РБ «В Бурятии главу РПСЦ митрополита Корнилия часто называют «вторым Никоном», или «засланным казачком» от официальной Русской православной церкви Московского патриархата. По словам старообрядцев, большая часть староверов Бурятии не принимает авторитет митрополита Корнилия (Титова). См.: Сергей Басаев. Старообрядцы Бурятии встречали своего митрополита Московского закрытыми дверями. – Новая Бурятия. – 2010. – 7 сентября.

<sup>3</sup> На Соборе в Москве 23 октября 2008 г. христиане, единомышленники с еп. Внифантием сочли «недопустимо считать участников Собора РПСЦ 2007г. «отпавшими от Церкви Христовой»; устанавливать «правопреемственность ДЦХ Би» и определять РПСЦ «церковным раздором в СМИБ 3-го чина» прежде разбирательства дела по п. 4.1 решений Собора РПСЦ 2007г. на Всестарообрядческом Соборе». Архив автора. Материалы из рассылки сторонника еп. Внифантия протоиерея Елисея Елисеяева, христианам РПСЦ, не поминающим митрополита Корнилия. 2009 г.

тели общин «непоминающих» старообрядцев в Бурятии, посчитав данный устав неканоничным, стали придерживаться старого, также в свое время зарегистрированного государственными органами, устава, согласно положением которого право распоряжаться имуществом общины принадлежит самой общине как юридическому лицу<sup>1</sup>. Данная ситуация является иллюстрацией частного случая общей дилеммы, связанной с различным пониманием доктринально-институциональной сущности Церкви. Исходящие из этого материально-имущественные вопросы также имеют свои интерпретационные версии и до сих пор актуальны. Прежде всего, в связи с тем, что касаются практико-прогностических проекций перспектив востребованности корпоративно-общинного владения собственностью для всех институтов православия.

Таким образом, выявляемые институциональные инновации старообрядческих толков в регионе XX-XXI вв. актуализируют анализ особенностей форм старообрядчества в условиях модернизации правового базиса и государственно-идеологических императивов. Понятие глобализации в качестве макродинамической характеристики позднего модерна достаточно емко отражено в процессах идеологической модернизации правовой базы государственного регулирования культур-религиозной сферы. Секулярный окрас принципов вероисповедной политики с позиций регионализма представляется, с одной стороны, одним из маркеров современной идеологии, с другой, в контексте региональной девестернизации входит в апорию со спецификой религиозного, в том числе старообрядческого, мировосприятия, которое должно учитываться при анализе государственной политики в отношении религиозных организаций и верующих. Политико-правовая парадигма научного исследования, в свете данных положений, должна базироваться на макрометодологических позициях общетеоретических наработок социологии, вне которых адекватно рассматривать социокультурную и политическую проблематику уже невозможно.

<sup>1</sup> Как сообщает в этой связи протоиерей Елисей Елисеев: «Мы прошли уже пять судов, в том числе дважды в Верховном суде Бурятии, и все судебные решения подтверждали наше право распоряжаться имуществом общины». См.: Сергей Басаев. Старообрядцы Бурятии встречали своего митрополита Московского закрытыми дверями. – Новая Бурятия. – 2010. – 7 сентября.

*Л.С. Астахова, Д.О. Шуккина*  
Казань, Казанский (Приволжский) федеральный университет

## РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩИХ В ПРАЗДНОВАНИИ РОЖДЕСТВА И ПРОЯВЛЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ<sup>1</sup>

*L.S. Astakhova, D.O. Shchukina*

## THE ROLE OF RELIGIOUS AND SECULAR COMPONENTS IN CHRISTMAS CELEBRATION AND MANIFESTATION OF IDENTITY

**Abstract:** The research is devoted to questions of celebration of Christmas as secular and/or religious holiday. In the last years' analysis of domestic rituals, there was a revival of Christmas celebration seen as the very important family occasion. Sacral meaning of Christmas consists of staging and presentation of "Holy Family's" unity and joint presentation of family's unity – combining ordinary time with holidays, when people is falling out from everyday life and can percept communication with family as holiday.

**Key words:** Christmas, Holy Family, family, everyday life.

Русские обряды в силу известных социально-исторических причин оказались во многом утрачены, традиции, прежде всего, семейные, сохранились лучше. При анализе семейных ритуалов, несомненно, в последние годы произошло возрождение праздника Рождества как весьма важно семейного торжества. Сакральный смысл этого праздника – Рождества Христова, который в народе именуют просто «Рождеством», заключался в инсценировке и представлении семьи – единство «Святого семейства» и совместном представлении единства семьи вечно – и в раю; и сочетается сегодня с ежегодным кратким отпуском (а как иначе назвать эту череду выходных дней, как не каникулами?), когда человек выпадает из будней и может воспринять общение с семьей как праздник.

Изучение роли празднования Рождества в российских семьях, на постсоветском пространстве, многие воспринимают как результат моды на все западное, наряду с Хэллоуином и Днем Святого Валентина. Однако, скорее всего, именно его семейная направленность, интенция позволила празднику в измененном, искаженном виде, но сохраниться в памяти людей, как некая «память о православии»; поэтому праздник Рождества Христова, к сожалению, в массовом сознании больше других церковных праздников оброс суевериями и всевозможными обычаями, ничего общего с Христом не имеющими. Тут в первую очередь стоит

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ №10-03-29315a/B/2010 регионального конкурса научных проектов.

говорить о духе праздника и о способах его празднования. Мы решили выяснить, действительно ли религиозная составляющая этого праздника имеет намного меньшее значение, чем светская.

Объектом исследования стал праздник Рождество Христово как ритуал, предмет – религиозно-обрядовая и светская составляющие праздника Рождества Христова. Целью исследования стало выявление важности религиозной и светско-обрядовой стороны празднования Рождества Христова. Выбранный нами подход в исследовании – качественный (глубинное интервью) предоставил нам информацию о мнениях отдельных людей в Республике Татарстан.

Существует мнение, что в силу особенностей региона и семейных традиций многие, даже верующие, православные люди разделяют понятия «Рождество» и «Рождество Христово» как церковный праздник. В ходе исследования мы убедились в обратном. Действительно для большинства людей Рождество является праздником домашним, который отмечают за праздничным ужином и исключительно в кругу семьи. Это скорее говорит о светском характере празднования. Однако в то же время для большинства религиозная сторона праздника имеет значение. Этот факт, безусловно, радует, потому что Рождество Христово все-таки имеет прямое отношение к религии, к христианству. Что же касается утверждения, что празднование Рождества – это скорее дань моде, то эту гипотезу можно смело опровергнуть. В нашей стране стараются чтить культуру и традиции, четко понимают смысл и природу праздника Рождества Христова.

Посещение храма в этот светлый день для многих является скорее идеалом празднования, и осуществляют это не многие. В России сложно приблизиться к идеалу в первую очередь людям, исповедующим например католицизм. Католики отмечают Рождество 25 декабря, а этот день в нашей стране является рабочим. Что же касается православных, то для идеального празднования есть все возможности, ведь день празднования Рождества Христова с недавнего времени является официальным выходным днем.

Кстати, в нашей стране это не единственный религиозный праздник семейного характера. Помимо выходного дня праздника Рождества Христова в России введен еще один церковный праздник покровителей семьи, Св. Петра и Февронии. Оказалось, что большинство респондентов знают и об этом празднике, но ставить эти два праздника на одну ступень не решаются.

Для чего светским государством в повседневную жизнь вводятся церковные праздники? Скорее всего, это попытка возродить религиозные традиции среди населения, попытка восстановить религиозность в обществе; религиозные ритуалы интегрируют общество. Рождество – это своего рода олицетворение надежды на лучшее, праздник, когда многие чувствуют себя «чистым и безгрешным, как ребенок». Другой вопрос: способствуют ли такие официальные выходные дни задумке государства. Для

большинства респондентов ответ оказался однозначным: отчасти выходные дни воспринимаются как время для себя, отдых, когда заставить себя трудиться на молитве не очень хочется – и поэтому проще отметить (ведь «душа просит!»), но только в семье, без хождения в храм. Религиозность – это чувство, которое воспитывается; каждый взрослый, как состоявшаяся личность считает себя вправе самому решать, насколько процентов ему быть религиозным и во что верить. Выходные дни тут совершенно не причем. Все зависит от семьи, традиций, ценностей, от человека, наконец.

В целом отношение к празднику положительное, он является светлым праздником. Это замечательно, когда Рождество приходит в дом к все большему количеству жителей нашей страны, благодаря чему семьи собираются вместе, поздравляют друг друга, иногда дарят подарки. Стоит отметить, что изначально традиция дарить подарки на Рождество именно детям существовала в истории. В наше время, а в России особенно, это стало Новогодней традицией. Несмотря на то, что сейчас прямой связи Рождества и подарков в нашей стране нет, как на Западе, однако становление таких семейных традиций способствует формированию мировоззрения и ценностей в первую очередь у подрастающего поколения. Рождество – даже на светском уровне – можно смело отнести к сохраняющим и обновляющим семью ритуалам.

*В.П. Бабинцев*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

### **СОЛИДАРНОЕ ОБЩЕСТВО КАК РЕГИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ: ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ**

Ориентация на повышение качества жизни населения все чаще декларируется политиками как стратегическая задача развития многих российских регионов. При всей, казалось бы, очевидности, обоснованности и несомненной привлекательности для населения данной стратегии возникает довольно широкий круг вопросов, связанных с оценкой перспектив ее практического осуществления и – главное – ее результативности. Действительно, мы уже давно привыкли к громким декларациям и обещаниям об улучшении жизни, которые, к сожалению, довольно часто не имеют под собой реальной основы. И у каждого мыслящего человека вольно или невольно возникает вопрос, не является ли очередной социальной обманкой и стратегия улучшения качества жизни.

Чтобы ответить на него, очевидно, имеет смысл опираться на уже имеющийся опыт практического осуществления региональных программ улучшения качества жизни.

Одним из первых субъектов, принявших подобную программу, стала Белгородская область. Данный документ был утвержден Белгородской

областной Думой специальным законом еще в 2003 году. Таким образом, программа улучшения качества жизни населения реализуется уже в течение шести лет. В процессе ее осуществления заметно улучшились многие социальные показатели. Не случайно эксперты Центра социально-консервативной политики в 2008 году отмечали, что наиболее благоприятная ситуация в отношении качества среди всех областей ЦФО фиксируется именно в нашем регионе<sup>1</sup>. Безусловно, ощущают это на себе и сами белгородцы.

Тем не менее, шесть лет реализации программных мероприятий дают основание утверждать о необходимости внесения корректив в само понимание качества жизни и условий реализации данной идеи. Первоначально она базировалась на представлении о том, что качество жизни, как комплексная оценка жизнедеятельности людей, представляет собой единство показателей, характеризующих уровень реализации потребностей человека, степень удовлетворенности его осуществлением своих жизненных планов (жизненных стратегий) в соотношении с минимальными социальными стандартами и с ресурсными возможностями общества<sup>2</sup>. То есть, качество в значительной степени субъективная характеристика, она характеризует самочувствие человека, его ощущение благополучия или неблагополучия собственной жизни, своего положения и отношений, складывающихся с окружающими.

По прошествии шести лет нет, как нам представляется, необходимости подвергать данный подход радикальному переосмыслению. Но в то же время нельзя не отметить двух его крайне существенных для выстраивания региональной политики особенностей.

Во-первых, социально-экономическая ситуация, в которой принималась программа улучшения качества жизни населения, требовала ориентации ее, прежде всего, на материальную составляющую жизнедеятельности людей, на обеспечение их экономического благополучия. Духовно-коммуникативный компонент качества жизни, хотя и нашел в документе свое отражение, не являлся приоритетным. Во-вторых, концепция и программа улучшения качества жизни населения Белгородской области при таком понимании объективно были ориентированы на отдельного конкретного человека и недостаточно учитывали качество социальных связей и отношений. Но, как показала практика, эти связи не менее значимы, чем благосостояние или престиж. Можно быть сравнительно благополучным в материальном отношении, но при этом систематически испытывать дискомфорт, встречаясь с проявлениями враждебности, зависти и непонима-

<sup>1</sup> Эффективность управления регионами Центрального федерального округа РФ по критерию качества жизни населения. М.: ЦСКП, 2008. С. 27.

<sup>2</sup> См.: Программа улучшения качества жизни населения Белгородской области. Белгород, 2003.

ния со стороны окружающих. И изолировать себя от агрессивной общественной среды могут позволить себе лишь немногие сверхбогатые люди.

Проблемный характер практики выстраивания межличностных отношений стал очевидным особенно в последнее время, когда выяснилось отсутствие разумной альтернативы модернизации России. Оказалось, что большинство источников инновационных изменений в настоящее время лежит «по ту сторону» экономической сферы или, по меньшей мере, «рядом» с нею. Они находятся в сфере социальной и даже социокультурной. И если Президент страны заявляет о намерении создать «умную экономику, производящую уникальные знания, новые вещи и технологии, вещи и технологии, полезные людям»<sup>1</sup>, то решение данной задачи, по нашему мнению, следует связывать, прежде всего, с формированием иной, чем существовала до настоящего времени, социальной среды. Без решения данной задачи невозможно изменить систему управления, следовательно, и заставить поумнеть отечественную экономику.

Но что включает в себя задача формирования этой новой социальной среды? В чем ее принципиальное отличие от тех отношений, которые до настоящего времени преобладают между людьми, но, очевидно, не способны придать новую динамику российскому социуму?

Существуют различные варианты ответа на эти вопросы, каждый из которых, вероятно, содержит значительные элементы истины. Однако представляется, что в настоящее время необходимы не частные, но концептуальные, системные решения, затрагивающие максимально возможное количество социальных связей и отношений, в которые включены люди и общественные институты. В Белгородской области этот концептуальный поход оформился в виде идеи формирования регионального солидарного общества.

В предельно общем виде солидарное общество определяется как система межличностных и межгрупповых отношений субъекта Российской Федерации, основанная на осознании их участниками общности интересов, ценностей и жизненных смыслов, взаимной поддержке, лояльности и сотрудничестве в достижении общественно значимых целей.

Однако эта общая трактовка, несомненно, нуждается в разъяснении с учетом тех реалий, в которых развивается Россия и Белгородская область как самостоятельный, но в то же время интегрированный в общее социально-экономическое пространство субъект Федерации. И одной из наиболее существенных характеристик этих реалий является значительное ухудшение межличностных отношений. Данную тенденцию фиксируют различные социологические исследования. В частности, в ходе мониторинга оценки эффективности деятельности органов власти и управления

<sup>1</sup> Послание Президента РФ Дмитрия Медведева Федеральному Собранию Российской Федерации // Российская газета. 2009. 13 ноября.

Белгородской области по методике «Роза качества» в 2009 году выяснилось, что 22% белгородцев убеждены: в обществе стало меньше доверия; 33% – меньше справедливости; 31% – больше жестокости; 45% – больше безразличия. При этом 39% заявляли, что они постоянно сталкиваются с безразличием по отношению к себе, 33% – с проявлениями лжи.

Мониторинг, проведенный в 2010 году, фактически подтвердил это. В ходе его 37% белгородцев заявили, что постоянно сталкиваются с проявлениями безразличия по отношению к себе. Результаты мониторинга дают основание утверждать: в последние годы в обществе резко обострилась проблема социальной справедливости. С проявлениями несправедливости в настоящее время постоянно сталкиваются 40% белгородцев (таблица 1).

Таблица 1

		Распределение ответов респондентов на вопрос: «Как часто Вам приходится сталкиваться с проявлениями»:					
		Постоянно	Редко	Никогда	Затрудняюсь ответить	Не ответили	Всего
Враждебности	абс.	1008	2667	1089	1221	15	6000
	%	16.80%	44.45%	18.15%	20.35%	0.25%	100.00%
Насилия	абс.	428	1722	2268	1557	25	6000
	%	7.13%	28.70%	37.80%	25.95%	0.42%	100.00%
Лжи	абс.	1915	2418	579	1064	24	6000
	%	31.92%	40.30%	9.65%	17.73%	0.40%	100.00%
Безразличия к людям	абс.	2252	2331	500	883	34	6000
	%	37.53%	38.85%	8.33%	14.72%	0.57%	100.00%
Несправедливости	абс.	2438	2223	418	889	32	6000
	%	40.63%	37.05%	6.97%	14.82%	0.53%	100.00%

Существенно дискредитированными оказались в настоящее время коллективистские ценности (дружба, солидарность, взаимная поддержка), они все чаще рассматриваются как устаревшие понятия. В течение последних десятилетий ослабла консолидирующая роль семьи и снизилось значение семейных ценностей.

Низкий уровень взаимного доверия и ответственности в отношениях между гражданами не только разрушительно воздействует на духовно-нравственную атмосферу в обществе, но и создает существенные препятствия для реализации социально-экономических проектов и программ, которые не могут быть успешно осуществлены в разобщенной среде, в которой каждая социальная группа преследует свои корпоративные интересы, а каждый отдельный человек остается наедине со своими проблемами.

Это порождает ощущение неуверенности, небезопасности существования, которое все более усиливается у населения. В данной связи, оче-

видно, следует говорить о заметных изменениях общественных настроений, выражающихся, в частности, переоценке наиболее значимых жизненных проблем. Если в конце 90-х – начале 2000-х годов, самыми острыми проблемами граждане считали проблемы материального характера, то в последние годы, наряду с сохранением их актуальности, на первый план выдвигаются именно проблемы безопасности. Мониторинг «Роза качества» в 2010 году, в частности, выявил наиболее высокий уровень неудовлетворенности тем как обеспечивается безопасность граждан (таблица 2).

Таблица 2

		Удовлетворенность населения тем, как в Белгородской области решаются конкретные жизненные проблемы					Средневзвешенный коэффициент
		Удовлетворен	Не удовлетворен	Затрудняюсь ответить	Не ответили		
Предоставляется медицинская помощь	Абс.	2497	2410	1093	-		0.014
	%	41.62%	40.17%	18.22%	-		
Реализованы условия для занятий физической культурой и спортом	Абс.	2899	1361	1734	6		0.256
	%	48.32%	22.68%	28.90%	0.10%		
Организовано получение общего образования	Абс.	3598	1062	1333	7		0.427
	%	59.97%	17.70%	22.22%	0.12%		
Предоставляются услуги жилищно-коммунального хозяйства	Абс.	2171	2467	1359	3		-0.049
	%	36.18%	41.12%	22.65%	0.05%		
Ведется борьба с преступностью	Абс.	1818	2158	2015	9		-0.056
	%	30.30%	35.97%	33.58%	0.15%		
Обеспечивается безопасность граждан	Абс.	1877	2220	1896	7		-0.057
	%	31.28%	37.00%	31.60%	0.12%		

В ситуации социальной неопределенности и неуверенности в защищенности себя, своих близких и личного имущества развиваются крайне негативные явления социальной аномии и социального дезертизма. При этом социальная аномия выражается в нежелании людей соблюдать установленные нормы, а социальное дезертизм – в отказе от выполнения социальных ролей. Вследствие этих изменений разрушаются общественные связи, принадлежность людей к социальным институтам становится чисто формальной, а граждане отказываются отвечать на вызовы, которые адресуются им от имени государства и общества.



В сложившейся ситуации формирование регионального солидарного общества означает утверждение в отношениях между людьми трех важных принципов: лояльность; социальная интеграция и взаимная ответственность.

1. Лояльность. В самом широком значении лояльность означает взаимное уважение и доверие людей друг к другу, стремление решать спорные вопросы и конфликты на основе согласования интересов. Но в концепции солидарного общества принцип лояльности приобретает более конкретное значение. Лояльность, согласно известному социологу Т. Парсонсу, представляет собой «готовность откликнуться на должным образом «обоснованный» призыв, сделанный от лица коллектива или во имя общественного интереса или потребности»<sup>1</sup>.

Следовательно, лояльность означает, прежде всего, способность человека к социальному служению в тех случаях, когда это необходимо для обеспечения безопасности и развития общества. Суть этой идеи в свое время выразил русский философ Н. Федоров: «Жить не для себя, не для других, а со всеми и для всех». И, несмотря на то, что это странно звучит в наше время массового индивидуализма и эгоизма, лояльность представляет собой во многом утраченную готовность к жертве и дару, в тех случаях, когда этого требуют интересы нации и государства.

2. Социальная интеграция. В повседневной жизни все люди включены (интегрированы) в те или иные социальные группы, в социум в целом. Однако реальностью настоящего является то, что эта интеграция приобретает по преимуществу формальный характер. Граждане крайне редко испытывают потребность содействовать социальному успеху группы, ее процветанию. Типичной становится феномен социального дезертирства, выражающийся в отказе от выполнения социальных ролей. Типичные примеры этого – отказ родителей рожать детей и заботиться о них, отказ молодых людей служить в армии или заботиться о своих престарелых родителях.

Одновременно социальная группа и общество в целом мало заботится об отдельных гражданах, а в сложных ситуациях последние обычно остаются без корпоративной поддержки и защиты. Из общественной жизни исчезло то, что гоголевский Тарас Бульба называл товариществом и, что, по его мнению, принципиально отличало человека от животных.

Реальная социальная (человеческая) интеграция означает формирование прочных межличностных и групповых связей, взаимную поддержку и помощь.

3. Взаимная ответственность. Формирование солидарного общества предполагает установление социально справедливого распределения ответственности за судьбы России и региона между различными в статус-

<sup>1</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 26.

ном отношении группами и индивидами. Это значит, что ответственность не должна быть одинаковой для всех, но устанавливаться адекватно ресурсам, контролируемым человеком или группой. Более высокий статус должен означать не установление льгот или привилегий, освобождающих от обязанностей, но, напротив, необходимость нести дополнительные нагрузки в отношении социума. Данное требование актуализирует проблему социальной справедливости, рассматриваемой как мера, устанавливаемая для определения соответствия между деянием и воздаянием, между возможностями и результатами. Утверждение солидарного общества означает реализацию постулата, в соответствии с которым, кому больше дается, с того больше и спрашивается.

Рассматривая солидарное общество как систему межличностных и межгрупповых отношений, базирующихся на принципах лояльности, интеграции и ответственности, следует иметь виду, что как его формирование, так и развитие невозможно без утверждения в общественном сознании системы ценностей, которые должны быть приняты большинством населения, трансформироваться в цели социального развития и выражаться в доступной для населения символической форме.

Следовательно, прежде всего, речь должна идти о ценностно-смысловом самоопределении населения. Поскольку деградация социальных связей, если вспомнить точное определение булгаковского профессора Преображенского, начинается в головах людей, их восстановление предполагает определение и нормативное закрепление системы ценностей, являющихся безусловными для сограждан. Это может быть своего рода кодекс, или, как нередко предлагалось в последнее время, своеобразная «моральная Конституция Белгородчины». Написать ее должны сами жители. И эта «Конституция» должна быть утверждена в форме особого гражданского соглашения, подписанного основными участниками общественного пространства региона (государством, партиями, муниципальными образованиями, общественными объединениями, церковью).

Идея подобной конвенции, несомненно, вызовет крайне негативную реакцию сил, стремящихся углубить деструктивные процессы в области и в России в целом, как вызывают ее уже предпринятые в нашем регионе шаги, направленные на укрепление духовной безопасности и оздоровление общественной атмосферы<sup>1</sup>. Поэтому заранее следует планомерно заниматься формированием и распространением имиджа регионального солидарного общества, своего рода контрпропагандой, используя не только традиционные формы, но современные информационно-коммуникационные технологии.

В данной связи возникает вопрос, в какой мере решить подобную задачу помогут православная религия и церковь (следует иметь в виду, что

<sup>1</sup> См., например: Тагаева Л. Белгородский заповедник // Новая газета. 2011. № 22.

именно православие, несмотря на интенсификацию миграционных процессов в последние годы типично для абсолютного большинства населения региона).

На первый взгляд, они обладают значительным потенциалом в развитии процесса ценностно-смыслового самоопределения, поскольку предлагают человеку вполне определенную, проверенную историей систему ценностей и норм, значение которых для утверждения коллективистских (соборных) начал жизни не подлежит сомнению.

Однако социологические исследования, проведенные по методике «Роза качества» в последние годы фиксируют сравнительно низкий уровень религиозной веры.

Это довольно хорошо демонстрирует распределение ответов респондентов на вопрос: «Во что Вы верите?» (таблица 3).

Таблица 3

Во что Вы верите?	2009		2010	
	абс.	%	абс.	%
В самого себя	1661	55.42%	3069	51.15%
В Бога	985	32.87%	543	27.40%
В удачу	373	12.45%	1644	9.05%
В светлое будущее	294	9.81%	177	5.88%
В торжество справедливости	211	7.04%	260	5.25%
В силу	90	3.00%	315	4.33%
В других людей	53	1.77%	353	2.95%
В закон	1	0.03%	558	-
Ни во что не верю	140	4.67%	7	9.30%
Не ответили	45	1.50%	59	0.98%
Всего	2997	100.00%	6000	100.00%

Мужчины чаще предпочитают верить в самих себя (54.11%) и в силу (6.26%), чем женщины (48.55% и 2.84% соответственно). Женщины (33.91%), в отличие от мужчин (19.38%) больше склонны верить в Бога. Выбор остальных вариантов ответов сопоставим у обоих полов.

Верить в самих себя (58.37%), в удачу (11.44%) и в светлое будущее (7.25%) в большей степени склонны молодые люди. Респонденты старших возрастов предпочитают верить в Бога (43.38%), либо не верят ни во что (10.45%).

В зависимости от места проживания респондентов можно выделить лишь некоторые особенности. Жители городов областного значения гораздо чаще других верят в удачу (11.55%). Вполне вероятно, что к этому побуждает высокий уровень рисков в социальном пространстве малых и

средних городов, ситуация в которых, как отмечалось выше, характеризуется наличием сложного комплекса проблем. Вполне естественно, что верят в Бога немного больше в селах (30.39%) и в городах областного значения (30.10%). Лишь 1.9% жителей города Белгорода верят в торжество справедливости.

Исследования показывают, что для большинства белгородцев религия утратила содержательно-смысловое и мотивационно-практическое значение и воспринимается в основном как историко-культурный реликт, имеющий в основном символическое, даже символично-мистическое, значение. Вера в Бога рассматривается как одна из традиций, правда при этом допускается, что обращение к Господу, вероятно, может быть полезным в конкретных ситуациях жизненных затруднений.

Особенно характерно это для молодежи. Проведенное Центром социальных технологий БелГУ в 2009 году в Белгородской, Курской и Воронежской областях исследование, посвященное анализу рисков, возникающих в ходе профилактики наркомании и токсикомании среди учащихся учреждений НПО и СПО (N = 3000), подтвердило, что только 37% из них соблюдают религиозные ритуалы. Лишь для 42% авторитетна фигура священнослужителя.

В подобной ситуации трудно рассчитывать на превращение религии и церкви в значимый фактор, способствующий формированию солидарного общества в регионе. Однако не следует и принижать их конструктивный потенциал. Он, очевидно, определяется рядом обстоятельств. Во-первых, религиозный фактор весьма существенен для элиты, которая и должна выступить главным носителем проекта солидарного общества. Во-вторых, выступая в качестве одного из наиболее активных и последовательных союзников государственных структур в деле обеспечения духовной безопасности и духовного просвещения, участника всех акций подобной направленности, церковь существенно увеличивает возможности влияния на массовое сознание.

*В.В. Бахарев*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

## РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РЕГИОНЕ

*V.V. Bakharev*

## RELIGIOUS ASPECT OF SECULAR EDUCATION IN THE REGION

**Abstract:** The article updated the problem of inclusion of religious knowledge in the content of secular education on the materials of sociological research results of a study of the subject "Orthodox culture" in schools of the region. Identified channels broadcasting of knowledge and information about

religious traditions that define the primary knowledge and attitudes to religion. Investigated the basic communicative and cognitive programs subject in conjunction with the channels of transmission of social knowledge.

**Key words:** orthodox culture, education, social knowledge, educational knowledge, semantic intention communicative-cognitive program, channels of transmission.

Включение элементов традиционной религиозной культуры и религиозного знания в содержание светского образования приобрело особую актуальность в связи с образовательными инициативами Русской православной церкви Московского патриархата и поддерживающих ее общественных сил, нашедшими свое выражение в разработке и организации учебно-воспитательного блока, получившего обобщенное название «Основ православной культуры». Сегодня, в связи с разработкой и апробацией государственного образовательного стандарта курса «Духовно-нравственная культура», этот вопрос обретает новый уровень актуальности.

В данной связи представляется необходимым проведение масштабных социологических исследований на предмет выявления учебно-воспитательного эффекта преподавания соответствующих дисциплин, тенденций его развития, определяющих его ключевых условий и факторов. Результаты таких исследований призваны внести объективность и ясность в распространенные в обществе представления о результатах и последствиях преподавания «религии в школе», и, в конечном итоге, способствовать переводу данной проблемы в русло рационального и эффективного социально-технологического дискурса.

С 1 сентября 2007 г. во всех общеобразовательных школах Белгородской области была введена практика преподавания учебного предмета «Православная культура» со 2-го по 11-й классы включительно (до этого предмет преподавался факультативно). Данное решение вызвало неоднозначную реакцию общественности. По итогам образовательного «эксперимента» возникла необходимость в социологическом анализе его предварительных результатов.

В апреле 2008 г. автором совместно с С.Д. Лебедевым было проведено социологическое исследование результатов изучения учебного предмета «Православная культура» в общеобразовательных школах региона. Основным методом исследования был анкетный опрос учащихся выпускных (9-х и 11-х) классов городских, поселковых и сельских школ Белгородской области. Формирование выборочной совокупности учащихся осуществлялось по двуступенчатой методике квотно-районированной (стратифицированной) выборки. В основу выборки было положено соотношение между квотами респондентов по трем базовым критериям: полу, возрасту (классу), району проживания. На втором этапе формирования выборки в каждом районе определялись школы с наиболее близкими характеристиками контингента учащихся, в которых проводился сплошной опрос уча-

щихся 9-х и 11-х классов. Выборочная совокупность составила 4009 учащихся.

В числе основных задач исследования ставились: 1) выявление смыслового контента преподавания такого конфессионально ориентированного гуманитарного предмета, как «Православная культура», в светской общеобразовательной школе региона; 2) установление характера связи этого контента с характером первичных источников (каналов) трансляции тематического социального знания.

Теоретически наше исследование базировалось на следующих положениях:

1) образовательное знание, в форме которого учащиеся постигают религиозную (в данном случае православную) культуру, «содержит в себе мировоззренческий компонент и преследует цель социализирующего воздействия»<sup>1</sup>; соответственно, такое воздействие предполагает не только передачу суммы знаний, но и существенное влияние на ценностные и смысложизненные ориентации личности;

2) преподавание конфессионально ориентированных религиоведческих предметов в образовательных учреждениях представляет собой не только передачу суммы знания о религиозной традиции, но и трансляцию адаптированных элементов соответствующей религиозной культуры в универсум светской культуры; соответственно, к факторам, влияющим на образовательный эффект, добавляется логика межкультурного взаимодействия, повышающая спонтанность и неопределенность процесса и результата образования;

3) «образование – это всего лишь один из многих социальных факторов, воздействующих на поведение человека»<sup>2</sup>; соответственно, формируемый смысловой контент (образовательный эффект) предмета «Православная культура» представляет собой равнодействующую тематического образовательного знания и фонового социального знания, полученного из внеобразовательных источников как светского, так и собственно религиозного характера.

Мы исходили из того, что преподавание в учебных заведениях конфессионально-ориентированных предметов имеет своим результатом (эффектом) формирование в сознании учащихся комплекса смысловых интенций, частично совпадающих, а частично не совпадающих с целями образования. Данные интенции сопряжены с комплементарными ценностями светской и религиозной, в данном случае – православной, культур, и могут носить как целевой (соответствующий одной из целей образования), так и побочный (не предусмотренный образовательными целями, но имеющий высокую степень вероятности) характер. Степень их выражен-

<sup>1</sup> Зборовский Г.Е. Социология образования и социология знания: поиски взаимодействия // Социологические исследования. – 1997. – № 2. С. 14.

<sup>2</sup> Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. С. 463.

ности и соотношение предположительно зависят от ряда переменных, из которых наиболее значимыми выступают: включенность (инкультурированность) субъекта образования в соответствующую религиозную культуру; его субъективное отношение к религии; ценностные приоритеты; источники первоначального знания о религиозной традиции; степень доверия к школьным и внешкольным каналам тематической информации.

Смысловые интенции преподавания конфессионально-ориентированных предметов выражаются в тематических коммуникативно-познавательных программах, формируемых в результате образовательной деятельности. Под коммуникативно-познавательной программой (далее КПП), согласно Т.М. Дридзе<sup>1</sup>, нами понимается устойчивое коммуникативное либо интерпретативное намерение субъекта коммуникации, функционально структурирующее текст получаемых либо передаваемых им сообщений. Применительно к исследуемой ситуации, мы выделяем 12 основных КПП, предположительно реализуемых в сознании учащихся преподаванием предмета «Православная культура»:

1. Информационно-ознакомительная (вариант ответа: «Я многое узнал о религии, вере, Церкви») – 60.3% – почти 2/3 опрошенных.
2. Историко-культурная («Я стал лучше понимать культуру, историю своей страны») – 24% школьников.
3. Частичная переоценка ценностей («Я понял, что некоторые ценности в жизни более важны, чем казалось раньше») – 23.8%.
4. Смысложизненная («Я более серьезно задумался над смыслом своей жизни») – 21.1%.
5. Толерантная («Мне кажется, что теперь я буду более терпим и доброжелателен по отношению к другим людям») – 15.5%.
6. Скепτικο-познавательная («Я узнал много спорных, но достаточно интересных вещей») – 15.4%.
7. Этическая («Думаю, что теперь я лучше понимаю, что хорошо, а что плохо») – 14.8%.
8. Прорелигиозная («Я пересмотрел свое отношение к религии в более серьезную сторону») – 11.5%.
9. Патриотическая («Я смог лучше почувствовать, что такое моя Родина») – 8.9%.
10. Гражданская («Я стал серьезнее относиться к тому, что я гражданин своего Отечества») – 7%.
11. Религиозно-смысложизненная («Возможно, я открыл для себя самое главное») – 5%.
12. Религиозно-политическая («Мне кажется, я теперь лучше знаю, как обустроить Россию») – 4.8%.

<sup>1</sup> См.: Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. Проблемы семиосоциопсихологии. – М.: Наука, 1984. С. 64.

Порядка 1.7% опрошенных учащихся дали собственные варианты ответов, в основном сводимые к тому, что предмет им «не дал ничего».

Коммуникативно-познавательные программы дифференцируются нами следующим образом: по принципу отношения к целям образования – целевые (№№ 1-6) и спонтанные («побочные») №№ 7-12); по принципу преобладания личностной/социальной направленности: личностно-ориентированные (№№ 5, 7, 8, 9, 10, 12) и социально-ориентированные (№№ 1, 2, 3, 4, 6, 11).

На основании полученных данных можно говорить о том, что предмет «Православная культура», преподаваемый в школах региона, реализуется в сопоставимой степени как целевые и социально-ориентированные, так и побочные и личностно-ориентированные коммуникативно-познавательные программы. При этом существенным преобладанием характеризуется его информационно-ознакомительный эффект (конфессионально ориентированное религиозное просвещение).

Вторую ключевую составляющую проблемы представляют современные способы трансляции знания и информации о религиозной традиции. Как отмечал К. Манхейм, «Успех преподавания зависит сегодня от того, как мы соединяем новый опыт с уже существующими знаниями индивида»<sup>1</sup>. Поэтому очень важно установить соотношение «удельного веса» и субъективной значимости образовательного знания о православно-христианской религиозной культуре, получаемого молодыми людьми в стенах школы, и соответствующего знания, получаемого из других источников.

Канал трансляции тематической информации (знания) – устойчивый социально значимый способ передачи определенной информации (знания), актуальный в данном качестве для социального субъекта – получателя и носителя данной информации (знания). Основных каналов трансляции применительно к знанию о православной религии и религиозной культуре в современном российском социуме мы насчитываем десять: светские (№№ 1-5) и конфессиональные (№№ 6-10). В их число входят следующие:

1. Собственно образовательный, или школьный (уроки в школе, учебная литература, консультации с учителем) – 54%.
2. Семейный (общение с родителями, бабушкой, другими ближайшими родственниками) – 42.8%.
3. Телевидение – 14%.
4. Миссионерские источники (религиозная литература, религиозные проповеди, теле- и радиопередачи) – 10.3%;
5. Повседневное общение с «рядовыми» верующими – 10.1%.
6. Богослужения – 9.4%.

<sup>1</sup> Манхейм К. Ук. соч. С. 463.

7. Научная и научно-популярная литература – 5.9%.
8. Печатные СМИ и художественная литература – 5.8%.
9. Воскресные школы, катехизаторские курсы – 3.9%.
10. Общение со священнослужителями – 3.3%.

Буквально единицы из числа респондентов указывали в качестве источников знаний такого рода «Интернет» или признавались, что они «не помнят», откуда получили их. 0.5% опрошенных указали, что «не получили» таких знаний вообще.

В соответствии с распределением мнения респондентов в качестве источников первоначального знания о традиционной религии и религиозной культуре, являющегося «точкой отсчета» для восприятия учащимися школьного образовательного знания, выступают, главным образом, светские информационно-коммуникативные каналы. Основное влияние на учащихся общеобразовательных школ региона в данной связи имеют *школа* и *семья* – они формируют первоначальное тематическое знание у порядка ½ контингента учащихся. Религиозные источники, занимая определенное место в ряду значимых, все же обнаруживают значительно меньшую роль в формировании такого знания – порядка 10% (в т.ч. непосредственное общение со священнослужителями и воскресные школы – порядка 3-4%).

Как отмечали П. Бергер и Т. Лукман, «уже интернализированная реальность имеет тенденцию продолжать свое существование. Любое новое содержание, которое теперь нужно интернализировать каким-то образом, должно накладываться на уже существующую реальность»<sup>1</sup>. Соответственно, те акценты, которые определяют доминирующие смысловые интенции и ложатся в основу коммуникативно-познавательных программ восприятия учащимися образовательного знания в рамках учебного предмета «Православная культура», в существенной степени предопределяются характером первичного тематического социального знания, который зависит от его источника.

Проведенный нами при сопоставлении коммуникативно-познавательных программ изучения «Православной культуры» и каналов трансляции базового, первоначального тематического знания анализ показал, что учебный (школьный) канал трансляции первоначального знания о традиционной религии и религиозной культуре наиболее сильно предрасполагает учащихся к *информационно-ознакомительной*, *этической* и *гражданской* КПП предмета «Православная культура».

Предрасположенность к информационно-ознакомительной КПП предмета с наибольшей вероятностью объясняется малой информативностью источника базового знания. Следует отметить, что получение *первоначального образовательного* знания о религии и религиозной культуре у опрошенных, как правило, не совпадает с изучением «Православной культуры»; он приходится

<sup>1</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М.: Медиум, 1995. С. 228.

на период начальной и младшей средней школы, когда они в подавляющем большинстве еще не изучали специальных предметов<sup>1</sup>. «Допредметное» же изучение религиозной тематики в стенах школы во многом сводится к общим сведениям о Библии и Евангелии в рамках уроков литературы и к использованию в качестве дополнительной информации различного рода популярных книг для школьников<sup>2</sup>.

Учащиеся оказались в сильной степени предрасположенности только к одной КПП предмета «Православная культура» – именно, к *информационно-ознакомительной*, когда основным источником трансляции первоначального тематического знания выступает семья. Объяснением данного факта с наибольшей вероятностью служит малая информативность семейного канала трансляции соответствующего блока социального знания. Об этом говорит как малая степень актуальности религии в повседневной жизни массового жителя России, так и крайне низкий уровень просвещенности людей в области даже элементарных религиозных и религиоведческих знаний<sup>3</sup>.

Третий из ведущих каналов, определяющих формирование первоначального знания учащихся о религии и традиционной религиозной культуре – телевидение – в наибольшей степени предрасполагает молодых людей к опять-таки *информационно-ознакомительной*, а также *историко-культурной*, *скепτικο-познавательной* и *гражданской* КПП изучения «Православной культуры». В наименьшей степени под его влиянием формируются предметные образовательные интенции переоценки ценностей, *смысложизненного* и *религиозно-политического* плана.

Первое объясняется тем, что телевидение в силу своей специфики не ориентировано на познавательную функцию в религиоведческих вопросах, как и в плане социально-гуманитарного познания в целом. Склонность «телевизионной» подгруппы учащихся к скепτικο-познавательным, историко-культурным и гражданским ценностным коннотациям, по-видимому, объясняется выбором различных телепрограмм и сюжетов, сформировавших те или иные акценты в восприятии ими тематического знания.

Характерные зависимости выявились и при сопоставлении данных по другим источникам первичного тематического социального знания. Так, учащиеся, получившие первоначальные знания о традиционной религии и религиозной культуре из *миссионерских источников*, при изучении предмета

<sup>1</sup> Согласно данным нашего исследования, 92.9% старшеклассников на момент опроса изучали «Православную культуру» в школе не более 3-х лет.

<sup>2</sup> См.: Луговичкий В.с. Религиозное образование в светской школе // Пределы светскости: общественная дискуссия о принципе светскости государства и о путях реализации свободы совести. – М.: Центр «Сова», 2005. С. 147-148.

<sup>3</sup> См.: Российская идентичность в социологическом измерении / Информационно-аналитический бюллетень Института социологии Российской Академии Наук. – 2008. – № 3. С. 26-27; Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. – М., СПб.: Летний сад, 2007. С. 44-51.

«Православная культура» проявили максимальную склонность к *патриотической* и *религиозно-политической* КПП, что вполне согласуется с message православной миссии в современной России. В случае усвоения таких знаний через повседневное *общение с верующими*, в максимальной степени при изучении «Православной культуры» учащимися воспринимались, напротив, *этическая, толерантная*, а также *религиозно-смысложизненная* и *религиозно-политическая*. Что же касается такого источника первоначальных знаний о традиционной религии и религиозной культуре, как *богослужения*, то учащиеся, отметившие данный вариант ответа, максимально «проявили» при изучении предмета *смысложизненную* КПП, *переоценку ценностей*, а также *толерантную, этическую* и *прорелигиозную*.

Таким образом, проведенное нами исследование выявило следующее. Содержание предмета «Православная культура», преподаваемого в светских общеобразовательных школах региона, обнаруживает достаточно широкий спектр реальных коммуникативно-познавательных программ, как соответствующих целевой ориентации образовательного процесса, так и имеющих побочный, спонтанный характер. Информационно-ознакомительная (религиоведческая) смысловая интенция предмета, функцией которой является просвещение светских субъектов в вопросах традиционной религии и религиозной культуры, преобладает над остальными. Достаточно сильно выражены также интенции приобщения учащихся к отечественной истории и культуре, частичной переоценки ценностей, усиления рефлексии смысложизненного характера, повышения толерантности, «скептического познания», что характеризует образовательный эффект предмета как сложный и противоречивый в плане глубины воздействия на ценностно-смысложизненную сферу личности учащегося. Из числа источников первичного тематического знания, хронологически предшествующего изучению предмета, существенно преобладают над всеми прочими школа (54%) и семья (42,8%). Определенное влияние на формирование такого знания у учащихся (порядка 10%) оказывают также телевидение и блок специфически религиозных информационно-коммуникативных каналов: миссионерских трансляций, повседневного общения с верующими и богослужений. Исследование выявило заметную дифференцированность в степени выраженности коммуникативно-познавательных программ изучения учебного предмета «Православная культура» в зависимости от источников первоначального знания о традиционной религии и религиозной культуре, а также ряд конкретных зависимостей между КПП и характером таких источников, имеющих достаточно убедительные логические объяснения. Так, доминирующая информационно-ознакомительная КПП предметного образовательного знания сопряжена с влиянием на формирование первичного тематического знания исключительно светских каналов трансляции тематической информации – школьного обучения, семьи и телевидения; историко-культурная – с влиянием телевидения и светских печатных СМИ; скепτικο-познавательная – светских печат-

ных СМИ, телевидения и науки. Напротив, интенции частичной переоценки ценностей, смысложизненной рефлексии и толерантности связаны с влиянием комплекса собственно религиозных (церковных) каналов, отсутствие которого, вероятно, не может быть компенсировано только влиянием светских источников первичного тематического знания. Воздействие конфессиональных источников, в свою очередь, может ослаблять отдельные целевые коммуникативно-познавательные программы образовательного знания. В любом случае фактор первичного комплекса социального знания о религии и традиционной религиозной культуре заслуживает особого внимания и учета в учебно-воспитательном процессе, и наши последующие работы будут посвящены его дальнейшему изучению.

*Л.А. Глазкова*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

#### **ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В МУНИЦИПАЛЬНЫХ ОБРАЗОВАНИЯХ (НА ПРИМЕРЕ ГОРОДА БЕЛГОРОДА)**

Миграционные процессы исторически занимают важное место в мире и особенно в общественно-экономической жизни России, усиливая внимание и интерес ученых и политиков к процессу их регулирования в отдельных регионах и муниципальных образованиях. В прогнозе миграции населения, в определении миграционного потенциала и миграционной ситуации в отдельных муниципальных образованиях, в частности в городе Белгороде, необходимо иметь в виду совокупность факторов миграционной активности разных групп людей, в числе которых немаловажное значение имеет религиозный фактор.

Влияние религиозного фактора на миграционную ситуацию специфично проявляется в сознании и поведении принимающего населения. Эта специфика, обусловленная переходным состоянием российского общества, выражается в активизации религиозного сознания. А именно, чувство «ущемленности» в связи с появлением мигрантов другого вероисповедания ощущает большинство православных в городе.

Результаты опроса местного населения в 2010 году показали, что вектор формирования общественного мнения, связанного с религиозными отношениями, объясняет ответы на вопрос, заданный местному населению о том, видят ли они что-то отрицательное для своего города (района) от приезжающих людей с другой религией. Наиболее значимые из ответов респондентов распределились следующим образом (в % от числа опрошенных): способствуют росту преступности (46,9%); неуважительно относятся к местным жителям и традициям (35,7%); снижают уровень оплаты труда местных жителей (33,9%); являются источниками межнацио-

нальных конфликтов (28,7%); обостряют безработицу (24,6%); создают трудности в обеспечении населения жильем, транспортными средствами и социальными услугами (23,6%). Каждое из этих обстоятельств с точки зрения влияния на социально-психологическую атмосферу в городе проявляется неодинаково и привязано как к конкретной ситуации, так и к конкретным группам мигрантов. Проблемы конкуренции на рынке труда больше связаны с приезжими на заработки, проблемы преступности – с нелегальной миграцией, проблемы религиозного несоответствия – с этническими особенностями мигрантов и т.д. Однако все эти факторы, безусловно, заслуживают внимания при осуществлении государственной миграционной политики, в деятельности региональных органов власти и органов муниципального управления.

Своего рода катализатором негативного отношения к мигрантам является религиозный фактор, что проявилось в разнице отношения местного населения к мигрантам православной и «неправославной» веры. Такой вектор проявления религиозного сознания, затрудняющий взаимную адаптацию мигрантов и принимающего сообщества, едва ли является устойчивой чертой религиозного большинства страны и носит преходящий характер, поскольку обусловлен внешними обстоятельствами – глобализацией. Другое дело, что глобализация – длительный переходный процесс, и, поэтому, тенденция активизации в России религиозного сознания вместе с ростом межэтнической напряженности и рисков межэтнических конфликтов обещает быть достаточно долгосрочной.

*А.П. Дудина*

*Белгород, НИУ» Белгородский государственный университет»*

### **СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ: ОПЫТ ПРАКТИКИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ИНТЕРВЬЮЕРА И РЕСПОНДЕНТА**

В ноябре 2010 года в городе Белгороде Институтом социально-политических исследований Российской Академии Наук было проведено исследование «Духовно-нравственные основы традиционных религий России как фактор консолидации Российского общества» (грант РГНФ №10-03-00-185а), целью которого было выяснить отношение общественности к религии в нашем регионе. Сбор данных осуществлялся методом опроса респондентов по месту жительства по квотно-районированной выборке. В качестве интервьюеров были привлечены студенты Института государственного и муниципального управления НИУ «Белгородский государственный университет», имеющие опыт массовых социологических опросов и, как правило, обучающиеся на старших курсах по специальностям «социология», «организация работы с молодежью» и «государственное и муниципальное управление», а также студенты факультета журналистики БелГУ.

После окончания массового опроса населения города Белгорода (N=601) среди интервьюеров был проведен специальный опрос с целью выявления проблем, возникших во время проведения сбора первичных данных. Опрошено было 20 участвовавших в исследовании интервьюеров. Результаты опроса выглядят следующим образом.

Прежде всего, участникам исследования был задан вопрос на субъективную оценку уровня сложности проведенного опроса. Респондентам предлагалось сделать это по условной вербально-числовой шкале от 1 («очень легкий») до 5 («сверхсложный»). 50% интервьюеров (10 человек) поставили отметку напротив значения «4», оценив проведенный опрос как «сложный». Еще 40% оценило уровень сложности опроса респондентов как «средний» (значение «3»); по одному интервьюеру (по 5%) оценили его как «легкий» (значение «2») и «сверхсложный» («5») соответственно. В сумме общая субъективная оценка опроса интервьюерами тяготеет к «сложной».

На вопрос о том, с какими конкретными трудностями при проведении опроса пришлось столкнуться интервьюерам, ответы распределились следующим образом. Наибольшее количество баллов набрали варианты: «затруднения при выборе ответов» (отметили 50% интервьюеров); «непонимание респондентом ряда вопросов – 9 (45%); «критика формулировок вопросов» – 7 (35%). Здесь, по-видимому, сказался фактор непривычности для белгородцев массовых опросов на религиозную тематику (данное исследование в регионе было одним из первых в своем роде за весь послесоветский период истории страны). Еще 20% интервьюеров (4 человека) столкнулись с отказом респондентов отвечать на отдельные вопросы, и столько же – с критикой респондентами процедуры интервью. Показательно, что совсем без затруднений при опросе не обошлось ни у кого из интервьюеров.

Тема интервью воспринималась респондентами неоднозначно. Так, 45% интервьюеров отметили, что респонденты воспринимали тему интервью «иронично», 40% – «подозрительно», 30% – «с опаской», что говорит об известной степени недоверия людей к заявленным целям опроса. Такие варианты восприятия темы, как «подчеркнуто серьезно», «с юмором» и «неуверенно», отметили у респондентов, лишь по 5% интервьюеров,

Саму процедуру опроса респонденты восприняли в целом «терпимо» (такую реакцию отметили 70% интервьюеров); были и крайности – люди реагировали с большим «скрипом» (20%), и, напротив, с энтузиазмом (10%).

В среднем интервьюеры столкнулись с большим процентом отказов потенциальных (подходящих по квотам выборки) респондентов от опроса – от 10 до 30% адресатов. В большинстве случаев причиной отказа от опроса явились большой размер опросника (причину отметили 75% интервьюеров); в значительном количестве случаев такой причиной стала просьба

сообщить некоторые личные данные (столкнулись 40% интервьюеров), в ряде случаев – сама тема опроса (сообщили 25% интервьюеров). Некоторые респонденты даже грубо прогоняли интервьюеров со словами, что их хотя бы «вовлечь в секту».

Таким образом, можно сделать вывод о том, что общая картина процесса проведения опроса по социологии религии выглядит следующим образом. Население Белгорода, не привыкшее к опросам по месту жительства и к опросам на религиозную тематику, достаточно тяжело шло на контакт с нашими интервьюерами. Те, кто согласился дать интервью, столкнулись с затруднениями содержательного характера, связанными со спецификой темы опроса и масштабностью опросника. Но в целом, несмотря на эти затруднения, опрос прошел успешно с соблюдением критерия выборки и сроков, и дал необходимые результаты.

*Н.С. Зимова*

*Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

## ПРАВОСЛАВНЫЙ ИНТЕРНЕТ

Сегодня Интернет – основной информационный канал, где появляются и циркулируют новости о православной жизни в России. На сегодняшний день Русская Православная Церковь имеет ограниченный выход на телевизионную аудиторию, незначительную долю православных радиопередач в эфире, региональную ориентацию большинства Церковных газет и журналов. Единственным информационным каналом, который Церковь использует активно и довольно успешно, является Интернет. Именно Интернет формирует контуры единого информационного пространства Церкви.

Интернет, как ни один другой медийный канал, адекватен информационным нуждам Церкви. При использовании других типов СМИ Церкви приходится в большей или меньшей степени «переводить себя» на их язык, что неизбежно приводит к смысловым потерям. Интернет, по сравнению с другими медиа, менее стеснен идеологическими и финансовыми рамками, а также профессиональными журналистскими форматами, и как таковой оказался более пригоден для нужд Церкви. Интернет позволяет максимально разнообразно представить содержание и иерархически выстроить необходимое количество тем и справок, организовать материал по принципу «сюжет в развитии», – все это помогает полнее раскрыть сложные темы, связанные с различными аспектами церковной проблематики.

Как отмечает протоиерей Всеволод Чаплин, «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»<sup>1</sup>.

Православный сегмент Интернета развивается довольно динамично и нелинейно. Первый сайт по православной тематике появился в начале 1996 года – официальный сайт Московского Патриархата. В 1998 году, количество православных сайтов увеличилось до 150. В 2001 году православный сегмент насчитывал более 500 ресурсов, в конце 2003 года – около 1600 ресурсов, в 2006 году – 2600, в 2008 году – 3300<sup>2</sup>, а на начало 2011 года общее количество православных сайтов достигло 5000<sup>3</sup>.

Динамика роста православных Интернет-ресурсов значительно затрудняет их типологизацию. Проведя мониторинг более 100 сайтов религиозного содержания, К.В. Лученко предложила проводить типологизацию сайтов по трем критериям: по религиозной принадлежности, по характеру учредителя, по характеру контента<sup>4</sup>. Используя предложенный подход, а также обзоры православного интернета<sup>5</sup>, рассмотрим следующие основные типы православных сайтов: официальные сайты Русской Православной Церкви, сайты независимых церковно-общественных организаций, сайты частных лиц о православии.

К первой группе относятся сайты, принадлежащие к официальным административным единицам. Это может быть патриархат, епархия, синодальный отдел, благочиние, приход, и т.д. Каждый четвертый православный узел интернета представляет собой официальную страницу – храма, епархии, благочиния, иного учреждения РПЦ. Доля сайтов данной группы в православном Интернете составляет около 25%. Основной жанр, используемый редакциями этих сайтов – информационное сообщение или новость. Примерно треть информации подготовлена собственными корреспондентами, остальная отобрана из материалов информационных агентств или экспортирована из других интернет-изданий. Информационное поле, официальных сайтов, состоит из нескольких тематических сег-

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Мазуренко И.Л. Православный интернет в цифрах и фактах. Статистическое исследование // Информационные технологии, Интернет и мультимедиа на службе Церкви и религиозного образования. 31 января – февраля 2008 г. URL: <http://www.orthonet.ru/2008/>

<sup>3</sup> По данным каталога православных ресурсов сети интернет «Православное христианство.ru» URL: <http://www.hristianstvo.ru>

<sup>4</sup> Лученко К.В. Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России. – Автореферат дис. ... канд. филологических наук. – М., 2009.

<sup>5</sup> Орлова В. Православный интернет. URL: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2006/5/orl18-pr.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2006/5/orl18-pr.html)



ментов: служение Патриарха; деятельность Синода и синодальных учреждений; жизнь Церкви в регионах; отношения Церкви и государства; взаимодействие Церкви и общества; жизнь Поместных Церквей; отношения Православия и других религий; праздники годового круга и памятные даты церковной истории.

Официальный сайт Московского Патриархата ([www.mospat.ru](http://www.mospat.ru)) создан в 1997 году при Отделе внешних церковных связей. Сайт ОВЦС долгое время оставался единственным производителем новостей православия в Интернете, на рассылку этого сайта подписаны редакции всех крупных СМИ, не только церковных, но и общественно-политических. Здесь собрана справочная информация о Церкви и краткая версия ее истории, опубликован Устав, Основы социальной концепции РПЦ, Основные принципы отношения РПЦ к инославью, определения Синода и другие документы.

В сентябре 2009 года по благословению Святейшего Патриарха Кирилла в целях оптимизации официального присутствия Русской Православной Церкви на домене «[patriarchia.ru](http://patriarchia.ru)» силами Синодального информационного отдела был создан официальный сайт Русской Православной Церкви. На сайте представлена страница Патриарха и новости, связанные с общественной деятельностью главы Церкви. Большинство рубрик сайта сделано в формате череды коротких сообщений. Сайт освещает деятельность церковных издательств и СМИ, дает сведения о событиях, касающихся инославия.

К группе официальных сайтов РПЦ может быть причислен созданный в 2002 году портал «Седмица.Ru» – <http://www.sedmitza.ru>. Его основателем выступил Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Он функционирует по благословению Святейшего Патриарха. Главный акцент делается на подробное освещение деятельности Святейшего Патриарха, а также на анализ важнейших событий церковно-государственной жизни. На сайте размещены материалы телепередачи «Православная энциклопедия», которая транслируется по каналу ТВЦ, научные исследования, лекции, новости, библиотека.

К данной категории относятся и сайты различных комитетов РПЦ: Синодальная комиссия представлена на <http://www.theolcom.ru>; Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями располагается по адресу <http://www.pobeda.ru>; Отдел религиозного образования и катехизации – <http://www.prokimen.ru>; Комиссия по церковной социальной деятельности – <http://miloserdie.ru>; Отдел по церковной благотворительности и социальному служению – <http://www.diaconia.ru>; Отдел по делам молодежи – <http://sretenie.ru>. Одним из лучших православных сайтов данной категории является «Образовательный портал Учебного комитета РПЦ» ([www.bogoslov.ru](http://www.bogoslov.ru)). Портал начал свою работу в 2002 году, регулярно публикует статьи лучших со-

временных богословов, церковных историков, преподавателей духовных вузов, официальная информация о развитии системы духовного образования РПЦ.

В Интернете широко представлены епархиальные сайты, их профиль может быть социальным, историческим, культурологическим, архитектурным, агиографическим. Некоторые из этой подгруппы, как, например, сайт Саратовской епархии ([www.eparhia-saratov.ru](http://www.eparhia-saratov.ru)); регулярно обновляются, занимаются сектоведением, публикуют интересные материалы, другие представляют собой электронную версию епархиальной газеты, третьи – лишь справочную информацию. Сайты храмов и монастырей представляют собой, визитные карточки с расписаниями богослужений, как, например, сайт Троице-Сергиевой Лавры ([www.stsl.ru](http://www.stsl.ru)) или Храма Христа Спасителя [www.xxc.ru](http://www.xxc.ru).

Все сайты первой группы различны по степени информативности, каждый освещает соответствующую сторону деятельности РПЦ. Отдельно стоит упомянуть портал «Епархия» ([www.eparhia.ru](http://www.eparhia.ru)) в число задач которого входит усиление присутствия Русского Православия в интернете и оказание содействия епархиальным управлениям РПЦ в освоении интернет-пространства и координации их деятельности.

Ко второй группе относятся сайты православной тематики, созданные церковно-общественными организациями. Данная группа сайтов является самой значительной, и в общем объеме православного интернета занимает около 50 %.

На сайтах данной группы наблюдается большее жанровое разнообразие. Помимо традиционных жанров – интервью, репортажа, обзорной статьи, рецензии, здесь встречаются специфические жанры, характерные для православной прессы, такие как проповедь, житие. Кроме того, распространены жанры, характерные для интернет-СМИ – мониторинг публикаций в интернете, обзоры интернет-сайтов. Данные сайты ориентированы на широкую аудиторию и созданы с культурно-просветительской, миссионерской целью.

Приоритетными тематическими направлениями являются различные аспекты культуры (повествования об исторических личностях, рецензии на книги и фильмы, просветительские и аналитические материалы об искусстве, культурных феноменах и тенденциях), семейная жизнь и проблемы нравственности, благотворительность и социальная деятельность.

Безусловным лидером этой группы является действующий по благословению Патриарха, но не являющийся официальным сайтом РПЦ проект, который начинался в 2000 году как интернет-страница Сретенского монастыря и довольно быстро стал одним из самых посещаемых ресурсов – «Православие.Ru» ([www.pravoslavie.ru](http://www.pravoslavie.ru)). Здесь собраны материалы самого различного характера, от полемических до справочных, действует регулярная новостная лента. Особенного внимания заслуживает раздел

«Поместные Церкви», являющийся отдельным энциклопедическим проектом и содержащий каталогизированную информацию о шестнадцати Церквях.

«Православный календарь» ([www.days.pravoslavie.ru](http://www.days.pravoslavie.ru)) представляет собой один из самых информативных на сегодняшний день проектов – содержит информацию о 7500 святых: жития, иконы, тропари, списки храмов по всей России, где есть престолы этим святым или хранятся их мощи. Есть информация богослужебного характера – полный список святых на каждый день, богослужебные указания, евангельские чтения на каждый день. По дням располагаются «Мысли на каждый день» святителя Феофана Затворника и Иоанна Златоуста. Дается информация о трапезе: постный или скоромный день, представлен весь корпус текстов Библии в синодальном переводе.

«Православие и мир» ([www.pravmir.ru](http://www.pravmir.ru)) – один из ведущих мультимедийный порталов о православии и жизни общества. Новости и аналитические обозрения, комментарии и интервью, аудио, видео, инфографика широко освещают различные события православной и общественной жизни в России и за рубежом. Смысловым центром публикаций является поиск ответа на вопрос: «Как быть православным в современном мире?». Известные священники и специалисты разных областей отвечают на вопросы, делятся опытом, дают комментарии.

Сайт «Православного информационного агентства Русская линия» ([www.rusk.ru](http://www.rusk.ru)) основной упор делает на новостную ленту. Интересен раздел «Библиотека периодической печати», на этом сервере можно найти электронные версии журналов и газет. Заслуживают внимания комментарии редакции сайта на наиболее важные события.

Православные телеканалы осваивают вещание и через интернет. Православный телеканал Союз располагается на сайте – <http://tv-soyuz.ru>, общественный православный телеканал Спас – <http://www.spastv.ru>, православный телеканал «Благовест» – <http://www.blagovest-tv.ru>, православный образовательный видеоканал «Покров» – <http://www.stv.su>. Основные православные радиостанции, которые вещают в Интернете: радио «Радонеж» – <http://www.radonezh.ru>, радио «Благо» – <http://www.radioblago.ru>, радио «Град Петров» – <http://www.grad-petrov.ru>, радио «Воскресение» – <http://orthodox.etel.ru/radio.php>.

Многие журналы и газеты стараются быть представлены в интернете: «Фома» – <http://www.fomacenter.ru>, «Нескучный сад» – <http://www.nsad.ru>, «Благодатный огонь» – <http://www.pravoslavie.ru/press/blagogon/>, «Альфа и Омега» – <http://ao.orthodoxy.ru>, «Православная беседа» – <http://www.pravbeseda.ru>, «Встреча» – <http://vstrecha.uchkom.ru>, «Церковный вестник» – <http://www.tserkov.info>, «Русский вестник» – <http://www.rv.ru>, «Воскресная школа» – <http://vos.1september.ru>, «Татьянин день» – <http://www.st-tatiana.ru>, и другие.

К данной группе православных сайтов следует отнести сайты- каталоги православных ресурсов и электронные библиотеки.

Один из самых полных систематизаторов православных ресурсов в Интернете – «Православное христианство: каталог, рейтинг, поиск» ([www.hristianstvo.ru](http://www.hristianstvo.ru)). Всего в каталоге значится 13 500 сайтов, они систематизированы по нескольким признакам: по административному, географическому, тематическому, по способу подачи материала, по языкам. Есть алфавитный указатель, рейтинг посещаемости, отслеживается степень доступности ссылок. В православном интернете функционируют несколько специализированных поисковых систем, как, например, «Искомое» – <http://iskomoe.ru>; или «Ника» – <http://nika.name>; «Коллекция.ru» – <http://www.kollekcia.ru>, «Россия православная» – <http://www.orthodoxy.ru>.

К третьей группе относятся интернет-проекты отдельных верующих – личные страницы, блоги, социальные сети. Доля данной группы не велика и составляет около 10%. Однако, в последние годы, наблюдается тенденция значительного роста данной группы. Блогосфера способствует формированию виртуальных общин, участники которых, оставаясь членами своих территориальных приходских общин, дискутируют на православную тему. В целом, характеризуя православную составляющую блогосферы, можно отметить самозамкнутость православного сообщества. Как правило, одни и те же полторы – две тысячи пользователей взаимно подписаны на дневники друг друга. Так называемых «тысячников» – авторов блогов, у которых 1000 подписчиков и более, не больше десятка.

Самым популярным православным форумом в русском Интернете является форум диакона Андрея Кураева «Человек и его вера» ([www.kuraev.ru](http://www.kuraev.ru)), выросший из гостевой книги известного православного публициста. На форуме обсуждаются самые разные вопросы – от богословских до бытовых.

«Храмина.Ru» является социальной сетью, созданной для поддержки общения и укрепления личных связей православных пользователей сети и тех, кто интересуется вопросами веры. Агрегация новостей дает пользователям возможность получать полную информацию о событиях в мире и о жизни православных людей из разных источников. «Храмина.Ru» позволяет смотреть и прослушивать передачи православных телепрограмм и радиостанций, ведения на сайте собственного блога. По этому же принципу построены и такие православные сети как «Православный мир» – <http://pravoslavie.info/index.php>, «Соборное дело» – <http://www.sobornoedelo.ru/>, «Православная социальная сеть» – <http://pravznak.msk.ru>.

Представленная типология православного Интернета является условной и фрагментарной. Динамика роста православных интернет- ресурсов приводит к быстрому устареванию даже самых исчерпывающих обзоров православного интернета.

Несмотря на представленное разнообразие православных сайтов, их доля в русском сегменте интернета незначительна, на апрель 2011 года этот показатель составил 0.12%.

Серьезного подсчета и качественных исследований аудитории православного сегмента Интернета не проводилось. Однако анализ данных открытой интернет-статистики, сайтов-рейтингов и интернет-каталогов, позволяет делать определенные выводы о востребованности аудиторией православных сайтов.

Самыми популярными православными сайтами по состоянию на апрель 2011 года являются «Православие.ру», «Православие и мир», «Патриархия.ру», «Православный Церковный календарь», «Азбука веры: православная энциклопедия», «Христианство.ру: православный каталог». Данные сайты имеют наибольшие значения индекса популярности – составного показателя, характеризующего популярность сайта на основе данных о его посещаемости. При этом только трем из названных сайтов удалось преодолеть полумиллионный барьер месячной посещаемости: «Православие и мир» – 676 тысяч посещений, «Азбука веры: православная энциклопедия» – 560 тысяч посещений, «Православие.ру» – 547 тысяч посещений. Для сравнения месячная посещаемость РИА Новости – 4 миллиона человек, РБК – 18 миллионов человек.

Среди всех посетителей православного Интернета около трети приходится на небольшие сайты (с аудиторией до 250 человек в сутки), другая треть – на самые посещаемые православные порталы (с числом уникальных посетителей более 500 в сутки), остальные посещают сайты с суточной аудиторией от 250 до 500 посетителей.

На основе анализа числа сайтов, отнесенных к различным рубрикам каталога «Православное христианство.ру», можно составить представление о тематической структуре православного интернета. 25% тематической структуры православного интернета составляют сайты содержащие новости официального характера. 24 % православного Интернета представлены ресурсами, посвященными православному искусству и научным вопросам. Далее идут, в порядке уменьшения числа сайтов, такие тематические группы, как «Православное вероучение» (9%), «Семья, жизнь в миру» (7%), «Образование» (7%), «СМИ» (6%), «Интернет-службы» (6%), «Политика и идеология» (5%), «Церковь и общество» (5%), «Личные странички» (3%) и сайты, посвященные хозяйственной деятельности православных христиан (3%)<sup>1</sup>.

Сопоставление количества сайтов различной тематики и читательский интерес к этим сайтам выявило, что не для всех тематик наблюдается кор-

<sup>1</sup> Мазуренко И.Л. Православный интернет в цифрах и фактах. Опыт создания каталога православных ресурсов «Православное христианство.ру» URL: <http://www.hristianstvo.ru/stat2004.php>

реляция между читательским интересом и числом сайтов. Храмовые странички, епархиальные и монастырские сайты, имеющие в основном справочный характер, не соотносятся с их суммарной посещаемостью, читательский интерес к таким ресурсам крайне мал. Это же характерно для таких тематик, как образование и политика. В тоже время, интерес читателей к музыкальным страницам, сайтам православных знакомств и сайтам, посвященным богословским и богослужебным вопросам, превышает тот объем информации, который в настоящее время представлен в православном интернете.

Православный Интернет сегодня – это один из самых развитых сегментов Рунета: немного найдется других областей в некоммерческом сегменте, которые содержали бы такое разнообразие сайтов, жанров, информации всех типов – текстовой, аудио и визуальной, для такого широкого круга аудиторий. Растет профессионализм проектов и их посещаемость. Тематическим нишевым изданиям, пишущим о культуре и нравственности невероятно сложнее сформировать постоянную и большую аудиторию, и, тем не менее, сегодняшней уровень развития с успехом доказал востребованность православного Интернета.

*С.В. Игдырова, Р.Р. Мукминов*

*Димитровград, Филиал Ульяновского государственного университета*

### **ОБЩЕСТВЕННАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ЦЕРКОВНО-МОНАСТЫРСКОЙ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В СФЕРЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ НАРОДОВ КАЗАНСКОЙ, САРАТОВСКОЙ И СИМБИРСКОЙ ГУБЕРНИЙ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.**

Для того, что бы исследовать проблему церковно-монастырской благотворительности в сфере просвещения народов Поволжья, необходимо изучить и проанализировать деятельность церковно-приходских школ, функционировавших на данной территории.

Несмотря на то, что русское правительство в XIX веке утвердило на законодательном уровне необходимость создания учебных заведений, дело ограничилось только этим. Поэтому в России в целом и в Среднем Поволжье в частности важную роль в обучении и воспитании детей и взрослых по-прежнему играли церковно-приходские школы.

Относительно церковно-приходских школ в отечественной истории имеется достаточно обширный материал. Большая часть работ была создана дореволюционными учеными. В изучении церковно-приходских школ можно выделить три направления исследования. Первое направле-

ние представлено работами, которые положительно оценивают роль церковно-приходских школ в истории отношений церкви и государства. Время их написания приходилось на период, когда политическое влияние К. П. Победоносцева на императора было наиболее эффективным в достижении целей по активизации политики Святейшего Синода в отношении церковно-приходских школ. Развернутое обоснование церковно-школьной деятельности дал еще в 1862 году бакалавр Московской духовной академии Н. П. Гиляров-Платонов. Он писал, что лишь церковная школа обеспечит религиозный и нравственный характер образования; только к такой школе народ отнесется с доверием, ибо он привык связывать грамотность с церковью. Второе направление характеризует роль школ негативно, как отрицательно влиявших на народное образование в целом. Здесь необходимо отметить работы Б. Б. Веселовского, П. Ф. Каптерева, Г. И. Фальборка, Н. В. Чехова, В. И. Чарнолуцкого, которые раскрывали различные аспекты распространения и функционирования церковно-приходских школ, в целом отражавшие желание Министерства народного просвещения устранить ведомство православного исповедания от участия в народном образовании. Такая отрицательная оценка сохраняется за церковно-приходскими школами практически до начала 90-х годов XX века. Выразителями данного подхода являлись Е. Ф. Грекулов, Э. Д. Днепров, А. В. Ососков и др. Третье направление условно можно обозначить как придерживающееся принципа объективного анализа событий. Этому периоду соответствуют исследования постсоветского периода с середины 90-х годов [5].

Понятие «попечительство в деле народного просвещения» можно рассматривать в двух аспектах: во-первых, попечительство как государственную службу; во-вторых, попечительство как благотворительность, опеку над нуждающимися.

В прошлой истории попечительство стало явлением не только как проявление государственной политики, но и как «благотворительность». Слова «попечитель и благотворитель» тогда являлись синонимами. В главе 7-ой Положения «Об уставе гимназий и училищ уездных и приходских» специально выделялось место о благотворительных учебных заведениях. В параграфе 303 так записано: «Награждая усердие и труды учителей и других чиновников учебного ведомства, Правительство не оставляет без внимания и посторонних, содействующих благосостоянию учебных заведений. Оно принимает с признательностью все делаемое на пользу их частными лицами или обществами, приношениями» [2, с. 127].

Казанской епархией в XIX – начале XX вв. была развернута большая благотворительная деятельность, направленная на обучение грамотности населения. Монастыри открывали на своих территориях школы, в которых учились вместе с христианскими детьми и дети магометан, и язычников. Из этих школ выходили православные священники, многие из них

впоследствии становились учителями в сельской местности. Несомненно, что эти школы, даже при их малочисленности сыграли определенную роль в деле распространения православия и просвещения среди населения края. Иностранцы, сумевшие овладеть русской грамотой, несли в среду соплеменников основы культуры, нравственности, веры.

4 октября 1867 года в Казани было основано братство святого Гурия. Эта организация способствовала образованию крещенных инородцев и утверждению их в православной вере, противодействовала влиянию на православное население магометан. Братство помогало поддерживать в надлежащем порядке существующие в Казанской епархии инородческие школы и устраивать новые, обучало церковному пению детей и взрослых из числа инородцев, распространяло образовательные брошюры.

По данным на 1896 год в Казани было открыто 528 школ Духовного Ведомства (церковно-приходские школы и школы грамотности), где обучались 13 245 девочек и 1 908 мальчиков. И это лишь примеры из большого списка фактов просвещения народов Казанской губернии с помощью церковно-приходских школ [3].

В начале XX века Саратовская губерния являлась одной из крупнейших в России и сочетала в себе наиболее характерные черты, как Нижнеповолжского, так и Среднеповолжского региона. В 1905 году население города Саратова насчитывало более 200 тысяч человек.

Церковные школы в Саратовской епархии существовали с самого начала 60-х годов XIX века. Еще в 1860 году при церквях Саратовской епархии числилось 120 начальных училищ, или школ, с 1800-ми учащимися мальчиками и 640-ми девочками. Количество школ с каждым годом увеличивалось и, например, через четыре года в 1864 году в епархии существовало уже 526 начальных училищ, где обучались 8 671 мальчик и 1 156 девочек и им преподавали 519 учителей и 17 учительниц. Преподавателями были в основном священники, диаконы и члены их семей. Причем из всех преподавателей тогда только 17 учителей и 2 учительницы получали небольшое вознаграждение от министерства государственных имуществ и уделов, остальные преподавали бесплатно, довольствуясь добротными приношениями разных жизненных продуктов от прихожан. Что касается школьных помещений, то школы в то время размещались в непригодных для учебы местах: в церковных сторожках, домах духовенства и т. п.

В те годы из саратовских епископов особенно много сделал для церковных школ Преосвященный Евфимий (Беликов). При встречах со священниками у себя дома и во время обозрения епархии он разъяснял значение церковных школ, давал наставления, как вести школьное дело, выписывал на свои личные средства и высылал в школы учебники, бумагу и другие учебные принадлежности.

Однако после открытия земских учреждений в России церковные школы стали постепенно переходить в ведение земств. В результате к 1884 году в Саратовской епархии количество церковных школ резко сократилось, но и немногие оставшиеся как бы терялись между школами земскими.

Положение решительно переменилось, когда 13 июня 1884 года Императором Александром III были утверждены правила о церковно-приходских школах, которыми они были вызваны к новой жизни. По получении соответствующего указа Святейшего Синода, Преосвященный Павел (Вильчинский), в то время епископ Саратовский и Царицынский, занялся организацией Епархиального училищного совета, который открыл свои занятия 12 ноября 1884 года. Первым почетным попечителем церковно-приходских школ стал начальник Саратовской губернии А. А. Зубов.

Одним из первых действий епархиального училищного совета было обращение к духовенству с просьбой сообщить сведения о состоянии церковно-приходских школ в Саратовской губернии. По собранным сведениям, в епархии в 1884 году оказалось всего 23 церковно-приходских школы. По распоряжению Училищного совета была открыта «образцовая школа» при духовной семинарии. В это же время Училищный совет приступил к открытию в Саратовской епархии новых собственно церковно-приходских школ и к благоустройству имеющихся. С ноября 1884 года по ноябрь 1885 года в Совет поступило 52 прошения об открытии школ, и в епархии была открыта 21 церковно-приходская школа. В результате в 1885/86 учебном году в Саратовской епархии насчитывалось уже 45 церковно-приходских школ, не считая школ при Братстве Св. Креста, при женском монастыре в Саратове и при некоторых женских общинах. В самом Саратове в 1885/86 учебного года было 6 церковно-приходских школ (при церквях: Сретенской, Духосошестввенской, Ильинской, Владимирской, Иоано-Предтеченской и Киновийной) и 2 школы грамотности. Из них 7 школ имели собственное помещение, и 1 помещалась в наемной квартире. Таково было положение церковно-приходских школ в первый год их официального существования.

С этого времени число церковно-приходских школ стало неуклонно увеличиваться. Школы открывались как с пособием от Епархиального училищного совета, так и без такого пособия. Школам стали давать пособия отдельные частные лица и целые учреждения. Некоторые земства, например, Камышинское, также ассигновали создание и развитие церковно-приходских школ. В том же 1885/86 учебном году в ведение духовенства были переданы сельские школы Вольского и Хвалынского уездов. В Саратове в следующем 1886/87 учебном году насчитывалось уже 11 церковно-приходских школ. В этом же учебном году открылась церковно-приходская школа при Покровской церкви в Саратове. В 1886 году в ограде Покровской церкви был построен большой, полностью отапливаем

мый двухэтажный каменный дом, в котором в нижнем этаже была помещена приходская богадельня, а в верхнем – школа. По свидетельству Саратовских епархиальных ведомостей за 1888 год на втором этаже имелся «громадный, около 35 квадратный саженой, зал, в котором с комфортом могла поместиться целая церковно-приходская школа, по меньшей мере, на 100 человек, и особая комната около 12 квадратных саженой». В нижнем этаже также имелся зал, «размером до 20 квадратных саженой». Датой открытия Покровской церковно-приходской школы можно считать 6 ноября 1886 года, когда был назначен ее первый законоучитель, протоиерей Василий Успенский. Остальным предметам в школе с момента ее открытия стал обучать приходской диакон Алексей Саловский, окончивший курс духовного училища. Как сообщалось в Отчете Епархиального училищного совета за 1887/88 учебный год «оба они занимались школою с примерным усердием, обладая всеми достоинствами, потребными для преподавателей». В первый год работы школы в ней обучалось 59 мальчиков. Постепенно количество учащихся росло, но ещё в следующем 1887/88 учебном году помещение Покровской школы оставалось на треть незанятым [6].

Всего через год, в 1888/89 учебном году, церковно-приходская школа при Покровской церкви по успехам обучения и своему воспитательному значению была специально отмечена Епархиальным училищным советом. 12 сентября 1893 года при церковно-приходской школе Покровской церкви открылась Воскресная школа. Это произошло по инициативе небольшого кружка местной интеллигенции, «ревнующей о просвещении подрастающего поколения, проживающего, главным образом, на окраинах Саратова, бедные жители которых при всем желании не имели возможности воспользоваться услугами имеющихся в городе учебных заведений» [4]. Школа была названа воскресной Покровской школой, и ее заведующим стал священник о. Лебедев. Занятия в ней начались 19 сентября того же года в помещениях Покровской церковно-приходской школы. Курс обучения включал 40 воскресных дней, по 5 уроков, 40 минут каждый (с 13 до 17 часов). По понедельникам, средам и пятницам проводились также занятия рукоделием. Число учащихся составило 150 человек. К преподаванию пожелало приступить 35 человек: учительницы из женских средних заведений и преподаватели местных народных училищ.

Несмотря на просветительское и воспитательное значение церковных школ, в целом же, однако, отношения местных властей и церковно-приходских школ оставались натянутыми. Если некоторые земства, как, например, Камышинское, Аткарское, Вольское, Хвалынское, оказывали содействие церковно-приходским школам, то другие, например, Петровское и Балашовское, выступали их принципиальными противниками. Но в 1895/96 учебном году последовало Императорское распоряжение о выдаче школам духовного ведомства денежного пособия

из государственного бюджета. Это пособие в последующем стало постепенно увеличиваться – вплоть до 1904 года. В 1900 году большое пожертвование на нужды церковно-приходских школ поступило от профессора университета Захарьина.

В 1888/89 учебном году последовало учреждение уездных отделений Епархиального училищного совета. В 1896 году были открыты должности одного епархиального и десяти уездных наблюдателей (по одному на уезд). Учителями в церковно-приходских школах того времени были диаконы, псаломщики и лица, окончившие курс в духовной или учительской семинарии, епархиального женского училища и женской гимназии. В школах грамотности учителями были псаломщики из неокончивших курс семинарии и лица, окончившие курс начальной школы. С 1890 года для улучшения учебного дела в церковно-приходских школах и школах грамотности для повышения педагогической подготовки преподавателей стали устраиваться уездные и общепархиальные учительские курсы, проводиться педагогические совещания и учительские собрания. В четырех городах: Саратове, Балашове, Петровске и Хвалынске, были открыты специальные библиотеки для преподавателей церковноприходских школ. Все это привело к тому, что, например, в 1914/15 учебном году в церковно-приходских школах Саратовской епархии насчитывалось 1000 человек, преподающих Закон Божий (922 священника, 47 диаконов и 17 псаломщиков), и 1273 преподавателя учебных дисциплин (341 учитель, 1031 учительница, из них – 4 священника, 17 диаконов, 1 псаломщик). С 1903/04 учебного года стала вводиться новая программа преподавания в церковных школах, более сложная, чем предыдущая.

В результате такой государственной и церковной политики уже, например, к концу 1903 года в Саратовской епархии числилось 1935 церковных школ: 5 второклассных, 9 двуклассных, 456 одноклассных, 564 школы грамотности и 2 образцовые школы при духовной семинарии и Саратовском епархиальном женском училище.

В Симбирской губернии были открыты как уездные, так и приходские училища. В Симбирске и Сызрани в 1834 году, в Карсуне в 1835 году, в Сенгилее в 1849 году.

1885 год был отмечен увеличением школ. В начале этого года Симбирская духовная консистория вследствие запроса Епархиального Училищного совета, сообщила последнему, что более 150 сел в Симбирской губернии не имеют еще ни земских, ни церковно-приходских школ. Таким образом, с конца 1885 года в Среднем Поволжье начинается резкое увеличение количество церковно-приходских школ и школ грамоты.

С 1884 года по 1900 год число вновь открывшихся школ церковного ведомства увеличилось более чем в 6 раз, в том числе школы грамоты

более чем в 30 раз. Это доказывает потребность в грамотных людях и стремление и населения, и церкви приобщить детей к просвещению.

Факты свидетельствуют, что возникновение и развитие церковно-приходских школ было связано с деятельностью священников. Но до недавнего времени в силу идеологических взглядов их роль и значение в деле развития образования не рассматривалась. Однако, многие из них выступали в нескольких ролях, и как церковнослужители, и как организаторы народного образования, и как учителя. Они несли населению вместе с верой и знание. Правительственной наградой за обучение девочек с. Медаево Ардатовского уезда Симбирской губернии был удостоен священник Я. Ф. Троицкий.

Заслуживает внимания и уважения деятельность служителей церкви. Например, в 1885 году Симбирской духовной семинарией был выпущен документ, который гласил, что при семинарии с первых чисел сентября 1885 года открывается начальная бесплатная школа с ежедневными уроками для детей бедных родителей г. Симбирска, куда будут приниматься мальчики, которые нигде не учатся. Во второй половине XIX века учителя Симбирской губернии отличались достаточным уровнем подготовки. О чем свидетельствуют факты: учителя со специальной педагогической подготовкой составляли – 63,3 %, в том числе 11,5 % учителей и 51,5 % учительниц; со средним и начальным образованием – 36,7 % из них 19,1 % учителей и 22,6 % учительниц [2].

Активной в Симбирске была деятельность и различных братств, которые помогали распространению образования, организации и финансированию школ. По данным Календаря Симбирской епархии за 1880 год в Симбирске существовало несколько благотворительных обществ, основанных церковью, среди которых особо выделялись следующие: «Общество взаимного вспомоществования учащимся и учившим в народных училищах Симбирской губернии», Симбирское духовно-просветительское братство св. Трех Святителей, Братство Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца при церкви симбирской гимназии, Святодуховное Братство при симбирской чувашской учительской школе, Братство св. равноапостольной Марии Магдалины при Маринской женской гимназии, Симбирское Епархиальное Попечительство о бедных духовного звания, Симбирский епархиальный Комитет Православного Миссионерского общества, Православное Николаевское братство во имя Святителя Николая Мирликийского Чудотворца и многие другие [2, с. 128].

Симбирское духовно-просветительское братство св. Трех Святителей существовало с 1883 года и оказывало помощь бедным семинаристам. В 1901 году оказывало помощь обувью, одеждой бедным ученикам, отпустило на эти цели 240 рублей. На свои средства Братство закупало книги для церковно-приходских школ, обустроивало учебные классы,

оплачивало жалованье некоторым педагогам, содержало Средне-Алгашскую миссионерскую школу [2, с. 130].

Святодуховное Братство при симбирской чувашской учительской школе организовало в 1901 году фонд в 1305 рублей на стипендию И. Я. Яковлева. Фонд был составлен при поддержке 73-х человек, за его счет обучались 10 воспитанниц женского училища.

Симбирское Епархиальное Попечительство о бедных духовного звания проводило большую работу по призрению и помощи оставшимся без средств к существованию бедных духовного звания. Председателем Попечительства являлся отец Феоктист, епископ Симбирский и Сызранский.

В 1878 году на приход Попечительства поступило 13 630 рублей 1 копейка. Израсходовано 11 428 рублей, 63 копейки; к 1 января 1879 года в кассе состояло 27 421 рубль 19 копеек.

Симбирский епархиальный Комитет Православного Миссионерского общества возглавлял также Преосвященный Феоктист, епископ Симбирский и Сызранский. Приходу в кассе комитета в 1878 году было 1 235 рублей 94 копейки, расходу 2 062 рубля 61 копейка; к 1 января 1879 года состояло на лицо сумм комитета 2 641 рубль 68 копеек. На средства этого комитета содержалась миссионерская школа в деревне Средних Алгашах [1].

Православное Николаевское братство во имя Святителя Николая Мирликийского Чудотворца, учрежденное при церкви села Промзина, Алтырского уезда ставило своей целью обращение к Православию уклонившихся от него. Братство состоит под покровительством Преосвященного Феоктиста, епископа Симбирского и Сызранского. В 1878 году в кассу поступило 236 рублей 80 копеек, израсходовано 143 рубля 81 копейка; в 1879 году на лицо состояло 240 рублей 39 копеек. При Братстве имела библиотека противораскольнических книг [1, с. 175].

Рост церковно-приходских школ в Среднем Поволжье соответствовал подобному процессу в целом по России, где в начале XX века было замечное увеличение школ духовного ведомства.

Таким образом, роль Церкви в становлении общественного призрения в России в целом и на территории Поволжья в частности является неоспоримым фактом. На основе исследованного историографического материала можно сделать вывод, что благотворительная деятельность Церкви в данный период в основном складывалась из двух направлений: устройства богаделен и приютов для детей, а также просветительская работа и распространение грамотности среди населения разных национальностей.

### Литература

1. Благотворительные и другие общества и учреждения в Симбирской губернии // Календарь Симбирской губернии на 1880 год. Симбирск, 1880. С. 173-180.
2. Гузенко Е. С. Развитие попечительства на Симбирской земле // Постигая прошлое и настоящее : Межвуз. сб. науч. тр. Саратов, 1995. Вып. 4. С. 125-134.
3. Зорин П. Н. и др. Очерки городского быта дореволюционного Поволжья / А. Н. Зорин, Н. В. Зорин, А. П. Каплуновский, Э. Б. Каплуновская, Е. В. Ключина, Л. Хэфнер. Ульяновск: Издательство Государственного научного учреждения «Средневолжский научный центр», 2000. 693 с.
4. Саратовские епархиальные ведомости. 1893. № 19. С. 549.
5. URL: <http://miloserdie.ru>
6. URL: <http://oldeparhia-saratov.ru>

*О.Н. Иевлева*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

### **РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РАБОТЕ С ЛИЦАМИ «БОМЖ»: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

Русская Православная Церковь (РПЦ) во все времена занималась благотворительностью и работой с разными категориями нуждающихся. Немаловажную роль при этом отводилось и работе с лицами без определенного места жительства и работы (БОМЖ). Люди, оказавшиеся без крова над головой, средств к существованию, морально опустошенные, нуждаются в особой помощи и заботе со стороны государства, общества.

Причинами бездомности называют алкоголизм, несовершенство жилищного законодательства, махинации с жильем, семейные и психологические проблемы. Растет число людей, живущих на улице по личному выбору. Однако причина является комплексной: ресурсная недостаточность человека не восполняется ни семьей, ни государством. Современные бездомные оказываются вне правового поля, бездомные оказываются в изоляции от врачей. Социологи отмечают, что государство и социальные институты не всегда готовы прийти на помощь этим людям и оказать им своевременную поддержку<sup>1</sup>. И тогда эту роль на себя берет один из старейших институтов оказания социальной помощи – церковь.

Департамент социальной защиты населения по г. Москве проводит социологические исследования. Приводится следующая информация: в 2008 году до 80% бездомных занимались временными подработками, а в 2010 году – только 40%. При этом положительно ответили на пункт «беру что плохо лежит» 25% бездомных в 2008 году и пять процентов в 2010 году. Бездомные меньше воруют в связи с бесплатными кормлениями, организованными и департаментами социальной защиты, благотворительными

<sup>1</sup> Волкова О.А., Дурасанова Т.П. Христианство и развитие благотворительности на Руси // Проблемы благотворительности в современном мире; под ред. Е.А. Вороновой. – СПб: СПбГУ, 2005. С. 95-99.

организациями, Церковью<sup>1</sup>. В 2008 году среди бродяг г. Москвы регистрация была у 70%, а в 2010 году она есть только у 62%. Работа Департамента социальной защиты населения с бывшими москвичами идет комплексно: от восстановления документов до трудоустройства с предоставлением жилья. Иностранцев отправляют по месту жительства, т.е. работа гораздо проще и дешевле. Доля москвичей среди бродяг растет: с 7% два года назад до 15% сейчас<sup>2</sup>.

У чиновников, врачей, помогающих бездомным добровольцев и у обывателей видение бездомности может быть очень разным. Нынешний 2010 год сетью общественных организаций «Если дома нет» объявлен Годом бездомного человека<sup>3</sup>.

В городе Белгороде работает Марфо-Мариинское сестричество милосердия, которое оказывает помощь различным слоям населения<sup>4</sup>. Работа с лицами БОМЖ проводится по нескольким направлениям. В Сестричестве они получают горячие обеды, одежду и обувь, предметы личной гигиены. Здесь помощь может получить каждый человек, оказавшийся в трудной жизненной ситуации, и который не в состоянии решить самостоятельно свои проблемы.

Церковь всегда считала своим долгом заботиться о людях, оказавшихся в трудной жизненной ситуации. В работе с данной категорией, она проводит огромную работу. Одной из наиболее важных форм оказания помощи данной категории, является организация церковью ночлежек и приютов для бездомных, где они временно находят себе пищу и кров. Церковь регулярно устраивает благотворительные акции, собранные средства с которых идут на оказание помощи людям. Роль РПЦ в работе с лицами БОМЖ немаловажна, так как она, сотрудничая с другими учреждениями, может оказывать помощь в более широких масштабах. Трудоустройство лиц БОМЖ, осуществляемое церковью, играет немаловажную роль в обустройстве их жизни, так как это является залогом стабильности в будущем.

В заключение отметим, что церковь является необходимым источником служения людям, так как там можно получить тепло, доброе отношение, сострадание, готовность придти на помощь. Эти качества делают сестер источником, к которому люди стремятся. А самопожертвование и участие сестер в судьбах людей заслуживают уважения. В современной работе главное – создавать мотивацию к возвращению лиц БОМЖ к нормальной жизни. Если рассматривать проблему с социологической точки

<sup>1</sup> Сопова А. Мы смотрим на бездомных, они смотрят на нас. URL: [http://www.religare.ru/2\\_74714.html](http://www.religare.ru/2_74714.html)

<sup>2</sup> Сопова А. Ук. соч.

<sup>3</sup> Русская православная церковь. Официальный сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/>

<sup>4</sup> Губернатор и правительство Белгородской области. Официальный сайт. URL: <http://www.belregion.ru/>

зрения, то нужно не только работать с человеком, оказавшимся без крова, но и адаптировать общество к восприятию этого человека в новой роли – без этого современная реабилитация невозможна.

*И.И. Козлов*

*Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

### **«ГОСТЕВОЙ» ХРАМ. ИССЛЕДОВАНИЕ СИТУАЦИИ НА ПРИМЕРЕ СЕЛЬСКОГО ХРАМА В МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ**

В настоящей статье предпринята попытка описать и проанализировать методом «Case-study» (изучения случая) ситуацию, сложившуюся вокруг численности прихода сельского храма. Приводятся данные по численности населения, описаны текущие процессы жизни прихода. В основу статьи положено интервью с настоятелем прихода, данные, полученные методом включенного наблюдения и ряд статистических данных.

Изучаемый нами приход существует при небольшом сельском храме в Московской области, история которого насчитывает более трех веков<sup>1</sup>. Сам храм, существующий в настоящее время, был построен на месте обветшавшей деревянной церкви. В советский период он разделил судьбу многих храмов и был закрыт. Территория и располагающиеся на ней строения использовалась местной молодежью для проведения досуга до тех пор, пока несколько лет назад здание храма не было возвращено Церкви, и не были возобновлены Богослужения. Село, в котором находится храм, расположено неподалеку от крупной федеральной трассы, на расстоянии нескольких десятков километров от столицы. На расстоянии от 3,5 до 6 километров от села располагается ряд населенных пунктов (сел и деревень) района.

В настоящее время точное количество жителей села составляет около 100 человек. Близкое расположение от Москвы, сельская местность с несколькими прудами внутри села, значительная удаленность от шумной федеральной трассы делают это место привлекательным для дачников, большинство из которых составляют москвичи. Село активно застраивается, некоторые старожилы продают свои дома и участки земли, в выходные дни появляется много приезжих. Для понимания сложившейся на приходе ситуации, заявленной в названии статьи, необходимо рассмотреть, каким образом изучаемый случай может отражать изменение социальной среды, т.е. того, что происходило в последние десятилетия с сельскими приходами России. Для наглядности в

<sup>1</sup> В связи с тем что описываемая ситуация является характерной, название храма и села опущены.



самых общих чертах коснемся численности сельских храмов в XX в. Согласно данным, приведенным ежегодником «Московская епархия», в 2010 г. а епархии действовал 1381 храм. Согласно информации, опубликованной на сайте «Храмы России»<sup>1</sup>, до 1917 г. в Московской губернии действовало 3367 храмов. Разница почти в две тысячи храмов – красноречивое свидетельство об антирелигиозном «тренде» эпохи.

По территориальному признаку сельские храмы в самом общем виде можно разделить на две большие группы. Первая – это храмы, находящиеся на значительном расстоянии от городов. Вторая включает в себя приходы, расположенные при храмах в сельской местности неподалеку от крупных городов и мегаполисов. Внутри последней можно выделить отдельную категорию храмов, чье появление было обусловлено желанием инициативной группы верующих. Они восстанавливаются усилиями активных прихожан, среди которых немало состоятельных граждан, не проживающих постоянно на территории сельского поселения. Как правило, храмы этих приходов открыты по выходным дням и церковным праздникам, в числе паствы – немногочисленные коренные жители сельского поселения, на территории которого существует храм. Большинство же прихожан составляют приезжие: жители населенных пунктов, расположенных на доступном расстоянии, и дачники, чьи дома располагаются неподалеку. Храм в сельской местности традиционно являлся одним из важнейших центров общественной жизни. Жизненный цикл каждого из членов сельской общины начинался и заканчивался в храме. Рождение и смерть – два полярных события земного человеческого существования, между которыми лежали реперные точки: крещения, первого опыта исповеди, венчания, соборования. Само по себе существование храма, было фактором, связывающим с селом жителей окрестных деревень, где храмов не было. В советское время происходит трансформация села из центра общинно-религиозной жизни в административный центр, в котором располагался сельский совет, имеющий в подчинении ряд мелких территориальных единиц. Оторванность от церковной жизни, наметившаяся с первых лет советской власти, отразилась на связи деревня-село. Из ядра религиозной, культурной и социальной жизни территории село превращается в сугубо формальную «надстройку» над деревней.

Описываемый нами приход можно отнести ко второй категории. В храме служит единственный священник, он же является настоятелем. Помогают священнику регент, певчие, алтарники. Особенность прихода – частая смена настоятелей. Еще одна особенность храма – проведение служб исключительно по выходным дням и большим церковным праздникам, которые часто выпадают на будние дни. Причащающихся по воскресным дням многие. По словам настоятеля, по количеству

причастников приход может сравняться с храмами Москвы. Постоянных прихожан, по словам настоятеля, около 50 человек. Основная их часть приезжает из других населенных пунктов района и г. Москвы. Как правило, это мужчины и женщины предпенсионного и пенсионного возраста. Соотношение мужчин и женщин на приходе 1:4. Такая структура прихода сложилась под влиянием нескольких факторов. Данный храм – один из немногих действующих храмов на территории сельского района с численностью жителей около 5 тысяч человек.

Среди прихожан можно выделить следующие группы. Первая состоит из нескольких жителей села, в котором расположен храм, их количество составляет 6 человек. Вторую составляют жители близлежащих деревень, для которых посещение храма – единственная возможность помолиться за Литургией и принять участие в церковных Таинствах. Эти прихожане, большинство среди которых – люди старшего возраста, сознательно участвуют в Таинствах и церковной жизни, приобщая к ней личным примером членов своей семьи. Третья группа – это те прихожане, которые пришли вслед за нынешним настоятелем с прежнего места его службы – практика, характерная для духовных чад, не желающих расстаться с духовником, переведенным на другой приход. Такая внутренняя «миграция» может свидетельствовать об определенных личностных качествах священника и сыграть свою роль в формировании церковно-приходской общины. Среди этих трех групп прихожан заметно значительное количество родителей с детьми самого разного возраста. Четвертая, незначительная, группа представлена дачниками, как правило, жителями г. Москвы. Эта категория жителей села наименее активна в церковной жизни, что объясняется, по нашему мнению, отсутствием интереса к Церкви и церковной жизни. Их появление в храме нерегулярно, и мотивируется, по всей видимости, исключительно личными потребностями: встречей со священником для отправления треб, подачей записок, заказов молебнов. В научной литературе при дифференциации верующих по степени включенности в церковную жизнь, для описания такой категории зачастую используют понятие «захожане». Применительно к описываемой ситуации можно говорить о том, что храм располагается в местности, привлекательной для состоятельных москвичей, как дачная территория. По всей видимости, такая позиция может быть объяснена восприятием выезда за город, как возможности проведения досуга, не включающего в свои рамки посещение храма. Такая ситуация, со всей очевидностью, ставит перед настоятелем комплекс задач по катехизации и воцерковлению «захожан».

Помимо этого, сама суть приходской жизни подразумевает наличие коллективно разделяемых интересов, не ограничивающихся участием в богослужениях. Здесь необходимо отметить усилия настоятеля храма по воцерковлению населения села и близлежащих населенных пунктов. Так,

<sup>1</sup> URL: <http://www.temple.ru/tree.php?ID=42>

предпринимаются шаги по катехизации паствы – после каждой воскресной Литургии проводятся катехизаторские беседы, где рассматриваются вопросы, связанные с вероучением (Таинствами, догматами), богослужениями, актуальные проблемами прихода; существует практика совместных трапез, в доме при храме. В социальных учреждениях района настоятель храма частый гость. В то же время он не чужд и повседневных проблем односельчан. Такая открытая для коммуникации с сельским сообществом позиция, вкупе с основной деятельностью на приходе, позволяет настоятелю быть одной из самых заметных фигур в общественной жизни села. Но, как отмечает сам настоятель, несмотря на предпринимаемые им усилия, количество желающих остаться на катехизаторские беседы значительно меньше количества присутствующих на Литургии.

Проблема включенности прихожан в небогослужебную жизнь прихода не нова. Во многих храмах не сложились активные приходские общины, с общей внебогослужебной жизнью. Очевидно, такая ситуация существует, как следствие отрыва граждан от обыденной, повседневной приобщенности к Церкви, истоки которого относятся к советскому периоду. Применительно к выделенным группам прихожан, проблема включенности в церковную жизнь может быть рассмотрена более пристально. На наш взгляд, описанная ситуация не является исключительной и может свидетельствовать о де-факто устоявшемся явлении в церковной жизни – практике «гостевых» храмов. Причины этого явления коренятся в процессах, происходящих в российском селе. Во-первых, деревни и села, располагающиеся вблизи мегаполисов, стали привлекательными для дачной застройки уже давно. Во-вторых, коренное население продает свои дома и участки, мигрируя либо в город, либо в соседние области. Меняется сама структура населения села вблизи крупных городов. На место коренных жителей приходят дачники, не связанные с селом личной судьбой, для которых сельская жизнь – не более чем приятный досуг и возможность набраться сил в выходные дни. В-третьих, как уже было сказано выше, село перестает быть средоточием сложных связей хозяйственной, культурной и социальной жизни, а также личной судьбы.

Помимо этого, часто сельский храм является единственным храмом для целого района, что включает в число прихожан жителей населенных пунктов, расположенных на значительном расстоянии. Что касается причин, которыми может быть объяснено незначительное количество прихожан храма, следует назвать, во-первых, оторванность жителей от Церкви и церковной жизни, «полученная» в наследство от советского периода; во-вторых, отрицательная динамика (естественная убыль, погибшие в Великой Отечественной войне, миграция) численности населения села. Согласно данным 1924 г., село насчитывало более полутысячи человек. В-третьих, по-видимому, село воспринимается дачниками, прежде всего, как

место отдыха и проведения досуга на выходных, при этом отсутствует готовность включаться в Литургическую жизнь Церкви и жизнь прихода. Не близки, судя по всему, как дачникам, так и большинству жителей села катехизаторские беседы, проводимые настоятелем. Поэтому, для большинства прихожан участием в Богослужении в основном ограничивается связь с приходом. Все это способствует кристаллизации такого явления современной церковной жизни, как «гостевой» храм. В настоящее время этот феномен, латентно существующий внутри Церкви, практически не изучен. Поэтому данная статья является попыткой дать «abris» этого явления, рассмотреть черты, ему присущие, и выдвинуть гипотезы, в самом общем виде объясняющие его существование.

*Н.А. Кривенко*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

### **СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ ФЕНОМЕНА СВЯТОСТИ В ПРАВОСЛАВИИ И КАТОЛИЦИЗМЕ**

*«Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божье, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр. 13, 7)*

Представление о святости как некоем сакральном и непостижимом умом феномене, относящемся к чему-то божественному, присуще многим религиям. В христианском понимании святость является одним из свойств Божественного естества. Следует заметить, что изначально слово «святый» относилось исключительно к Богу, но затем это наименование стало прилагаться не только к Богу, несоизмеримому с тварью, но и ко всему, что имеет к Богу положительное отношение, что напоминает о Боге и приближает к Нему, например, храм, закон и т. д. Подобного рода предметы требуют благоговейного к себе отношения и могут быть предметами поклонения и почитания<sup>1</sup>.

В православной и католической традиции святость является главным атрибутом как Бога, так и Его Церкви, в которой совершаются благодатные Таинства и преподается причастие Духа Святого. В Восточном и Западном богословии путями для достижения святости стали: аскетика, мистика и таинства. Но, несмотря на схожесть этих путей, совершение и понятия их осуществления является различным. С точки зрения православного богословия, католическая традиция, совершая таинство Евхаристии, не учитывает основных заповедей Священного Писания о причастии под двумя видами, тела и крови Христовой, т.е. вином и хлебом. При совершении католического таинства членам Церкви предлагают только пресный хлеб, хотя следует квасной. Под двумя видами таинства Евхари-

<sup>1</sup> Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. В 3 ч. Ч. 3. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. С. 250.

сти в православной Церкви причащаются, как священнослужители, так и миряне; в католических храмах только клирики имеют на это право, что противоречит учению Св. Писания<sup>1</sup>.

Так же Православная Церковь не разделяет отношение Католической Церкви к аскетизму и мистической практике. Следует сказать, что и само отношение к человеку в них является различным. Православная традиция считает, что во время грехопадения в человеке изменилась телесно-духовная природа. Образ Божий в человеке после грехопадения поврежден, он требует очищения, но не уничтожается. Католические богословы настаивают на том, что природа человека осталась прежней, изменилось только состояние благодати, воздействующей на него. Человек лишился благодати первозданной праведности, отсюда и вытекает понятие о грехе. Первородный грех отразился не столько на природе человека, сколько на отношении Бога к человеку. Бог лишил человека особого состояния благодати, т.е. Бог изменил к человеку свое отношение, и человек в свою очередь должен умилостивить Господа добрыми делами и сердечной молитвой. Православная традиция с этим согласна, но полагает, что основу должна составлять перемена человеческого сознания, человеческого отношения к Богу, а не Божественного.

В заключение можно сказать, что феномен святости является незаменимым атрибутом христианской религии. Представление о данном феномене складываются в православной и католической традиции в связи с историческими событиями и влиянием на учение Церквей различных авторитетных богословов. Проанализировав учение о святости в Восточном и Западном богословии, можно сказать, что Православная Церковь, по учению святых отцов Восточной Церкви и русских святых: Сергия Радонежского, Иоасафа Белгородского, Матроны Московской и др., сохраняет истинное учение о таинствах веры, обрядах, сакральном, мистическом и аскетическом делании, свято хранит заветы Господа Иисуса Христа. И если спасение можно достичь и в других Христианских Церквях, то святости достигнуть можно только в лоне Святой Православной Церкви.

<sup>1</sup> Огицкий Д.П., Козлов М., свящ. Православие и западное христианство: учебное пособие для духовных семинарий и духовных училищ. – М.: Московская Духовная Академия: Храм св. муч. Тагьяны, 1999. С. 100.

*Е.В. Новичихин, А.И. Стеценко*  
Воронеж, Воронежский государственный университет

## НА ПУТИ К ИСТИНЕ

*E.V. Novichikhin, A.I. Stetsenko*

## ON THE WAY TO THE TRUTH

This **abstract** is about contemporary stage of contradictions between religious, personal and social in conscious and education. Paper is based on the results of sociological research.

**Key words:** religion, religious socialization, vision, transformation, education.

На протяжении двух последних десятилетий в российском обществе происходит сложный процесс трансформации. Изменения затронули все социальные сферы – от политики, экономики до мировоззрения россиян. Реформы конца XX века привели к тому, что общество оказалось в глубоком кризисе всех сфер, в том числе ментальности. Происходит разрушение советских идеалов, что приводит к дезорганизации ценностей, норм жизни. Такую дезорганизацию каждый человек стремится преодолеть самостоятельно. Ещё опаснее дезорганизация для ранее полноценных систем (культуры, верований, нравов и др.).

Складывающаяся действительность не всем предстаёт в привлекательных красках, поэтому в разных типах сознания происходят процессы разрушения основ, нередко приводящие к уходу от реальности или эскапизму. Одной из форм преодоления неприятного или даже опасного состояния становится религия, предоставляющая возможность заполнения образовавшейся идеологической пустоты. Надо сказать, что основные религии предлагают мирянам успокоение, терпение, смирение, благодарение (Господу), покорность и т.д. Это, с одной стороны, выгодно власти. С другой стороны – даёт возможность религиозным учреждениям найти способы психологического воздействия на сознание и поведение граждан. Но что даёт самим гражданам? Наверное, они нуждаются в дополнительных стимулах хоть какого-то улучшения социального самочувствия. Правда и то, что не всем по карману отыскать приличного психолога, а храм оказывается на пути.

Известно такое состояние общества, как аномия (буквально «беззаконие»). В этом состоянии в обществе увеличивается преступность, и здесь церковь нужна, как воздух: ведь она единственная даёт возможность спокойно социализироваться не только личности, но и её важнейшему комплексу – душе. В последние годы даже не социологи видят, как постепенно Церковь проникает в тюрьмы и зоны, армию, на экраны телевидения, в радиоэфир и в литературу. Это можно расценить как помощь бессильному государству в обращении граждан к высотам культуры, духовности и

смирения или же отвоевания потерянных в советское атеистическое время позиций. Обратим внимание на то, что в христианстве возможно «замаливание» греха, взаимное прощение. И это даёт возможность ощутить лёгкость перехода к безгрешности путем простой молитвы и покаяния. Это, в свою очередь, тоже даёт определённую надежду после «очищения» чувствовать себя полноценным человеком. Теперь самое время высказаться о роли религии в жизни простых граждан и взаимодействия образовательной среды и духовности. Не исключено, что вера в Бога – последний шанс в обстановке корысти, обмана и ханжества, глумления над человеком «прибратать к рукам» его душу?

По данным исследования ИСПИ РАН «Ценностные ориентации молодёжи и преподавание в школе «Основ православной культуры»<sup>1</sup>, 59 % респондентов выбрали при ответе на вопрос «Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети изучали в школе основы православной культуры?» дали ответ «да». Не согласились с тем, чтобы в школах были такие уроки 28 % и ушли от ответа 13 % прошенных. Для нас важен не сам факт разделения общества на три «лагеря». Людей подкупает понятие «культура», о которой даже самые ярые атеисты имели мало представления. В соответствии с нашей Конституцией Россия является страной светской, и развитие всех сторон жизни возможно на научных идеях, а не всеобщей вере. Мало того, наша страна поликонфессиональна и возникает вопрос: дети каких конфессиональных направлений учатся в школе? Почему тем же иудеям, к примеру, по вере не изучать в обычной средней школе «Основы иудейской культуры»? Возникает проблема факультативности или выбора, а не всеобщности. Если это будет обязательным предметом в школе (или в вузе), будет ли свобода выбора сферы знаний и чувств у самих детей?

Итак, в условиях бедственного положения с моралью, нравами, преступностью население готово отдать своих детей в руки специалистов по православной культуре. Очень похоже на попытку спрятать детей в сфере «чистой веры» от невзгод жизни, хотя мы понимаем, что сама попытка борьбы за неокрепшие души благородна. Это – спасение. В том числе от научного взгляда на происхождение мира.

По данным мониторинга соблюдения принципов свободы совести и вероисповедания при изучении учебных курсов по истории и культуре религий в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях в регионах РФ<sup>2</sup>, различные курсы православной культуры по стране (по состоянию на 2006/07 гг. учебный год) ориентировочно изучали 500-600 тысяч учащихся государственных и муниципальных общеоб-

<sup>1</sup> Россия в условиях глобального кризиса. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2008 году / Под ред. Г.В. Осипова, В.В. Локосова. – М.: ИСПИ РАН, 2009. С.297.

<sup>2</sup> Мониторинг проведён Комиссией по вопросам толерантности и свободы совести Общественной палаты РФ в 2006 г. – Цит. по: Россия в условиях глобального кризиса. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2008 году / Под ред. Г.В. Осипова, В.В. Локосова. – М.: ИСПИ РАН, 2009. С. 298.

разовательных учреждений, курсы исламской культуры – 150-200 тыс. курсы философско-религиоведческого содержания – 50 тыс., курсы истории и культуры иудаизма – 10 тыс., буддизма – 10 тыс. человек и др. Приращение за один учебный год (в сравнении с предыдущим) достигло 14-18 %. Пропорционально лидировала практика изучения основ исламской культуры и культуры иудаизма<sup>1</sup>. Такая диспропорция темпов, процессов религиозной социализации молодёжи обнажает проблемы православия и общих взаимоотношений религий. Возможна ли здесь соревновательность по данным вопросам? Она уже существует. Но приводит ли она к лучшему положению дел в этой сфере – вопрос риторический?

Исследование, проведённое авторами в декабре 2010 г., показало, что среди студентов кафедры физического воспитания ВГПУ и в институте физической культуры и спорта (выборочная совокупность 200 чел.), треть молодых людей в возрасте от 18 до 22 лет не мыслят современного человека без религиозной культуры. 36 % опрошенных уверены, что нынешний молодой человек может обойтись без религиозной культуры. Наконец четвертая часть опрошенных (25 %) полагает, что научный взгляд на мир несовместим с религией. О другом задумались только 6 % респондентов вузов. Мы переживаем такое время, когда наука почти стесняется бороться с религией. Религиозное образование может предложить лишь свою (Божественную) картину мира. Пожалуй, постмодерн «стерпит» сегодняшнюю слабость физиков, палеонтологов, так и наступление религии на науку и светское государство. Хотя борьба, между прочим, идёт за разные образы мира и миропостроение. Или же для души нужен **другой** (выделено нами – Авт.) мир.

*А.А. Олейников*

*Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

**ВОПРОСЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ  
В ПРАВОСЛАВНЫХ ВУЗАХ: К ВОПРОСУ О ТОМ,  
НА КАКОМ ЯЗЫКЕ ЦЕРКОВЬ РАЗГОВАРИВАЕТ С ЧЕЛОВЕКОМ  
В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА В XXI ВЕКЕ**

*А.А. Oleinikov*

**QUESTIONS OF TEACHING OF ECONOMICS  
IN THE ORTHODOX UNIVERSITIES: THE QUESTION  
OF WHETHER THE LANGUAGE CHURCH TALK TO SOMEONE  
IN THE POSTMODERN EPOCH IN THE XXI CENTURY**

**Abstract:** The article analyzes the problems of form and content of the language, which the Church uses in the dialogue with the individual and society as

<sup>1</sup> Россия в условиях глобального кризиса... С. 298.

a whole in the context of language modifications in communication between people under the influence of liberal philosophy and practice of postmodernism. The article mainly deals with issues of teaching economics in Orthodox high schools. The author considers the current higher Orthodox education system not being completely adequate, just because the postmodernist-parameter values of Americanized economic theory (economics) contradict the theological doctrines of Orthodox Church,

**Key words:** content of the language, liberal philosophy, practice of postmodernism, issues of teaching economics, Orthodox education Economics.

Как известно, социология Церкви, занимаясь теоретическими и эмпирическими исследованиями, исследует такие понятия как «Церковь», «личность», «православный», «социализация с участием Церкви», «церковная социализация» и т.д. При этом очевидно, что, скажем, такие понятия, как «социализация с участием Церкви» и «церковная социализация» должны разрабатываться в контексте агрессивной секуляризации, характерной для современной эпохи постмодерна<sup>1</sup>. Очевидно, что в центре исследований должны стоять вопросы, насколько модернизация и либерализация общественной жизни и церковной сферы изменяют отношения между человеком и Церковью? Увеличиваются ли возможности свободного личного выбора? Для социологии Церкви необходимо исследовать также и то, на каком языке с человеком разговаривает Церковь, каковы каналы социализации с участием Церкви?

В этом контексте возникает ряд взаимосвязанных вопросов. Во-первых, насколько постмодерн изменяет язык общения самих людей. Во-вторых, насколько изменяемая структура языка и сознания влияют на язык общения Церкви с прихожанами, со своей паствой, с Человеком. Третий вопрос связан с тем языком, на котором *должно* вести преподавание в православных вузах светских общественных дисциплин и, частности, экономической теории (экономики), как общетеоретической и общеметодологической науки, без которой практически невозможно выработать адекватную данному обществу и данной цивилизации модель национального хозяйства.

Данная проблема, как известно, связана с объективным процессом выхода преподавания богословских и церковных дисциплин за рамки духовных семинарий и академий РПЦ, благодаря организации различных богословских курсов, а также успешному функционированию таких православных вузов, как, например, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, в рамках которого студенты получают также и свет-

<sup>1</sup> См. подробнее: Бреская О.Ю. Социология церкви в Восточной Европе: методология и предмет исследования. URL: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2007-07/Breskaya.pdf>; Добрускин М.Е. О социальных функциях Церкви (на материалах Русской Православной церкви). URL: [www.isras.ru/files/File/Socis/2002-04/Dobruskin.pdf](http://www.isras.ru/files/File/Socis/2002-04/Dobruskin.pdf)

ские знания по педагогике, социологии и экономике, получая соответствующие специальности – «педагог», «социолог», «экономист». И вот здесь-то вопрос о том, на каком языке Церковь не только может, но и *должна* разговаривать с людьми, *возникает уже со всей остротой и в новом ракурсе*.

Очевидно, что преподавание общественных науки, в частности экономической теории, в православных вузах должно отличаться от обычной методики преподавания общественных наук в светских вузах, где оно, как правило, регулируется официальными стандартами министерства образования РФ. Суть проблемы здесь заключается в том, что преподавание экономической теории в светских вузах, как известно, основано денежных ценностях и соответствующей методологии, импортных в Россию из США. Само по себе это – преступление. Это – добровольная сдача нашего духовного пространства в руки идеологического и цивилизационного противника России и всего Православного Востока. Принципиально важно, что эта система обучения, основанная на западных методиках, на западных порочных доктринах, *работает сегодня против России и стран СНГ, формируя в наших странах молодежь, воспитанную на основе прозападных стандартов и ценностей, стремясь настроить её антиклерикально – в духе отрицания высших божественных ценностей, утверждая взамен «религию прав человека» и прочие ценности «современного общества», подвергнутого агрессивной секуляризации*.

Однако, если в светских вузах американизация преподавания экономической теории, будучи порочна, порождая циников и бездушных специалистов, стремящихся к стяжательству, то в православных вузах использование американизированных методик и соответствующих методов экономического анализа и финансового менеджмента – *является порочным уже вдвойне и даже втройне*.

Судите сами. Изучая церковные предметы «История Древней церкви» и «Византология», студенты узнают, что в основе западного христианства лежат институты и правовые нормы, а восточное христианство основано на морально-этических принципах, на духовных основаниях, на Вере. По выражению выдающегося русского историка Церкви конца XIX столетия В.В. Болотова, там «где Восток видел философскую и моральную идею, там Запад создавал институт». Запад подчинил общественную и религиозную жизнь Закону, а Православный Восток – Вере.

Поняв принципиальное различие между Востоком и Западом, между духовно возвышенной Византией, создавшей Восточное христианство (Православие), характеризующее традиционализмом и консерватизмом, и материально приземленным Католицизмом и коварным Ватиканом, разграбившим Византию силами крестоносцев в период с 1204 года вплоть до 1261 года, морально здоровый студент с неповрежденным сознанием начинает постигать, что Восток и Запад разделяет огромная духовная

пропасть, что после ритуального разграбления и тотального унижения Византии Ватиканом уже ни о каком воссоединении православия и католицизма и речи быть не может.

Изучая литургическое предание и литургику и, в частности, чинопоследование церковного Таинства Крещения, студент в контексте вышеизложенного понимает, что требование священника к проходящему Таинство Крещения совершить так называемое «*топлюновение*», становясь лицом к Западу как символу Тьмы и Зла, является очень символическим религиозным актом, отражая непримиримые богословско-догматические и цивилизационные противоречия, разделяющие Восток и Запад, Православие как Восточное христианство и Католицизм как христианскую ересь.

И вот теперь давайте представим, что же может произойти в голове у студентов, когда они, изучив досконально и на «отлично» предметы «История Древней церкви» и «Византология», «Введение в Литургическое предание», «Апологетика» и ряд других религиозных дисциплин, приступают к изучению курса экономической теории (экономики), который им излагается на основе антихристианских, протестантских денежных «ценностей» – в форме американизированного учебного курса, известного под названием «Экономикс».

Они вдруг с удивлением и душевным смятением узнают, что смертные грехи *гордыни* (индивидуализма и антропоцентризма), *сребролюбия* (стяжательства и накопительства), *миелоимства* (мещанства и потребительства), за которые они в утренних и вечерних молитвах просят прощения у Господа Бога, являются грехами, якобы, только в Церкви, а вот в реальной жизни, в экономике и хозяйственном устройстве общества они, дескать, совсем и не грехи, а, дескать, наоборот, – основополагающие ценности «современного общества», фундаментальные принципы рыночной экономики, на основе которых, якобы, и развивается весь современный мир.

Доценты и профессора, закончившие Высшую Школу Экономики (на Мясницкой), созданную на деньги Лондона и с участием пресловутой «Intelligence Service», будут теперь доказывать в студенческой аудитории *противоположное* тому, что студенты Православного вуза уже усвоили, изучая богословские и разные религиозные дисциплины. Теперь они будут их переучивать, занимаясь так называемой **рекультуризацией**, *то есть заменой смысловых, системообразующих ценностей и принципов, которые и образуют духовный фундамент любой данной цивилизации*. Но ведь это же – информационная война, которую ведет Министерство образования и науки РФ – вместе с отрядами вузовской профессуры, настроенной проамерикански, – против нашей молодежи, против России и его будущего.

Однако негативное воздействие на души и сознание студентов от «рекультуризации» в православном вузе, очевидно, возрастает уже в геометрической прогрессии. И это объясняется прежде всего тем, что студент,

изучая богословские и другие церковные дисциплины, укрепляясь в Православной Вере и стремясь найти свою дорогу к Богу, одновременно в той же самой аудитории подвергается нередко самой настоящей агрессивной секуляризации, в частности, когда ему преподают проамериканский курс экономической теории, открыто проповедующий ценности Мамоны, известные в христианской догматике как ценности Дьявола, злого духа Сатаны<sup>1</sup>. И вот на этом пути студента к духовному Преображению его сознание подвергается столь активной деформации, что сам по себе процесс внедрения в систему православного обучения антиклерикальных и денежных ценностей и методик способен вызвать глубокую экзистенциальную фрустрацию и даже привести к нравственному помешательству в результате раздвоения личности и сознания. Ведь все, что преподается студентам в православном вузе, включая и светские общественные науки, воспринимается им в контексте «*социализации с участием Церкви*», воспринимается как знание, подаваемое от имени Церкви, как продолжение разговора Церкви с Человеком.

Напомним еще раз, что, изучая богословие и православную догматику, студент узнает, что принципы западной экономической теории (американского экономикса), на основе которых устроена современная рыночная экономика, именуемая капитализмом, являются антихристианскими, вступая в фундаментальное противоречие с догматическими основами Восточного христианства (Православия). Изучая богословие и литургическое предание студент понимает, что, как справедливо подчеркивает в своих проповедях Патриарх РПЦ Кирилл, спасти себя и свое общество мы сможем не законом, а Верою, не совершенствованием юридических норм и правил, а укреплением нравственности и духовных устоев общества. Именно в этом смысл церковной проповеди Патриарха Кирилла: «**спасемся не Законом, спасемся Верою!**».

А теперь вновь вернемся в аудиторию, где студенту в православном вузе преподают американизированный вариант экономической теории (экономики). Морально здоровый студент не сможет понять, не становясь циником, почему это вдруг Церковь начинает разговаривать с ним языком американского экономикса. Не только для студента, но и для меня непонятно, почему это вдруг в стенах Православного вуза совершенно открыто пропагандируются ценности постмодернизма.

Не следует забывать, что именно философия постмодернизма образует идейную основу западной экономической теории, основанной на принци-

<sup>1</sup> **Мамон**, мамона (по арамейскому слову ma'mon, означающему имущество, состояние) появилось после Средневековья в литературе – например, в книге Гофмансталия «Каждый человек» – как персонификация денег, прежде всего полученных несправедливым способом. У Агриппы Неттестеймского (1486 – 1535 гг.) мамона выступает как демон в свите дьявола (со ссылкой на Евангелие от Луки (16, 13), а также от Матфея (6, 24): «Не можете служить Богу и мамоне»). URL: <http://www.symbolsbook.ru/Article.aspx?id=306>.

пах индивидуализма, максимизации личной выгоды, потребительства и стяжательства. Постмодернизм рассматривает себя в качестве «духовного» преемника протестантской Реформации, которая вошла в историю как – антихристианская революция, утвердившая в западном обществе в XVI-XVIII вв. именно те антихристианские ценности, которые сегодня теория постмодернизации ставит во главу угла – индивидуализм, накопительство, стяжательство, алчность, презрение к традициям и культуре предков<sup>1</sup>. Вслед за Реформацией постмодернизм отвергает духовные традиции Востока, рассматривая традиционные ценности в качестве – косных, мешающих прогрессу. Постмодернизм также разрывает связь с Богом и с Традициями, проповедуя культурный релятивизм, выступая за – «...**изменение системы ценностей путем замены одного (?! – А.О.) поколения другим...**»<sup>2</sup>.

Постмодернизм отвергает «абсолютные ценности» традиционного общества. Именно поэтому постмодернизм характеризует ценности традиционного общества как, якобы, – *косные*, то есть неподверженные, застывшие, неизменчивые. Это рассматривается как признак отсталости, якобы, не позволяющий традиционным обществам стать на путь постмодернизации. Ведущий американский теоретик постмодернизма Р. Инглегарт утверждает, что ломка «некоторых компонентов традиционной системы ценностей» является необходимым условием успешной модернизации, т.к. «абсолютные ценности по своей сути имеют косный характер, и в условиях быстро меняющейся среды адаптируются к этим изменениям с трудом»<sup>3</sup>.

Очевидно, что подрыв и разрушение духовной структуры объективно-го бытия человека равнозначно разрушению его сознания, т.е. уничтожению того, что отличает человека от животного. В результате человек лишается своего «я». Марксистское положение о том, что *«бытие определяет сознание»* оказывается верным, но только лишь наполовину: сознание человека определяет не материальное, а *духовное бытие*. Его подрыв деформирует и разрушает сознание (отдельного человека), которое является всегда производным от общественного духовного бытия.

Постмодернистская «культурная революция», являясь духовной наследницей протестантской религиозной революции, привела к утверждению на Западе новой «индустриальной религии» (Э. Фромм), превратившей человека в рыночную машину – в «экономического человека», в носителя внедренных в него рыночных ценностей. Э. Фромм указывает на то, что «личности с рыночным характером... не имеют даже своего соб-

<sup>1</sup> См.: Фромм Э. Иметь или быть?: Пер с англ. – М.: Прогресс, 1990. С. 144-158.

<sup>2</sup> Инглегарт Р. Модернизация и Постмодернизация // Новая индустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 1999. С. 282 (шрифтом выделено мной – А.О.).

<sup>3</sup> Там же. С. 280 (выделено мной – А.О.).

ственного «я», на которое они могли бы опереться, ибо их «я» постоянно меняется в соответствии с принципом – Я такой, какой я вам нужен». **«Цель человека рыночного характера – «надлежащее функционирование»** в данных обстоятельствах – обуславливает его рассудочную в основном реакцию на окружающий мир. Разум в смысле *понимания* является исключительным достоянием Homo sapiens; *манипулятивный же интеллект* как инструмент достижения практических целей присущ и животным, и человеку. Манипулятивный интеллект, лишенный разума, опасен, – подчеркивает Фромм<sup>1</sup>.

Очевидно, что в эпоху агрессивной секуляризации и господства постмодернистских антиклерикальных ценностей Православная церковь не может адекватно объясняться с обществом, обращаясь к нему, к мирянам с церковной и миссионерской проповедью, говоря при этом на языке постмодерна, отвергающего ценности традиционализма, выступающего с агрессивной критикой вечных и нетленных ценностей как, якобы, «пережитков традиционализма».

Рыночный фундаментализм, основанный на абсолютизации рыночных критериев, на стремлении оценивать деятельность всех сфер общества на основе принципов экономической эффективности, стремится к тому, – чтобы буквально всем явлениям жизни и культуры придать товарную, а значит, отчуждаемую форму меновой стоимости. Однако, как подчеркивает известный православный политолог С.А Панарин, «во всякой здоровой культуре непродажными считались любовь и вдохновение, истина и красота. Также непродажными выступали и испытанные коллективные ценности: родной язык и священная земля предков, национальная территория и национальные интересы, гражданский и воинский долг»<sup>2</sup>.

ИТАК, неолиберализм является, по сути, теорией перманентных революций, оплачиваемых всегда банкирами. Установить мировую власть, к которой стремятся неолибералы, можно только в результате эрозии и подрыва общенациональных ценностей, формирующих современные государства-нации и всю систему цивилизаций, каждая их которых выступает в качестве самостоятельного и независимого культурно-исторического типа. В этих целях главный удар неолиберальная культурная революция (подготавливающая реализацию уже настоящих революций, свергающих негодные Западу общественно-политические системы) наносит по системе смыслообразующих ценностей и понятий, формирующих смыслообразующие принципы культуры.

Именно они образуют культурное ядро, т.е. – **ядро** национальных духовных ценностей и принципов, на основе которых формируются принципы жизнедеятельности данной нации и данного народа. При этом на-

<sup>1</sup> Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990. С. 153, 155 (курсив автора – А.О.).

<sup>2</sup> Панарин А.С. Искушение глобализмом. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. С. 130-131.

циональное хозяйство, в идеале, должно служить механизмом реализации общенациональных целей и ценностей, выполняя служебную роль по отношению ко всему обществу.

Однако национальное хозяйство далеко *не всегда соответствует* этим принципам. Насажение в данном обществе псевдокультурных ценностей, разрушающих смыслообразующие ценности и принципы культуры данного государства-нации, приводит к тому, что современные агенты «мировой революции» насаждают в данной стране **ложную** систему духовных принципов, выдавая их за некие «общечеловеческие ценности», за «универсальные принципы», на основе которых дескать развивается уже весь мир, за исключением «туземных народов».

В итоге национальная государственная идеология, как система работающих принципов, превращается в совокупность импортированных, западных принципов. А национальное хозяйство начинает развиваться на основе принципов, оторванных от принципов национальной жизнедеятельности. При таком подходе национальное хозяйство данной страны теряет свой *национальный* характер, неизбежно превращаясь – в хозяйство данной «территории», имеющее всего лишь национально-ограниченный характер, но при этом лишенное системы общенациональных ценностей.

Именно поэтому вопрос о том, что преподавать в качестве экономической теории как в православных, так и в светских вузах, не является праздным. Мы не должны забывать, что экономическая теория призвана давать *научное обоснование механизму движения экономики* и всего общества.

Ну а если наука ошиблась? Если ученые ошибаются, или же какая-то группа ученых, допустим, сознательно вводит в заблуждение правительство и руководство страны в целом, выдавая ошибочные экономические тезисы и принципы – за, якобы, истинные, за некие «универсальные» и «общечеловеческие» ценности, якобы, лежащие в основе развития «цивилизованного мира»?!

**Что тогда?** Тогда общество получает ложные ориентиры, и данная страна в целом начинает двигаться к **катастрофе**. Экономическая теория и наука образует **общетеоретическую и общеметодологическую основу** государственной идеологии как системы действующих (работающих) принципов, которые практически реализуются в очень конкретной форме социально-экономической политики – через разнообразные механизмы государственного управления и регулирования всего народного хозяйства и общества в целом. **Ошибочные и ложные доктрины и принципы, играя роль дезинформации, способны нести в себе мощный разрушительный потенциал.**

*Ошибка в теории многократно отзывается, сказывается на практике, возрастая в геометрической прогрессии, приобретая силу сверхмощного кумулятивного снаряда, разрушающего и выжигающего все внутри.*

В результате стоят предприятия, замирают целые отрасли, задыхается от безденежья не только социальная и бюджетная сфера целиком, но и вся страна – распадаются предприятия, отрасли, регионы, распадается всё народное хозяйство. Доктрины и принципы либерализма, неоллиберализма и монетаризма превращаются в необычное оружие массового поражения, которого еще не знала история!

**Не будет излишним ещё раз указать на то, что в этом историческом контексте приобретает особую актуальность задача разработки новых учебников по экономической теории, адекватных социокультурным и геополитическим особенностям всех наших евразийских стран** — не только СНГ, но и всех постсоветских республик, объединённых единым социокультурным пространством и общностью исторической судьбы.

В заключении сделаем краткие выводы.

1. Православная Церковь всегда говорила с Человеком и обществом, строго следуя сложившимся историческим традициям и богословским догматам.

2. Постмодернизм не только расслаивает общество, формируя «мозаичную культуру», но также – расслаивает сознание, разрыхляет язык, взламывает исторические устои общества.

3. В этих условиях у определенной части клира может появиться соблазн говорить с обществом и людьми на, якобы, понятном им языке, исходя при этом из того, что экономика общества и его хозяйство во многих странах, включая и современную Россию, устроены на принципах постмодернизма.

4. Но при этом и Церковь, и общество должны отдавать себе отчет в том, что неких универсальных, «общечеловеческих», принципов общественного устройства нет и быть не может, что вся мировая история является историей борьбы либерализма с традиционализмом; что принципы постмодернизма являются по сути своей – антихристианскими, укореняя общество в грехе и призывая агрессивно людей к **сребролюбию, милому, гордыне** и другим смертным грехам.

5. Надо признать, что попытки говорить со студентами православных вузов от имени Церкви языком постмодернизма – в процессе преподавания, в частности, экономической теории (экономики) – могут иметь драматические для Церкви последствия, невольно превращая ее в инструмент агрессивной секуляризации, в частности, когда студентам преподают проамериканский курс экономической теории, открыто проповедующий ценности Мамоны, известные в христианской догматике как ценности Дьявола, злого духа Сатаны. Автор считает порочной сложившуюся систему вузовского православного образования, при которой постмодернистские ценности американизированной экономической теории (экономикс) вступают в противоречие с богословскими догматами православия как точного христианства.



*М.Г. Писманик*

*Пермь, Пермский государственный институт искусства и культуры*

### НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИИ ВРЕМЕНИ СОЦИАЛЬНЫХ ПЕРЕМЕН

*M.G. Pismanik*

### SOME ASPECTS OF THE RELIGION OF TIME SOCIAL CHANGE

**Abstract:** Local religion entered the Centre of social processes of the reformed Russia and are able to maintain and strengthen its social stability. Sociological research should contribute to the positive potential of indigenous religions.

**Key words:** religion, constructive potential, social change, social stability

Утверждение свободы совести и свободы вероисповеданий в современной России позволило религии выйти из обочины социальной жизни страны в самое ее стремление. В массовом сознании россиян вполне правомерно восстановилось понимание действительной роли религии в качестве одного из важнейших устоев этнической и мировой культуры.

Как и повсеместно в постсоветском пространстве, время минувших за два десятилетия противоречивых социальных перемен определяло динамику религиозных процессов и в Прикамье. Наш край является типичным русско-язычным регионом Российской Федерации. Стремительные и глубокие социально-культурные и религиозные перемены минувших двух десятилетий в стране, соответственно, отражались и в нашем регионе. Вследствие этого, за указанное время картина религиозности в Прикамье менялась весьма быстро – как в количественном, так и в качественном отношении. Так, количественный уровень лиц, относящих себя к религиозным, за это время возрос в несколько раз, и к настоящему времени он превысил 80% от общей численности населения края. Правда, религиозность значительной части этих лиц пока неглубока и заметно зависит от их житейских перемен. Но все же около десятой части жителей региона составляют глубоко верующие лица, образующие особенно устойчивую основу различных религиозных объединений Пермского края.

Беспрецедентный взлет религиозности в постсоветской России, в первую очередь, был обусловлен глубоким социально-экономическим и духовным кризисом российского общества. Так, в нашем крае наивысший уровень религиозности наблюдается в тех населенных пунктах, где приостановилась деятельность промышленных предприятий и учреждений культуры (прежде всего, это рабочие поселки и деспромхозы). Более всего верующих насчитывается в составе безработных, а след за ними – в со-

ставе предпринимателей, чьи занятия связаны с особым риском в формирующейся рыночной экономике. Кардинальные перемены в экономической и политической сферах постсоветского государства во многом обусловили становление в религиозной жизни страны ранее неведомых тенденций коммерциализации и политизации.

Обострившиеся социально-политические противостояния в российском обществе наносят ущерб его стабильности и вторично воспроизводятся в религиозной сфере. В «резонанс» консервативным эксцессам со стороны политических ретроградов, в религиозной сфере возникают особенно тревожные проявления религиозного фундаментализма. В свою очередь, эти проявления обратным образом негативно воздействуют на социум. Фундаменталисты навязывают обществу модель всеобщего воцерковления россиян, – противостоящий задачам модернизации общества клерикальный вариант «возвращения к истокам». Идеи фундаментализма созвучны ксенофобии. Они вносят дополнительные напряжения в духовную жизнь России, питая националистические и иные экстремистские тенденции, распаяя проявления нетерпимости, фанатизма, вызывая серьезные деструкции в массовом сознании.

Качественные перемены в картине отечественной религиозности в значительной мере обусловлены возрастанием ее вероисповедного многообразия. Как вышеупомянутые внутренние социально-экономические перемены, так и внешняя, спровоцированная падением «железного занавеса», миссионерская экспансия привела к глубоким изменениям в конфессиональной структуре страны. Номенклатура религиозных конфессий в России за минувшие два десятилетия выросла втрое и теперь включает в себя около 70 наименований. Так, если к концу 80-х гг. в Пермском крае насчитывалось лишь около 10 конфессий, то к настоящему времени здесь юридически зарегистрировано 20 конфессий, а с учетом их деноминаций – около 30. По нашей приблизительной оценке, общая численность приверженцев новых конфессий в Пермском крае включает в себя около 15 тысяч человек.

Появление «новых религий» в России заметно обогатило духовное многообразие в жизни страны и Пермского края. Как и в других регионах Отечества, с их приходом у нас заметно возросло влияние неопротестантизма (пятидесятничества, в первую очередь). В то же время, феномен «новых религий» породил трудные проблемы их социальной адаптации в постсоветском пространстве. Этот феномен обострил напряжения и конкуренцию между различными исповеданиями, резко усилил проявления прозелитизма, заметно усложнил проблемы государственно-конфессиональных отношений.

—

Вероисповедная приверженность религиозных граждан нашего края довольно четко соотносится с их национальной принадлежностью. Разумеется, подавляющее большинство (91,2%) в составе религиозного населения нашего русскоязычного края составляют приверженцы

традиционной, наиболее многочисленной и авторитетной в стране православной религии. Учтем также, что в регионе (как и повсеместно в Российской Федерации) с православием себя теперь идентифицирует и заметная часть нерелигиозных русскоязычных граждан, демонстрируя свою приверженность к исторически-традиционной (православной) культуре страны и края.

На втором месте (5,1%) в составе религиозного населения нашего края числятся приверженцы традиционного ислама. Аналогичным образом, заметная часть нерелигиозных граждан татарской и башкирской национальности в нашем крае относят себя к приверженцам мусульманской культуры. На третьем месте (1,3%) в составе религиозного населения находятся приверженцы старообрядчества. Совокупная численность приверженцев иных исповеданий в религиозном населении нашего края составляет немногим более 1%.

—

Резкий взлет религиозности внес в массовое сознание (в первую очередь, в состав неофитов, преобладающих в большинстве конфессий) хаотичные перемены. Остаточные стереотипы советского прошлого в нем перемешаны с архаичными культовыми представлениями и даже с наивными суевериями. Так, состоятельные новые верующие особенно часто просят духовенство об освящении своих построек, киосков, вновь приобретенных автомашин, об окроплении имущества и даже любимых собачек... В самый разгар финансового кризиса (2009 г.) по инициативе близких к власти неофитов в целом ряде регионов страны прошла волна антикризисных молитв. Именно таким образом инициаторы отозвались на призыв президента Д. А. Медведева к общественности о противостоянии «социальному пессимизму»...

—

Разумеется, у подавляющего большинства новых верующих специфично религиозные заповеди и ценности еще не стали основными мотивами их поведения. Но, в то же время, традиционно свойственные религии позитивные нравственные установки, несомненно, воздействуют и на сознание неофитов. Наши исследования показывают: хотя в совокупном массиве религиозных граждан зафиксирован ниже среднего уровень их материальной обеспеченности, но верующие в целом более терпеливо переносят испытания нашего трудного межвременья. Что особенно разительно: верующие более оптимистично смотрят в завтрашний день.

Исследования М.П. Мчедлова показали: у отечественных верующих заметно выше уровень принятия моральных норм. По нашим наблюдениям, по сравнению с остальной частью населения, верующие более чутки к нравственным коллизиям, им более свойственна эмпатия. Они более лояльны к власти, их характеризует самый низкий уровень протестной готовности. Верующие более позитивно относятся к осуществляемым в стране реформам.

Можно ожидать, что также позитивно они отнесутся и к программе отечественной модернизации.

—

Время общественных перемен многосторонним образом преломляется в социальном самосознании конфессий. На наш взгляд, именно православие, наиболее многочисленная и авторитетная отечественная религия, быстрее и глубже всех конфессий почувствовала и отозвалась на вызовы постсоветских перемен. Уже в девяностых годах минувшего столетия со стороны особенно дальновидных православных иерархов были озвучена идея о необходимости формировании собственной современной социальной концепции. Как известно, над осуществлением этого замысла напряженно трудились иерархи, ведущие богословы и другие особенно авторитетные отечественные гуманитарии. К августу 2000 г. русская православная церковь впервые обрела собственное социально-теоретическое самосознание. На юбилейном архиерейском соборе были приняты «Основы социальной концепции Русской православной церкви», где она обосновала стратегию своей деятельности в реформируемой России. Это событие дало энергичный импульс иным влиятельным конфессиям страны. Уже на основе этого документа были приняты: «Основные положения социальной программы российских мусульман», «Основы социальной концепции иудаизма в России», «Социальная позиция протестантских церквей России» (совместно евангельские христиане-баптисты, адвентисты и пятидесятники). В 2009 году адвентисты уже отдельно издали обстоятельно углубленные и детализированные собственные «Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого дня России».

—

За последнее десятилетие Московская патриархия провела множество конференций и иных мероприятий, посвященных острым проблемам реформирования нашего общества и формированию объединений православных предпринимателей. В 2004 г. на проводимом Церковью очередном Русском народном Соборе был принят ею разработанный «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании». Обращаясь к российским предпринимателям, Церковь призывает: «Не забывая о хлебе насущном, нужно помнить о духовном смысле жизни. Не забывая о личном благе, нужно заботиться о благе ближнего, благе общества и Отчизны. Богатство – не самоцель. Оно должно служить созиданию достойной жизни человека и народа. Культура деловых отношений, верность данному слову помогает стать лучше и человеку, и экономике. Человек – не «постоянно работающий механизм». Ему нужно время для отдыха, духовной жизни, творческого развития. Государство, общество, бизнес должны вместе заботиться о достойной жизни тружеников, а тем более о тех, кто не может заработать себе на хлеб. Хозяйствование – это социально ответственный вид деятельности. Работа не должна убивать и

калечить человека. Политическая власть и власть экономическая должны быть разделены. Участие бизнеса в политике, его воздействие на общественное мнение может быть только прозрачным и открытым. В экономике нет места коррупционерам и другим преступникам. Присваивая чужое имущество, пренебрегая имуществом общим, не воздавая работнику за труд, обманывая партнера, человек преступает нравственный закон, вредит обществу и себе. В конкурентной борьбе нельзя употреблять ложь и оскорбления, эксплуатировать порок и инстинкты. Нужно уважать институт собственности, право владеть и распоряжаться имуществом. Безнравственно завидовать благополучию ближнего, посягать на его собственность. Призыв церкви к предпринимателям завершает примечательная фраза: «Состояние экономики напрямую зависит от духовного, нравственного состояния личности. Лишь человек с добрым сердцем и светлым умом, духовно зрелый, трудолюбивый и ответственный, – сможет обеспечить себя, принося пользу своим ближним и своему народу. Пусть так будет в России, вступившей в XXI век». Сходные призывы содержатся в социальных документах и других ведущих конфессий страны. На наш взгляд, при надлежащем светском переосмыслении эти религиозные призывы неплохо согласуются с нравственными ориентирами, необходимыми для осуществления модернизации не только экономики, но всей социо-культурной сферы нашего общества.

—

В 2007 году на основе провозглашенных принципов и правил хозяйствования Московская патриархия представила общественности пространный «Этический кодекс православного предпринимателя». По инициативе митрополита Кирилла в начале 2008 года при Отделе внешних церковных связей Московской патриархии был образован особый Экспертный совет «Экономика и этика». С приходом на патриарший престол Кирилл осуществил глубокую организационную перестройку высшего аппарата Церкви с целью усиления ее воздействия на различные сферы общественной жизни. Был создан Синодальный отдел по взаимодействию Церкви с общественностью во главе с известным деятелем Церкви протоиереем Всеволодом Чаплиным. В 2010 году Экспертный совет «Экономика и этика» был передан в непосредственное подчинение Святейшего. Основной задачей новой патриаршей структуры стало «нравственное осмысление экономических процессов в российском обществе и на международной арене, поиск эффективных путей решения проблем отечественной экономики с опорой на базовые духовные ценности Православия». Церковный статус Экспертного совета был расширен включением в его состав видных представителей общественности. Так, сюда вошли заместители председателя Государственной Думы России Олег Морозов и Александр

Бабаков. По сообщениям прессы, к работе Экспертного совета даже присоединились Президент Украины Виктор Янукович и премьер-министр Украины Николай Азаров.

—

Однако весьма проблематична практическая реализация этических ориентиров модернизации наталкивается на резко доминирующую в сознании российских предпринимателей эгоистическую мотивацию. Сегодня эти персоны пока составляют разноликий социальный слой с неопределенными гражданскими и нравственными позициями. Исследования показывают, что на словах предприниматели тяготеют-де к цивилизованному бизнесу, на деле же они руководствуются стремлением к прибыли и самореализации. Христианские ценности не занимают доминирующего положения в их сознании. Утеряна ранее нередко свойственная предпринимателю в дореволюционной России позиция патриота.

Так, благотворительная деятельность выступает важнейшим показателем этики предпринимательства. Но ныне ее направленность в основном ориентирована лишь на спонсирование религиозных конфессий. При этом складывается впечатление, что такая благотворительность зачастую замещает спонсору покаяние за грехи «первоначального накопления», одновременно является своеобразной «страховкой» от рисков рыночной стихии и, главное, обеспечивает ему саморекламу. Характерный штрих: по рассказу настоятеля одного из пермских монастырей, один из благотворителей выписал свое имя на лицевой стороне подаренной обители иконы, другой же обратился с просьбой на манер визитки закрепить на входе в обитель его именную позолоченную табличку...

—

Время глубоких общественных перемен порождает множество проблем, чрезвычайно значимых для поддержания и укрепления социальной стабильности реформируемой России. Выйдя на самое стремнину общественных перемен, религия, имплицитно содержащая в себе интенсивный интегрирующий потенциал, способна внести значительный конструктивный вклад в поддержании социальной стабильности и в противостоянии дезинтегрирующим факторам модернизации реформируемого Отечества. Углубленный социологический анализ религиозных процессов, в первую очередь, должен быть ориентирован на исследование, стимулирование и действенную реализацию интегрирующих потенциалов наиболее авторитетных и влиятельных отечественных религий.

*М.А. Подлесная*  
*Москва, Институт социологии РАН,*  
*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

### РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА В ГЕРМАНИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Начав изучение русских православных общин в Германии<sup>1</sup>, мы столкнулись с тем, что в ходе исследования стали возникать новые и актуальные вопросы, ответам и рассуждениям на которые хотелось бы посвятить данную статью, а именно: «Как в пестром окружении и многообразии протестантских, католических, мусульманских, а порой и псевдохристианских сект выживает маленькая православная община в Германии? Использует ли она те же методы, что и общины евангелистов и сектантов? И каким образом сохраняют свою идентичность православные русские в этом многополярном мире?»

Эти вопросы звучат особенно актуально в контексте тех изменений, которые приходится наблюдать в последнее время в германском обществе все чаще и чаще и о которых с обеспокоенностью говорили в своих интервью<sup>2</sup> прихожане и члены русских православных общин. При заметно ослабевающем авторитете местных католических общин, признаками кризиса которых являются пустые храмы, заброшенные и сдающиеся в аренду многочисленные католические монастыри<sup>3</sup>, все очевиднее влияние протестантизма с его образом мышления, нацеленным на вольную интерпретацию Библии, «творение добра» как общественную систему и пресловутый плюрализм мнений. В результате доминирующим в обществе становится эгоцентризм с характеризующей его формулой «Я считаю...» и либерализм как система отрицания каких-либо ценностей, кроме ценности личной свободы. Стоит отметить, что область распространения протестантизма как некоего образа мышления в Германии – это преимущественно университеты и другие образовательные учреждения, в том числе дошкольного и дополнительного воспитания. Как правило, это хорошо оснащенные площадки и здания, расположенные в центральных районах города. Таким образом, протестантизм в Германии – это еще и матери-

<sup>1</sup> Международное исследование «Приход Русской Православной Церкви», начатое информационно-аналитическим центром факультета социальных наук ПСТГУ в 2010 году.

<sup>2</sup> Исследование проводилось на православном приходе Св.Николая в Штутгарте. Было взято десять экспертных полуструктурированных глубинных интервью с клириками храма и членами приходского собрания, четыре фокус-группы с прихожанами храма в возрасте от 14 до 20, от 20 до 30 лет, от 30 до 40 лет и от 40 и старше.

<sup>3</sup> Например, в 2005 году, в одном из живописных уголков южной Баварии, была открыта православная женская обитель в честь преподобномученицы Великой княгини Елизаветы на территории бывшего католического монастыря, который к тому моменту был заброшен и сдался в аренду.

ально подкрепленная и привлекающая своим благополучием, возможностями и комфортом религия.

Другой яркой чертой современного германского общества является массовый приток мусульман (турков, мараканцев) из восточных стран и вместе с этим обученных и подготовленных к миссии проповедников ислама<sup>1</sup>. Определенного рода миссионерство (мирный джихад, как его называют сами мусульмане), по оценке опрошенных нами респондентов, ведется, как правило, на квартирах, в определенных кварталах, т.е. без привлечения особого внимания общественности, хотя в последнее время проповедующих имамов можно встретить и на многолюдных улицах городов Германии, особенно в вечернее время суток. Отстраиваются все новые и новые мечети, что в свою очередь также говорит о возможностях мусульман и определенном отношении к ним со стороны местных властей, населения, которое не сопротивляется этому. Как итог всех этих действий, на локальном уровне появляется взбудораженная немецкая молодежь, без рода и племени, которая не становится «своей» среди мусульман, и от своих корней отпадает, а на глобальном уровне исламский экстремизм<sup>2</sup>, который зарождается на квартирах и на «кухнях с единомышленниками», либо в темных европейских кварталах. Стоит отметить, что активную и заметную проповедь на улицах городов Германии ведут псевдохристианские сектанты. Как отмечалось в одном из интервью: «кто-то стоит со столиками, заваленными книгами и проспектами, на многолюдных площадях, бесплатно раздавая печатную продукцию и приглашая зайти на семинар-проповедь, кто-то за пешеходами на велосипедах едет, вкрадчиво интересуясь «не хотите ли вступить?» Другие «кликучи-агитаторы» выкрикивают в рупор цитаты из Библии, которыми к тому же заклеены все вагоны метро...».

Еще одной особенностью того социального контекста, в котором приходится действовать русской православной общине, является то, что на просторах Германии наряду с приходами Русской Православной Церкви Заграницей функционируют так называемые приходы Московского Пат-

<sup>1</sup> В своих интервью известный миссионер иерей Даниил Сысоев сравнивает ислам с такими политическими тоталитарными режимами, как национал-социализм, коммунизм, или явлением глобализации, отмечая при этом, что «Ислам – это попытка глобального мироустройства, основанная на авторитете Бога, проект создания царствия Божьего на земле земными средствами под покровом Господа Бога». См.: URL: <http://video.mail.ru/mail/anatolyevna26/3810/3826.html>

<sup>2</sup> Исламские экстремисты привлекают мнимой простотой своей альтернативы - возврат в прошлое, к исламской мечте "золотого века", к традиционализму и застою, уход в шариат. Они называют виновником бед исламского мира страны Севера, "цивилизацию христиан", "неверных", т.е. внешнего врага. В целом, исламский экстремизм угрожает сегодня, по крайней мере, 15 странам и несет ответственность за 80% террористических актов в мире. См.: URL: <http://mission-center.com/islams/terrorism.htm>

риархата, которые появились в Германии еще до объединения церквей<sup>1</sup> и продолжают быть до сих пор. С точки зрения православных священников, приходы Московского Патриархата не являются конкурентами русским православным общинам, и даже наоборот, считают их своего рода помощью в общем деле распространения православия в Германии, где православных приходов катастрофически не хватает, чтобы охватить многотысячную паству<sup>2</sup>. Вместе с тем оценка деятельности приходов Московского Патриархата со стороны прихожан не столь однозначна и они не без смущения отмечают, что православных храмов и вообще своих собственных зданий у Московского Патриархата нет, поэтому православные службы и встречи прихожан проводятся в зданиях протестантов, в установленное время, после проведения всех мероприятий иноверцев. При этом так таковых приходов нет, так как нет храмов, а сами члены своеобразной общины непостоянны, блуждая в поисках «настоящего православного прихода». В результате, хотя у Московского Патриархата и есть своя часть прихожан, тем не менее деятельность его представителей вызывает неоднозначное впечатление и рождает вопросы относительно границ взаимодействия православных приходов с членами других конфессий и сект.

Именно в условиях размытых границ в сочетании с различными идеологиями, замешанными на религиозной почве, живут немногочисленные русские православные общины в Германии. С каждым годом, по словам прихожан, им все труднее сохраниться и быть верными православию, чтобы окончательно не ассимилироваться с либеральным образом жизни. Особенно тяжело противостоять активному влиянию внешней среды подросткам, т.е. молодым прихожанам православных храмов, родившимся или прожившим большую часть своей жизни в Германии. Согласно интервью, прельщаются и «отвлекаются» даже взрослые, подкупаемые такими фразами тех же евангелистов, как: «Мы все христиане, у нас двери всем открыты... И потом, русская церковь тоже входит в совет екумени-

<sup>1</sup> 17 мая 2007 года был подписан Акт о каноническом общении двух Церквей (Русской Православной Церкви и Русской Православной Церкви Заграницей), который и провозгласил РПЦЗ самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви См. подробнее: Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О внесении поправок в устав Русской Православной Церкви». URL: <http://www.sobor2008.ru/428872/index.html>

<sup>2</sup> В Германии проживает примерно 3 миллиона русскоязычных жителей, из них 2,5 миллиона так называемых русских немцев (или поздних переселенцев) и 0,5 млн. российских евреев. Из них примерно 20% православных. Если это количество условно поделить пополам между епархиями РПЦЗ и Московским Патриархатом, то можно говорить о том, что примерно 400 тысяч эмигрантов являются прихожанами епархии РПЦЗ, что для Русской Православной Церкви за рубежом действительно много. См. URL: [http://www.bpb.de/wissen/XRVWHC,0,0,Zuzug\\_von\\_%28Sp%E4t%29Aussiedlern\\_und\\_ihren\\_Familienangeh%F6rigen.html](http://www.bpb.de/wissen/XRVWHC,0,0,Zuzug_von_%28Sp%E4t%29Aussiedlern_und_ihren_Familienangeh%F6rigen.html). Здесь дается статистика до 2006 г. (по-немецки), но после этого года приток становится незначительным.

стов». С другой стороны, все тот же пропагандируемый «плюрализм мнений и либерализм взглядов», стирание четких границ в условиях чистого капитализма, который у тех же подростков и молодежи старших возрастов рождает зачастую неприятие любых форм ортодоксальности, а также непонимание евангельского чувства любви как ответственности и долга. При этом у подростков вызывают неподдельное восхищение возможности и ресурсы протестантов, которые позволяют им активно действовать в деле социального служения и общественной благотворительности. Таким образом, на плечи православных священников ложится серьезная работа по катехизации прихожан православных храмов и общин самого разного возраста, причем в условиях враждебных и противоречащих православию религиозных мировоззрений. Сразу отметим, что ресурсы православных общин заметно ограниченные.

Сама православная община неоднородна и состоит из прихожан не только разного возраста, но разного социального опыта, различных волн эмиграции. Это обстоятельство, в условиях серьезного влияния внешней среды, имеет заметное значение для жизни русской православной общины, которая сохраняется, помимо усилий священника, в том числе и благодаря старшим поколениям эмигрантов, носителям русского языка, традиций, культуры. На сегодняшний день можно говорить об условно пяти группах русских эмигрантов, составляющих русскую православную общину. Первая группа – это люди старших возрастов (от 40 и старше), приехавших в Германию уже во взрослом возрасте в начале 90-х гг., на волне политических и экономических кризисов в стране, имевшие длительный опыт жизни в России, при этом плохо говорящие или говорящие с акцентом на немецком языке, те, кто с трудом смог адаптироваться к условиям жизни в Германии, так и не став «своим». Как правило, у этих людей либо дети студенческого возраста, либо уже взрослые дети со своими собственными детьми, которые родились уже в Германии. Для этой группы свойственна память о России, ностальгия по прошлому и характерная сложность в принятии окружающей немецкой действительности.

Вторая группа – это русские специалисты в возрасте от 30 до 40 лет, которые в конце 90-х начале 2000-х сознательно приезжали в Германию для работы в немецких компаниях. Это люди с хорошим знанием немецкого языка и хорошим образованием, плотно включенные в социальную и профессиональную структуру немецкого общества. У представителей этой группы есть семьи, дети, как правило, несколько человек, те, которые родились в России, но большую часть прожили в Германии, либо те, которые родились непосредственно в Германии. Эту группу эмигрантов отличает стабильность их позиции, нацеленность на жизнь и воспитание детей в этой стране. В общине это наиболее творческая и активная часть.

Третья группа – это молодежь в возрасте от 20 до 30 лет, как правило, студенты, приехавшие из России для учебы, либо переехавшие в Германию вместе с родителями и прожившие в этой стране какую-то часть своей жизни. Эта группа русской православной общины одинаково хорошо говорит как на немецком, так и на русском языках, и имея опыт жизни в России, занимает маргинальную позицию, по образу мышления оставаясь в большей степени русскими в немецком обществе. Для данной группы характерны размышления о дальнейшем будущем, о выборе страны (Россия или Германия), в которой хотелось бы жить и работать.

Четвертая группа русской православной общины – это дети и подростки, которые родились и живут в Германии, являясь полноправными гражданами немецкого общества, носителями немецкого языка. Как правило, дополнительно они знают русский язык, но говорят и тем более пишут на нем с трудом. В жизни этих русских немцев больше определенности, стабильности и вместе с тем именно эта группа прихожан более всего подвержена влиянию внешней среды (детские сады, школы, спортивные секции и т.д.), чуждых православию идеологий. Для этой группы русских православных прихожан менее всего близка ортодоксальность как аскетический образ мыслей и жизни, при этом сказывается влияние либерального протестантизма, в результате чего на вопрос о том, что же для них православие, подростки однозначно отвечают: «Православие – это делать добро другим людям». С одной стороны, в этом есть доля истины, с другой, слишком узко и по-немецки рационально, что свидетельствует об упрощении мировоззрения. Примечательно при этом, что все мероприятия в молодежной организации при православной общине, а также уроки в православных лагерях ведутся для этих детей и подростков на немецком языке. Таким образом на сегодняшний день подрастает та часть православной общины, которая будет представлять свое православие, видоизмененное не только под влиянием внешней среды, но сформулированное и озвученное на немецком языке. Характерно, что русскую молодежь отличает присущий, видимо, вообще русским, некий максимализм, она либо остро права, либо остро ошибается. У русских немцев, как и вообще у немецкой молодежи, воспитанной в духе протестантизма, наблюдается то, что она довольна всем, у нее есть что-то свое, а остальное – это лишь объект для защиты от оппонентов простой плюрал-аксиомой. Эти черты через детей невольно проникают в русскую православную общину и постепенно могут стать ее частью, серьезно отразившись на чувстве соборности, общности, столь характерной для православных общин.

И, наконец, пятая группа прихожан русской православной общины – это недавно или вновь прибывшие эмигранты из стран бывшего СССР, Украины, Белоруссии, Казахстана. Как правило, это люди рабочих специальностей, приехавшие в Германию на заработки, плохо владеющие немецким языком, слабо или совсем невоцерковленные, прибывающие к

русской православной общине в надежде защиты и поддержки. Приток таких эмигрантов незначительный, но он все-таки есть и требует, по словам респондентов, дополнительной работы со стороны священников и активной части православной общины.

Очевидно, что несмотря на свою неоднородность русская православная община единая социальная общность, объединяющим фактором которой является и вера, и такие национальные признаки, как русский язык, история, культура. Последние оказываются важными, как объединяющие факторы, в условиях той активной и порой враждебной внешней среды, которая предлагает свою собственную идентичность, исключаящую в первую очередь православие, а затем и национальные черты русского человека. Последнее для православного христианина было бы в меньшей степени важно<sup>1</sup>, если бы не активная атака со стороны внешних сил по размыванию любых границ, при которой отсутствует четкое понимание того, кто ты, зачем и куда идешь. Именно по этой причине так важно участие в русской православной общине таких эмигрантов, которые знают русский язык, культуру, историю России, а все три эти компонента, как известно, пропитаны православием.

Другой важной чертой поведения русской православной общины, которая позволяет ей сохраниться, является то, что она не вступает в открытый конфликт с внешней средой, ни с мусульманами, ни с католиками, ни с протестантами, ни с местными властями. Это позволяет ей, при отсутствии каких-либо серьезных ресурсов, взаимодействовать с теми же протестантами и брать в аренду помещения за минимальные суммы, участвовать в конкурсах, объявляемых местной администрацией, и получать реальные деньги на детские и молодежные проекты, ездить в паломнические поездки совместно с католиками, приобщаясь к православию благодаря посещению общих святынь. При этом приоритетной остается не широкая миссионерская деятельность в Германии, которая по оценке священников к тому же и затруднительна в настоящее время, а в первую очередь катехизаторская работа с общиной. Это и курсы для взрослых, и беседы на темы Ветхого и Нового завета, и семейные лагеря совместно со священником, и воскресные школы для детей, и театральные представления на евангельские темы и многое другое.

В заключении хотелось бы отметить, что русская православная община в Германии, благодаря настойчивой работе священников, крепким связям русско-эмигрантской среды, ортодоксальности старших поколений прихожан, ревностному соблюдению канонов православной веры в настоящее время представляет еще крепкий остов Русской Православной Церкви Заграницей. Но растет новое поколение молодых прихожан, русских немцев, которые не знают ни своей исторической Родины, ни языка, ни культуры, а само православие оказывается трудно восприни-

<sup>1</sup> См. книгу священника Даниила Сысоева «Дневник миссионера». – Москва, 2001.

маемой религией в контексте других конфессиональных предложений, упрощенных и более доступных, а также зачастую экстремистки ориентированных. В результате всех социальных процессов, происходящих в Германии, и отсутствия должного внимания к этой проблеме, о которой свидетельствуют сами клирики православных храмов, мы можем потерять заметную часть прихожан русских православных общин и в ситуации серьезных общемировых религиозных споров и войн утратить связь с ними. По прогнозам священников, это может случиться уже в ближайшие пять лет, тем более что процесс уже начался. Очевидно, что необходимо обратить внимание к этой проблеме всех заинтересованных в этом лиц, в том числе государства и иерархов Русской Православной Церкви. Уже сегодня со стороны прихожан православной общины за рубежом слышатся предложения и просьбы о том, чтобы организовывались как можно чаще встречи со священниками из России, которые могли бы читать лекции, устраивать дискуссии, осуществлять обмены и сотрудничество с русскими православными приходами, более активно велась просветительская работа на местах.

*А.И. Поспелова*

*Магадан, Северо-Восточный государственный университет*

#### **РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ В МАГАДАНСКОЙ ОБЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ**

Город Магадан является центром экономической, общественной и духовной жизни области. Вряд ли найдется еще один областной населенный пункт, претендующий на приоритет в какой-либо сфере жизнедеятельности. В областном центре проживает более половины жителей всего региона. А потому те или иные конфессии вынуждены сначала закрепиться в Магадане и затем распространять свое влияние в глубь региона, двигаясь по Кольмской трассе от поселка к поселку.

Структура религиозности и конфессиональных предпочтений жителей региона за последние 10 лет претерпели некоторые изменения. Существенно сократилась группа представителей протестантских конфессий. Возможно, на 90-ые годы 20 века пришелся пик их прозелитской деятельности, и в данный момент из-за недостатка финансовых средств она не может осуществляться с такой же активностью. Другой причиной этого явления может быть сокрытие рядом респондентов своей истинной конфессиональной принадлежности в силу негативного общественного мнения и ощущения угрозы со стороны органов государственной власти.

Религиозность даже представителей конфессиональных верующих носит «ситуативный» характер. Мала доля тех, для кого религия – одна из главных ценностей в жизни, как, впрочем, и тех, кто действительно является атеистом. Эти группы являются своего рода полюсами на континууме отношения индивида к религии.

В общественном мнении жителей Магаданской области сложился «проправославный консенсус»<sup>1</sup>. Православие в сознании людей, независимо от пола, возраста, образования, дохода и даже конфессиональной принадлежности, представляется религией, роль которой и в сегодняшней социально-политической жизни России огромна. Жители Магадана в большинстве своем поддерживали строительство православного кафедрального собора, деятельность Русской Православной Церкви оценивается наиболее положительно среди всех религиозных конфессий, и самое главное, что около 45% от всех респондентов идентифицировали себя как православных верующих. В то же время положительные оценки получают и протестанты, и последователи других религий.

В рамках статьи представляется необходимым дать экспертную оценку некоторых тенденций динамики развития религиозной ситуации на Крайнем Северо-Востоке России.

Материал базируется на данных полученных еще в 2009. Тогда была поставлена задача осуществить прогноз развития состояния религиозности жителей Крайнего Северо-Востока, сейчас же появилась возможность сравнить прогнозные оценки с реальным положением дел в этой сфере. Вместе с тем не следует забывать, что неотъемлемой чертой социальных прогнозов является наличие «эффекта Эдипа» или «кумулятивного эффекта» – самоосуществление и саморазрушение прогноза под воздействием управленческих решений.

В марте-мае 2009 года Северо-Восточным государственным университетом в г. Магадане был проведен экспертный опрос: «Тенденции развития религиозной ситуации на Крайнем Северо-Востоке России».

Перед экспертами был поставлен ряд задач:

- оценить взаимоотношения между четырьмя объектами действующими на «религиозном поле»: религиозными общинами, относящимися к различным религиозным конфессиям, органами государственной власти РФ, местными средствами массовой информации и населением и обозначить изменения этих отношений на ближайшую перспективу (5-6 лет);

- определить факторы, влияющие на развитие религиозной ситуации на территории Крайнего Северо-Востока России в ближайшие 5-6 лет;

- попытаться спрогнозировать значение основных показателей, характеризующих состояние религиозной ситуации на территории Крайнего Северо-Востока России в ближайшую перспективу;

Отношения между религиозными организациями и средствами массовой информации видятся как равные. Конечно, многое зависит от позиции конкретной газеты, теле или радиоканала. Но, как правило, эксперты считают, что деятельность Русской Православной Церкви

<sup>1</sup> Каарияйнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России в 90-е годы// Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д.Е. Фурмана. СПб.; М.: Летний сад, 2000. С. 11.

Московской Патриархии оценивается положительнее и освещается более широко, чем деятельность других религиозных организаций. В качестве примера хотелось бы привести следующее высказывание: «очевидно преимущественное положение Русской Православной Церкви. Деятельность остальных конфессий в средствах массовой информации освещается слабо, но и противодействия нет».

Однозначно как о ровных или даже, скорее, как о доброжелательных эксперты говорят об отношениях между различными религиозными организациями и жителями региона, не членами этих религиозных организаций.

Возвращаясь к вопросу развития религиозной ситуации на территории Крайнего Северо-Востока России, необходимо указать факторы, ее детерминирующие. В целом эксперты выделяют три основных фактора. Два из них являются в некотором роде взаимосвязанными: деятельность органов государственной власти РФ (и в частности, изменение законодательства, касающегося религиозных организаций, как на федеральном, так и на региональном уровне) и деятельность самих религиозных организаций. Третьим значимым фактором эксперты называют миграцию, способную изменить этноконфессиональную структуру населения региона.

Для большей наглядности приведем ряд высказываний самих опрошенных по данному вопросу.

«Близость границ таких государств, как Америка, Япония, Корея, которые не скрывают своих планов влиять на политический фон России посредством финансирования антиправославной миссионерской деятельности».

«Усердие христиан в завоевании душ для Бога. Отношение с администрацией на втором плане».

«Развитие религиозной ситуации складывается из нескольких факторов: политика власти (выявленные приоритеты), политика епископа Русской Православной Церкви и так далее. Принятие закона о государственно-церковных отношениях» может внести изменение в течение развития отношений».

«Определяющими факторами будут: активность миссионерской деятельности религиозных организаций; миграционная ситуация; политика органов государственной власти по отношению к различным конфессиям».

Каким же образом могут измениться религиозные отношения на территории Крайнего Северо-Востока через пять – шесть лет?

По мнению экспертов, отношения между органами государственной власти, средствами массовой информации и местными жителями останутся, в принципе, на том же уровне, как и сейчас. Вместе с тем, некоторые эксперты говорят о том, что и другие религиозные организации (в частности представители новых религиозных движений или ислама) будут стремиться устанавливать с властью особые контакты, подобные

взаимоотношениям Русской Православной Церкви и государственных органов.

Практически все эксперты заявляют о том, что им известны случаи нарушения религиозных прав и свобод жителей Крайнего Северо-Востока России. Определенную долю тревоги у некоторых из них вызывают попытки сближения религиозных организаций с учреждениями образования.

Расходятся мнения экспертов в вопросе об увеличении общего числа конфессий и относящихся к ним религиозных организаций. Некоторые полагают, что можно ожидать увеличения и числа конфессий, и религиозных организаций, другие же считают, что пределы роста достигнуты, и возможно лишь небольшое увеличение числа общин уже существующих на территории региона конфессий.

В качестве итога были выделены три основные тенденции, характеризующие состояние религиозности жителей Магаданской области в ближайшие пять.

**Тенденция 1.** Продолжится динамичное развитие как православных, так и протестантских религиозных организаций, причем на территории региона будут особенно активны те, кого можно обозначить как «неохристиане» (по сути дела «новые» или «нетрадиционные» религиозные движения). Деятельность конфессий будет направлена не только «вширь», но и «вглубь», то есть, ориентирована не только на привлечение новых сторонников, но и на усиление степени религиозности уже имеющихся. Представляется маловероятным, что резко увеличится количество самих конфессий, но число их представляющих религиозных общин возрастет<sup>1</sup>.

**Тенденция 2.** Государственно-церковные и межконфессиональные отношения на территории региона в ближайшей перспективе не станут менее напряженными.

**Тенденция 3.** Данная тенденция находится в прямой зависимости от первых двух. В случае активизации неправославных религиозных организаций возрастет количество нарушений религиозных прав и свобод граждан. С одной стороны, нарушения могут последовать от некоторых представителей органов государственной власти, которые, занимая «проправославную» позицию сознательно препятствуют деятельности иных конфессий. С другой стороны, сами религиозные движения, стремясь к росту и усилению влияния на территории региона, могут либо случайно, либо специально переступить рамки закона.

Однако все эксперты (и религиоведы, и чиновники, и лидеры религиозных общин) единодушны в одном: несмотря на имеющееся

<sup>1</sup> См. Минченко Т.П. Некоторые тенденции развития религиозной ситуации в России и на Камчатке// Третьи международные исторические и Свято-Иннокентьевские чтения, посвященные 300-летию присоединения Камчатки к России, Петропавловск – Камчатский, 1999, С. 88.



напряжение, сложность и неоднозначность отношений, нет оснований полагать, что на территории региона возможен какой-либо крупный конфликт на религиозной почве.

Религиозная ситуация на территории Магаданской области может быть определена по нескольким иным параметрам. Во-первых – это количество верующих. Социологические исследования, проведенные в марте-июне 2009 г. Администрацией Магаданской области и социологической службой Северо-Восточного государственного университета показали, что количество верующих составляет 51,2 % от общего числа, проживающего на территории населения. Данный показатель снизился по сравнению с 2005 г. (56,4 %). К неверующим (атеистам, как опрашиваемые себя позиционировали) относится 12,8 % населения. Остальные позиционируют себя следующим образом «я не верующий, однако считаю, что существуют сверхъестественные силы». Конфессиональная принадлежность верующих распределилась следующим образом (см. таблицу):

Таблица

№ п/п	Конфессиональная принадлежность	Количество в % к общей численности верующих
1	Адвентисты Седьмого дня	0,3
2	Евангельские христиане – баптисты	0,5
3	Евангельские христиане	0,5
4	Иудаизм	0,1
5	Каголицизм	2,8
6	Лютеранство	0,1
7	Ислам	0,9
8	Ново-апостольская вера	0,1
9	Ортодоксальный иудаизм	0,1
10	Православие	90,4
11	Пресвитерианство	0,1
12	Старообрядчество	0,2
13	Церковь Иисуса Христа Святых Последних Дней (мормоны)	0,3
14	Христиане веры евангельской (пятидесятники)	1,7
	Незарегистрированные религиозные группы	
15	Буддизм	0,3
16	Кришнаиты	0,4
17	Свидетели Иеговы	0,2
18	Язычество	1,2

Во-вторых, религиозная ситуация определяется количеством зарегистрированных религиозных организаций и незарегистрированных религиозных групп. На территории Магаданской области зарегистрировано 53 религиозных организаций. Из них, по конфессиональной принадлежности: православие (21 организация), старообрядцы (1 организация) ислам (1 организация), иудаизм (2 организации), различные христианские конфессии 28. Существу-

ют незарегистрированные религиозные группы, которые считают себя буддистами.

К язычникам относят себя некоторые представители коренных малочисленных народов Севера, ведущие традиционный образ жизни.

Тенденции развития религиозной ситуации обусловлены развитием Магаданской области. Если область будет развиваться, осваивая свои природные ресурсы (в том числе нефть), то естественно возрастет количество мигрантов, которые пополняют ряды существующих религиозных организаций или создадут новые.

В Магаданской области на сегодня не существует проблемы «вытеснения» мигрантами-мусульманами христианских организаций. Мигранты прибывают в основном с Кавказа, однако роста мусульманских организаций не происходит. Это обусловлено, на наш взгляд, тем, что приезжающие чувствуют себя «временными» и, как правило, работают на территории области не более 5 месяцев. Однако, при условии развития области мигранты будут закрепляться. В таком случае прогнозируется рост мусульманских организаций. Этот прогноз подкрепляется тем, что мусульманская организация г. Магадана собирается строить довольно обширную по территории мечеть.

Активную миссионерскую деятельность осуществляют протестантские религиозные организации. Интересен тот факт, что возрастает количество миссионеров из Украины. Миссионерская деятельность ведется в основном по отдаленным районам. Особое внимание они уделяют коренным малочисленным народам Севера. Эта ситуация вызывает у нас тревогу. В некоторых национальных поселках часть жителей (обычно старшего возраста) сохраняют традиционные ценности, которые закреплены в традиционной религии народов Севера. Часть жителей (в основном молодежь) являются евангельскими христианами пятидесятниками. Молодежь негативно относится к старшим и их традициям, что естественно ведет к бытовым конфликтам. А «снять» такой конфликт очень сложно. Мы уверены, что если бы миссионеры действовали в правовом поле международного и российского законодательства, которые гарантируют коренным малочисленным народам Севера сохранение языка, культуры и религии, то конфликтной и непредсказуемой на сегодня ситуации не было бы.

Следует отметить, что растет и число административных правонарушений, совершаемых прибывающими в область иностранными миссионерами.

Так, в 2007 году к административной ответственности привлечены 4 гражданина США, занимавшиеся религиозной деятельностью в нарушении миграционного законодательства.

В 2008 году за нарушение правил пребывания в РФ привлечен к административной ответственности ряд миссионеров. Граждан: Украины – 3, Польши – 3, Румынии – 5, США – 4.

Вызывает удивление и настороженность тот факт, что среди привлекаемых к административной ответственности имеются молодые иностранные граждане (19-22 лет), а также возросло число рецидивов нарушения законодательства (и не только «О Свободе совести и о религиозных организациях»).

Непрерывный рост числа правонарушений российского законодательства со стороны граждан других государств, упорно нарушающих миграционное законодательство, свидетельствует о росте правового нигилизма среди них. Не менее странно к соблюдению действующего законодательства настроены и отдельные руководители некоторых местных религиозных объединений. Эта тенденция охватывает и РПЦ и разные протестантские организации.

За период 2006-2007 гг. за нарушение ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» руководителям одной из религиозных организаций евангельских христиан пятидесятников в 2006 году 4 раза выносилось предостережение о недопустимости нарушения данного закона. В связи с неисполнением законных требований прокурора второй пастор церкви, имеющий высшее юридическое образование, в июне 2006 года мировым судом был привлечен к административной ответственности по ст. 17.7 КоАП РФ (невыполнение законных требований прокурора, вытекающих из его полномочий). Несмотря на это, в ноябре 2006 года церковью вновь был нарушен ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», в связи с чем второму пастору данной церкви областной прокуратурой вновь было направлено предостережение.

В 2007 году в ходе плановой проверки пожарного состояния ветхих зданий, сооружений и помещений местной религиозной организации церковь «Скала Надежда» выявлены многочисленные и существенные нарушения требований пожарной безопасности, из-за которых, в случае возникновения пожара, могло пострадать большое количество людей и, как возможное следствие, – последовать обвинения властей в преступной бездеятельности.

По результатам этой проверки 30.08.2007 составлено два протокола об административном нарушении – в отношении пастора Местной религиозной организации Церковь христиан веры евангельской «Скала Надежды» по ст. 19.7 КоАП РФ, а также в отношении юридического лица по ч. 1 ст. 20.4 КоАП РФ.

Несмотря на то, что количество выявленных правонарушений церковью «Скала надежды» находилось на пределе возможных и могло, перейдя в качественный уровень, привести к ликвидации этой религиозной организации, данный шаг, исходя из гуманистических соображений, местными контролирующими органами предпринят не был. Организация выкупила здание благоустроенного храма (ранее принадлежащего религиозной организации «Новоапостольская церковь»), который полностью соответствует требованиям пожарной безопасности.

Необходимо отметить также низкую юридическую грамотность и руководителей православных религиозных организаций. Несоблюдение норм законодательства привело к ликвидации ряда православных общин области, как юридических лиц.

Следует отметить, что за последние два года произошло снижение количества зарегистрированных религиозных организаций. В первую очередь – православных. Это обусловлено двумя причинами: 1. ликвидируются поселки в области, что естественно ведет к самоликвидации религиозных организаций и 2. не соблюдение норм законодательства, что ведет к закрытию религиозных организаций через суд. Таким же образом «закрываются» протестантские организации. Комиссия по вопросам религиозных организаций при губернаторе Магаданской области неоднократно обращалась в управление юстиции и в налоговые органы с просьбой вести разъяснительную работу, напоминать о нормах права религиозным организациям, однако четвертый год как идут нарушения по срокам подачи отчетной документации. Одной из причин является отказ руководителей православных религиозных организаций менять паспорт. Две большие религиозные организации (пос. Армань и пос. Ола) сняты с регистрации, так как категорически отказываются менять паспорта и получать ИНН. Эта установка естественно повлекла за собой отказ налоговых органов принимать документацию религиозных организаций. В чем другие причины правовой халатности религиозных организаций и их лидеров – предстоит еще выяснить.

*Т.А. Разумовская*

*Москва, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет*

### **ПРАВОСЛАВНЫЙ КИНОФЕСТИВАЛЬ: ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ НОВОГО СОЦИАЛЬНОГО ФЕНОМЕНА**

Актуальность выбранной для исследования темы определяется тем, что кинематограф играет значительную роль в осмыслении и конструировании религиозной и этнической идентичности. Возникновение нового феномена религиозного кинофестиваля ставит перед исследователями новые проблемы как теоретического так и методологического характера. Вопрос о том, как возможен анализ кино в рамках современной социологической науки, с необходимостью отсылает нас к определению социологической сущности кино, его феноменальной принадлежности. В данной статье нам бы хотелось раскрыть понимание кино как социокультурного феномена, что позволит предельно широко рассматривать его коннотативные аспекты, смыслы кино в социологии.

Исследование феномена религиозного кинофестиваля также включает в фокус исследовательского интереса проблему публичности искусства, пространственных границ и культурной географии фестиваля. Фестиваль может быть рассмотрен как пространство альтернативного смысла (аль-

тернатива и противопоставление как центральные идеи фестиваля – альтернатива современному миру, ценностям, кино), в соответствии с этим появляется необходимость выделять и концептуализировать маркеры различия: в фильмическом пространстве фестиваля (язык фильма, жанр, сценарий, художественные средства используемые режиссеры).

В условиях сложной структуры изучаемого феномена особое внимание следует уделить разработке аналитической модели, которая бы стала эффективным исследовательским инструментом, определяющим дизайн исследования от момента постановки задач и выбора методологии до момента анализа полученных данных и написания итоговых аналитических отчетов по проблеме.

Кино, рассматриваемое как социокультурный феномен, обладает нарративом предельно насыщенным культурными смыслами, его связь с социальной действительностью имеет многоуровневую структуру, начиная от момента замысла фильма и его воплощения, до момента потребления кинопродукта. Исследовательский подход к кино как к феномену культуры, предполагает возможность его рассмотрения в качестве объекта социологической науки.

Однако на сегодняшний день невозможно говорить не только о существовании автономной дисциплины социологии кино, но даже о существовании полноценной отрасли социологии искусства, которая бы занималась исследованием феномена кино. Скорее ситуация такова, что социологические аспекты кино изучаются в рамках различных социологических и более широко смежных гуманитарных дисциплин.

Попытки создания интегрированной социологической теории кино, которая бы охватывала всю реальность его функционирования в обществе, никак не вписываются в рамки традиционно отводимого ей пространства, ограниченного социологической теорией искусства, которая в свою очередь вписана в более широкую дисциплинарную модель социологии культуры. Такое методологическое несоответствие является одним из наиболее часто критикуемых аспектов социологического подхода к культуре в целом, проблемного значения дисциплины «социологии культуры» в рамках современной социологической науки.

Сегодня для социологической теории в значительной мере характерны попытки создания такого проекта исследования культуры, который бы наиболее точно соответствовал реалиям постмодерного общества, с его фрагментарной культурой, и в то же время характерным тотальным проникновением во все сферы. Такой поиск можно охарактеризовать как прогрессивное движение в сторону преодоления междисциплинарных барьеров, стремление найти релевантный модус исследования культуры, данная тенденция во многом отражает процессы обновления социологической теории культуры и ее критического пересмотра.

Среди существующих подходов к обновлению традиционного репертуара социологического исследования культурных феноменов необходи-

мо отметить новое (для российской социологической науки) динамично развивающееся направление визуальных и культурных исследований.

Данное направление возникает на пересечении таких научных дисциплин как культурология, философия, антропология, социология, искусствоведение, эстетика, литературоведение; интеграция научных подходов осуществляется с целью создания новой адекватной методологии, отвечающей специфике существующих культурных реалий. Данное направление исследований определяет специфику современной культуры как культуры главным образом визуальной, предметная область исследования охватывает такие разные по средствам выражения и идейной подоплеке культурные феномены как кино, фотография, масс-медиа, дизайн, реклама, концептуальное искусство и даже архитектурное пространство.

Многообразие визуальных практик соответствует и множественность теоретических подходов, используемых для их анализа – от семиотики и феминистской критики до парадигмы «Cultural Studies» и постструктуралистской философии.

Развитие этого направления научной мысли во многом объясняется так называемым «визуальным поворотом» в гуманитарном знании, который отражает тенденцию нового видения реальности визуального, осознания принципиальной возможности ее прочтения как культурного конструкта. Визуальность в данном случае воспринимается как самостоятельное измерение культурных практик, многомерный культурный конструкт, несущий смысл и поддающийся глубинному анализу и интерпретации.

Говорить о произошедшем «визуальном повороте» в гуманитаристике нам позволяет отчетливый исследовательский интерес, проявившийся за последние тридцать лет к проблеме визуального в науке. Этот интерес во многом вызван изменением положения искусства в обществе, изменением его технических возможностей, а также же технологических возможностей его производства и воспроизводства. Однако здесь для нас является важным не столько современная специфика визуального искусства, сколько визуализация всего пространства культуры и практик повседневности, а также сфер общественной жизни от политики до медицины.

Именно поэтому можно говорить о том, что специфика направления визуальных исследований предполагает предметный охват огромного множества культурных феноменов, а также применения к ним разнообразных теоретических подходов, что в свою очередь создает новое значение визуальных исследований как исследовательской парадигмы, в рамках которой значительный пласт научных разработок таких видных теоретиков XX века как Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан, Г. Дебор, М. Шапиро, Т.Дж. Митчелл, К. Силверман, Ж. Бодрийяр, Г. Поллок, приобретает новое значение.

Создание междисциплинарного дискурса парадигмы визуальных и культурных исследований предполагает необходимость обращения к множеству идейных источников различных социогуманитарных наук,

однако, довольно проблематичным остается создание целостного теоретического базиса визуальных исследований, скорее здесь можно предположить существование отдельных предметно-ориентированных течений в рамках единой парадигмы.

Такой подход позволяет нам обратиться к подходам изучения кино в рамках парадигмы визуальных и культурных исследований, который предполагает богатую теоретико-методологическую базу, выявления всего многообразия его социальных и культурных коннотаций. Целью данного подхода является создание многомерного аналитического конструкта кино, позволяющего предельно точно сформулировать его бытийность в современном мире.

Происходит расшатывание жестких институциональных рамок отдельных дисциплин, что в свою очередь порождает передел предметного поля социогуманитарных исследований, причем на уже осознанной посылке его феноменального единства.

*В.А. Сапрыка, А.Г. Рыбачук  
В.И. Андрианов*

#### **ДУХОВНО-ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМА В ЕВРОРЕГИОНЕ «СЛОБОЖАНЩИНА»**

*V. Sapryka, A. Rybachuk, V. Andrianov*

#### **SPIRITUAL AND EDUCATIONAL ASPECT OF HISTORICAL AND CULTURAL TOURISM IN EUROREGION «SLOBOZHANSCHINA»**

**Ключевые слова:** туризм, духовно-воспитательный аспект, еврорегион

Рассмотрены процессы развития историко-культурного туризма в еврорегионе «Слобожанщина», а также выделен его духовно-воспитательный аспект.

По-прежнему остается актуальной проблема развития туризма для регионов России с уникальными природными и историко-культурными туристическими ресурсами. В наше время нередко можно услышать такие словосочетания, как: «паломнический туризм», «паломнический тур», «паломническая экскурсия» и т.д. Все эти выражения проистекают от непонимания сути паломничества, от сближения его с туризмом по чисто внешнему сходству. И паломничество, и туризм связаны с темой путешествия. Однако, несмотря на сходство, они имеют разную природу. Даже посещая одни и те же святые места, паломники и туристы делают это по-разному.

Туризм – это путешествие с познавательными целями. Одним из популярных видов туризма является религиозный туризм. Главное в этом виде туризма – знакомство с историей святых мест, жизнью святых, архитектурой, церковным искусством. Обо всем этом рассказывается на экскурсии, которая является для туриста самым главным элементом путешествия. Экскурсия может быть также частью и паломничества, но только не главной и не обязательной, а вспомогательной.

Религиозный туризм – это знакомство с историей святых мест, жизнью святых, архитектурой, церковным искусством. Православное паломничество – часть религиозной жизни каждого верующего человека. Церковь считает религиозный туризм (паломнические туры) важным средством духовного просвещения наших соотечественников. Паломничество – это, прежде всего, особый акт веры, проявление духовности.

Одним из важных аспектов паломнических поездок является их духовно-просветительская составляющая. При посещении святых мест люди узнают об истории и духовных традициях монастырей и храмов, особенностях богослужения, святых и подвижниках благочестия, чья жизнь и деятельность была связана со святынями, входящими в паломнический маршрут.

Видами туристской деятельности, получившими наибольшее развитие в Белгородской области, являются: историко-культурный туризм, основанный на экскурсионном интересе к памятникам истории и культуры на территории области, деловой туризм, связанный с функционированием на территории предприятий агропромышленного комплекса, энергетики и других, рекреационный отдых в санаториях и на базах отдыха<sup>1</sup>. В 2008 году в целях развития туризма в рамках Еврорегиона «Слобожанщина» между Белгородской и Харьковской областями заключено Соглашение о создании туристического кластера как формы сотрудничества туристических организаций, учебных заведений, областных фондов поддержки предпринимательства и других организаций, способствующей реализации совместных мероприятий по развитию туризма и спорта и увеличению туристических потоков. В состав приоритетного туристского продукта входят:

- религиозные объекты;
- музеи (государственные и частные);
- культурно-исторические объекты;
- природные объекты;
- памятники архитектуры, истории и культуры;
- охотничьи, рыболовные и фермерские хозяйства, пасеки, лесные заимки;
- частные усадьбы и подворья, желающие принять туристов и гостей;
- народные, хоровые, фольклорные и музыкальные ансамбли;

<sup>1</sup> Департамент стратегического развития Белгородской области. URL: <http://dsr.belregion.ru/>

– краеведы, экскурсоводы, знатоки фольклора и устного народного творчества, народные целители и другие интересные люди;

– объекты размещения туристов, общественного питания и транспорта;

– объекты культуры для организации досуга отдыхающих и так далее.

С точки зрения развития историко-культурного туризма можно рассматривать духовно-воспитательный аспект приграничного сотрудничество как фактор развития туризма. Однако для развития данного аспекта, на наш взгляд необходимо внедрение таких туристских маршрутов:

– «Памятники церковного искусства евроврегиона Слобожанщина»;

– Тур «Храмы Харькова и Белгорода»;

– Золотое кольцо «Слобожанщины».

Таким образом, использование приграничного сотрудничества позволит сохранить и развить существующий туристский потенциал, улучшить экономическое положение региона и повысить уровень жизни населения.

*А.Г. Тарасов*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

*А.А. Тарасова*

*Курск, Курский государственный университет*

#### **К ПРОБЛЕМЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

*A.G. Tarasov, A.A. Tarasova*

#### **TO A PROBLEM OF SOCIOLOGICAL RESEARCH OF RELIGIOUSNESS IN MODERN RUSSIA**

**Abstract:** Article is devoted the analysis of specificity of religiousness in modern Russia. Authors staticize necessity of research of ideological features of religious denominations extended to territories of the Russian Federation. Importance of use of classical rational methodology is marked during sociological studying of religion.

**Key words:** religion, belief, public institute, Russian Orthodox Church, a cult, methodology, tradition, the neophyte, the social concept.

На настоящий момент накоплен значительный массив исследований, где с различных позиций освещается рост интереса российского общества к религии и особенно к Русской Православной Церкви (РПЦ). Отмечаются всевозможные факторы, оказавшие и до сих пор оказывающие влияние на этот достаточно устойчивый процесс. М. П. Мчедлов выделяет целый спектр таких оснований: это политико-правовые преобразования нашего государства, экономическая нестабильность, ухудшение экологических условий жизни народа, рост классовой атомизации индивидов, межэтнические конфликты, ломка традиционных ценностей и т.д. Все это, по мнению ученого, в це-

лом заложило основу для роста религиозности по стране<sup>1</sup>. Безусловно, в ситуации кризиса, а тем более такого многопланового, как в современной России, одним из первых шагов к «положительному самообретению» народа, на каком бы уровне этот процесс не осуществлялся, государственном или индивидуальном, становится необходимость выявить, осознать и по возможности если не удалить, то хотя бы преобразовать не жизнеутверждающие конституэнты нашего сознания и быта. К таковым относятся: различные негативные стороны межсубъективных отношений, непрогрессивные условия и тенденции развития культуры, неэффективные формы экономики (например, хриматистика) и т.д. Примечательно то, что сегодня, многие люди в нашей стране связывают возможность преодоления различного рода общественных нестроений с традиционно-религиозными ценностями, в первую очередь с мировоззренческими ценностями РПЦ, так как последние, по правде сказать, без пафоса и излишнего преувеличения, были в культуuroобразующем смысле определяющими для нашей страны на протяжении многих веков ее существования.

Но перед тем как начать изучать социальное значение, роль и статус религии в современном российском обществе, необходимо определиться с тем, как это осуществить наиболее эффективным образом? С одной стороны можно пойти путем исключительно формально-теоретическим, по большому счету не затрагивающим личностные, экзистенциальные и идеальные опыты конкретных людей, их мотивацию, а с другой стороны ограничиться лишь последним. На наш взгляд две указанные модели исследования в своей исключительности представляют нежелательные и малопродуктивные крайности. При использовании лишь одной из методологических линий, знание исследуемого объекта может быть лишь усеченным, однобоким. Полагаем, что только при использовании их обоих можно получить искомый максимально приближенный к реальности результат. Именно такой методологический подход позволит понять проблему роста религиозности в условиях постмодерна. Более того, применительно к социологическому изучению статуса РПЦ в частности в современных условиях у нас в стране это особо уместно, так как деятельность РПЦ как социально-общественного института имеющего различные статистически фиксируемые формы выражения, имеет своим направляющим стержнем и своеобразное теоретически осмысленное вероучение. Этот базовый мотив определяющий «способ жизни» РПЦ как общественного института, прослеживается фактически за любым ее действием. Об этом исчерпывающе свидетельствует история РПЦ. То есть, нам представляется, что для того чтобы понять: почему возрастает авторитет РПЦ в народе, (что внешне проявляется в строительстве храмов, численном приращении верующих в приходах, доступе РПЦ к СМИ, учреждении новых конфессионально-образовательных заведений, доступе РПЦ к процессу образования в высших и средних учебных заведениях,) необходимо отметить те конст-

<sup>1</sup> Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. М., 2005. С.64-72.

руктивные принципиальные элементы ее идеологии, которые притягивают к ней людей, в ситуации пересмотра и конструирования новых моделей ценностей. Коль скоро для РПЦ на первом месте стоит вероучительная идея горизонтального характера, и в этом проявляется ее специфический «модернизм», а идея и модернизм опосредованы в свою очередь деятельностью разума, вникая в суть учения Русской Православной Церкви, и характер существования, выражения во внешней социальной среде логично и целесообразно опираться на критико-мыслительную часть исследовательской методологии, которая, как известно, обеспечивает выполнение функции понимания, анализа и обобщения полученной информации.

Когда мы говорим о росте РПЦ в современной России, отнюдь не имеется в виду опыт только локальных территорий Российской Федерации (например, Белгородской или Курской областей), но подразумевается мощная и прогрессирующая общероссийская тенденция осмысления и развития нашего народа, не рвущая связи с традиционной для России культурой. Суть ее заключается в доверии к тому положительному опыту, который накоплен РПЦ в процессе ее исторического сосуществования с различными институтами российского общества. Это нашло особо явное выражение в военные периоды истории нашей страны, когда РПЦ вместе со своим народом боролась с интервентами, помогая материально и психологически. РПЦ на протяжении своего существования всегда выступала за сохранение конструктивных, положительных ценностей отечественной культуры, патриотизма и в целом всего того, что по своей сути было направленно на утверждение лучшей жизни народа. Все это не только нашло отражение в многочисленных исторических фактах<sup>1</sup>, но более того закрепилось генетическим образом в менталитете русского человека. Вот, на наш взгляд, главная причина того, что РПЦ, и, в общем, религиозные ценности, становятся сейчас все более и более востребованными. Происходит, своего рода обретение «национальной памяти».

Сейчас для многих людей, желающих не потерять свой человеческий образ, религиозные ценности стали последней надеждой и смыслом жизни, тем, что поддерживает их мотивацию действовать морально. Христианские заповеди в своем исполнении, как известно, преследуют именно эту цель. И здесь мы не совсем согласны с позицией уважаемого академика Л. Митрохина, который считает главной причиной возрастания интереса к религии не ее ценности, но «отталкивание от прежней авторитарности, принудительной идеологии»<sup>2</sup>. По мнению ученого, человек в условиях падения социалистической мировоззренческой системы, вовсе не стремился всей душой к альтернатив-

<sup>1</sup> См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и Фотоматериалы. – М., 1996. С. 352; Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР – М., 1996; Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание – М., 2003.

<sup>2</sup> Митрохин Л. Н. Религиозная ситуация в современной России // Социологические исследования, 1995. № 11. С. 12-13.

ной ей религиозно-церковной идеологии. Подобным образом высказывается Ж. Т. Тощенко. Он утверждает, что «несмотря ни на какие заявления о религиозном ренессансе, уровень религиозности изменился мало, знаменуя причастность к религии значительной части населения только на вербальном уровне»<sup>1</sup>. На наш взгляд, совершенно естественным является то, что на начальном этапе нового обращения к религии (время начала перестройки) у советских людей было преимущественно формальным. В этой ситуации люди только начинали «прикасаться» к вере, формально знакомились с религией, и поэтому основная масса верующих тех времен, используя терминологию Православной Церкви, была поверхностными неофитами (новообращенными). Как отмечает член-корреспондент РАН Я.Н. Шапов: «В самом конце XX в. появилась, наконец, возможность попытаться понять и осмыслить, что происходило в России после Октябрьской революции во взаимоотношениях между Церковью, духовенством и верующими с одной стороны и Советским государством с другой»<sup>2</sup>. Если взять более поздний период (примерно 10 -15 лет спустя), то можно констатировать, что уже у значительной части новаторски мыслящих людей, практически во всех слоях нашего общества, назрела осознанная потребность в изменении прежней по сути материалистической и атеистической картины мира. В результате религия становится значительным объектом глубокого осмысления, в ней начинают «находить» много позитивного могущего значительно подействовать преодолению различных кризисных ситуаций. Мы все чаще начинаем встречать в средствах массовой информации освещение фактов из религиозной жизни. Значительное место начинают занимать в народном языке религиозные понятия и термины (грех, справедливость, Бог, Церковь, исповедь, таинства, вечные ценности, религиозный стандарт, божественная благодать и т.д.). Все чаще прежние неофиты теперь демонстрируют осмысленное приятие постулатов веры, и в силу этого только здесь становится возможным говорить о сознательной религиозной самоидентификации значительной части нашего общества. То есть, важно понять, что качественная религиозность, как в прочем все серьезное, не может возникнуть мгновенно, а может быть только результатом достаточно продолжительных усилий направленных на преобразование сознательной материи воцерковляемого субъекта. Подъем религиозности стал возможным во многом и благодаря, фактически возродившейся книгоиздательской деятельности религиозных организаций и их миссионерским усилиям.

По авторитетным данным фонда «Общественного мнения» и ВЦИОМ количество неверующих людей в нашем государстве уменьшилось с 53 до 31 % в период с 1989 по 2002 г. По данным ИСПИ РАН процент неве-

<sup>1</sup> Тощенко Ж. Т. Пародоксальный человек. – М., 2005. С. 277.

<sup>2</sup> Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и Фотоматериалы. – М., 1996. С. 6.

рующих за 1999-2005 года понизился с 31 до 22 %<sup>1</sup>. Примечательным здесь является и такой факт. По данным социологического исследования «Социальный потенциал развития Курской области», проведенного научно-исследовательской социологической лабораторией Курского государственного университета в 2007 году, православными себя назвали 95,7% опрошенных<sup>2</sup>. Можно предположить, что подобная картина имеет место и в других регионах с вековыми православными традициями. Мы полагаем, что это преимущественно территории с коренным славянским населением (Белгородская, Орловская, Воронежская области и др.).

Однако, при этом все же процент номинально религиозных среди верующих продолжает оставаться высоким. Как показывают указанные социологические исследования<sup>3</sup> религиозность большинства верующих в нашей стране, как правило, незначительно опосредована культовым аспектом веры. Большинство верующих практически не интересуются вероучительными нюансами канонического и догматического характера тех религий, сторонниками, или членами которых они себя считают. В религиях верующих, в основном, привлекают глубина и универсальность их ценностей. Можно сказать, что большая часть верующих находится в состоянии «естественной религиозности», в рамках которой не уделяется значительного внимания обрядовым действиям.

**В.В. Усова**

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

### **РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ СОПРОВОЖДЕНИИ ЗАМЕЩАЮЩЕЙ СЕМЬИ**

В данной работе рассматривается роль религии в социально-психологическом сопровождении замещающей семьи. Эмпирической базой исследования явилось ГОУ для детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей «Белгородский детский дом «Южный»». Методами исследования послужили: анализ научной и научно-популярной литературы по теме исследования; историко-сравнительный анализ; анализ статистической информации; анкетирование и экспертный опрос.

Проследив историю развития учреждений для сирот, можно увидеть, как при экономических трудностях государства, вызывающих снижение уровня жизни его граждан, увеличивается число сирот, беспризорных и безнадзорных детей. Для России в настоящее время проблема сиротства

<sup>1</sup> Данные ВЦИОМ и Фонда «Общественного мнения» // Чеснокова В.Ф. Тесным путем. – М., 2005. С. 8-9.

<sup>2</sup> Когай Е.А., Кульсеева Т.Г., Пасовец Ю. М., Телегин А.А. Социальный портрет Курской области. – Курск, 2008. С.127.

<sup>3</sup> Там же. С.128.

актуальна – наблюдается постоянное увеличение числа детей-сирот как реакция на социально-экономические кризисы. Актуальность темы исследования обусловлена, прежде всего, тем, что сегодня более 700 тысяч детей лишены родительской заботы и воспитываются в государственных учреждениях<sup>1</sup>: домах ребенка, детских домах, школах-интернатах. Данная форма устройства детей, оставшихся без попечения родителей, до недавнего времени была в России традиционной.

Декларация о социальных и правовых принципах, посвященная вопросам защиты и благополучия детей, в частности, при передаче детей на воспитание, национальное и международное усыновление, предусматривает воспитание ребенка в замещающей семье (патронат). Декларация выстраивает приоритет устройства ребенка: передачу родственникам семьи ребенка, далее – замещающей семье, и в последнюю очередь, в соответствующее интернатное учреждение<sup>2</sup>. Приоритетность семейных форм устройства детей, оставшихся без попечения родителей, определена международной Конвенцией о правах ребенка, в тексте которой сказано: «ребенку для полного и гармоничного развития его личности необходимо расти в семейном окружении, в атмосфере счастья, любви и понимания»<sup>3</sup>.

Отечественный опыт, в том числе, в Белгородской области, показывает, что воспитание детей, оставшихся без попечения родителей, в замещающей семье дает возможность добиться более высокого уровня адаптивности ребенка в социуме, чем в условиях государственного учреждения. Наблюдаются отказы от усыновленных и опекаемых детей, что говорит о недостаточном уровне готовности приемных родителей нести ответственность за воспитание и развитие личности ребенка, оставшегося без попечения родителей, а также о несовершенстве социально-психологического сопровождения замещающих семей. Проблема состоит в поиске путей совершенствования социально-психологического сопровождения замещающей семьи.

На взгляд автора статьи, многими учеными и практиками сегодня недооценивается роль Русской Православной Церкви в социально-психологическом сопровождении замещающих семей. Отчуждение от церкви, которая принимала и будет принимать поток нуждающихся в помощи людей, и вынуждена, так или иначе, решать социальные проблемы, в том числе и детей-сирот, негативно сказывается на конечном результате сложной и многогранной деятельности всей системы общественной под-

<sup>1</sup> Федеральная служба государственной статистики. Официальный сайт. URL: <http://www.gks.ru/>

<sup>2</sup> Декларация о социальных и правовых принципах, касающихся защиты и благополучия детей, особенно при передаче детей на воспитание и их усыновлении на национальном и международном уровнях. Принята 03.12.1986 Резолюцией 41/95 Генеральной Ассамблеи ООН). Законодательство РФ. URL: <http://www.bestpravo.ru/fed1991/data02/tex13786.htm>

<sup>3</sup> Конвенция о правах ребенка. Принята резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеи ООН от 20 ноября 1989 года. Законодательство РФ. URL: <http://www.bestpravo.ru/fed1991/data02/tex13786.htm>

держки детей и семей. Церковные социальные проекты часто развиваются параллельно светским, особенно осуществляющимися негосударственными структурами, не пересекаясь с ними. Государство и общество призваны заботиться о развитии и воспитании детей-сирот в семье, с опорой на знание истории социального призрения, опыта организации систем учреждений призрения. Особое значение в решении проблем социально-психологического сопровождения замещающих семей приобретают сегодня возможности социального партнерства, большая роль в котором принадлежит церкви.

*Т.В. Щедрина*

*Белгород, НИУ «Белгородский государственный университет»*

### **РОЛЬ РЕЛИГИИ В СОЦИАЛЬНОЙ КОРРЕКЦИИ ДЕЛИНКВЕНТНОСТИ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТНИХ**

Церковь в настоящее время играет важную роль в социальной коррекции делинквентности несовершеннолетних, совершивших преступление. Деятельность Русской Православной Церкви в тюрьмах и колониях возобновлена в 1989 году. За эти годы священнослужители посещают колонии и тюрьмы, устраивают там храмы и часовни, организуют духовные библиотеки и проводят беседы с заключенными и с представителями администрации учреждений, помогают в доставке тюрьмам и колониям различных видов гуманитарной помощи. Церковь существует в разных местах лишения свободы: и в мужских тюрьмах разных режимов, в детских, в женских учреждениях, в следственных изоляторах, в тюремных больницах<sup>1</sup>. В России такими примерами являются: Храм Анастасии Узорешительницы в «Матросской тишине» (СИЗО №1), Храм Покрова Пресвятой Богородицы в СИЗО №2, Храм Святителя Николая Чудотворца в СИЗО №5 и др.<sup>2</sup>.

Первым местом лишения свободы для несовершеннолетних является спецшкола, затем СПТУ. Спецшколы представляют собой закрытые учреждения. Одним из отрицательных факторов пребывания подростков в спецшколе и СПТУ является то, что, общаясь друг с другом, подростки перенимают друг от друга отрицательные наклонности. В итоге это приводит подростков в колонию для несовершеннолетних. Сейчас предпринимаются попытки отделить рецидивистов от заключенных, которые осуждены впервые. Сегодня такие люди содержатся в местах заключения вместе с рецидивистами и фактически обречены на зависимость от уголовного мира. Среди всех заключенных именно подростки отличаются

<sup>1</sup> Русская православная церковь. Официальный сайт. URL: <http://www.patriarchia.ru/>

<sup>2</sup> Министерство внутренних дел Российской Федерации. Официальный сайт. URL: <http://www.mvd.ru/>

наибольшей непроницаемостью для религиозного внушения. Здесь нужна совместная работа священнослужителей и профессиональных социальных работников<sup>1</sup>.

В деле перевоспитания осужденных, содержащихся на территории Белгородской области, активно участвует Церковь, чья роль в работе с заключенными не меньше, чем у профессиональных психологов и педагогов<sup>2</sup>. Наладить утраченные духовные связи заключенным помогают священнослужители. С ними осужденные наиболее охотно идут на контакт, сотни из них являются прихожанами храмов, молельных комнат при колониях. В рамках стратегии государственной молодежной политики на территории Белгородской области реализуется проект «Шаг навстречу», который включает в себя программу «Возвращение в общество». Сформирована база данных молодежи и несовершеннолетних, вернувшихся из мест отбывания наказания в районы и города Белгородской области. На сегодняшний день ведется сбор информации в районах Белгородской области по оказанию помощи в социальной адаптации и реабилитации молодежи и несовершеннолетних, вернувшихся из мест лишения свободы. В рамках проекта: организовано психолого-педагогическое сопровождение подростков и молодежи, находящихся в местах лишения свободы; осуществляется плодотворное сотрудничество колоний с Русской Православной Церковью, при них созданы духовные центры, православная община осужденных, которая насчитывает более 250 человек; регулярно организуются встречи и беседы представителей духовенства с молодыми людьми, находящимися в местах лишения свободы; осуществляется взаимодействие колоний с Православным Центром духовного просвещения «Ступени». В дистанционно-заочной форме обучаются по курсу «Основы православной веры» 85 осужденных Новооскольской ВК. Позитивная роль приобщения осужденных к религии проявляется в том, что они полностью признают вину в совершенном преступлении, стараются не нарушать установленный порядок отбывания наказания, принимают активное участие в общественной жизни учреждения.

На взгляд автора статьи, духовно-нравственное воздействие религии на человека в местах лишения свободы имеет большее значение благодаря социально-коррекционной функции религии: ее способности смягчить стрессовое состояние, выступить моральным стимулятором раскаяния.

<sup>1</sup> Корева И.В., Волкова О.А. Управление социальным обслуживанием населения в муниципальном образовании: проблемы кадрового обеспечения // Актуальные проблемы экономики и управления в социальной сфере: социоэкономический подход: под. общ. ред. Е.Г. Пономаревой. – М.: ИД «АТИСО», 2009. С. 101-116.

<sup>2</sup> Губернатор и правительство Белгородской области. Официальный сайт. URL: <http://www.belregion.ru/>



**В.В. Юдин**  
Белоруссия, Могилев, Могилевский государственный  
университет продовольствия

### ВЕРОТЕРПИМОСТЬ ИЛИ «МНЕ БЕЗРАЗЛИЧНО, ВО ЧТО ВЫ ВЕРИТЕ?»

**V.V. Judin**  
**TOLERANT OR "I DO NOT CARE WHAT YOU BELIEVE?"**

**Abstract:** The article is based on the results of studies conducted in 1999-2009. with the participation of the author, Department of Humanities of the Mogilev State University of food. Opinion polls were conducted the same type of techniques. The sampling survey in 1999 amounted to 707 respondents in 2001, surveyed 643 respondents in 2009 – 456 respondents. In studies of the main socio-demographic groups of young people of Mogilev and Mogilev region of Belarus from 16 to 30 years.

**Key words:** religion, toleration, youth.

Двадцатый век, со своей идеей всеобщности и универсальности прав человека, пытался убедить нас в том, что человеку необходимо уважать мнение другого человека, его веру, его идеалы. Не должно производиться никаких насильственных действий со стороны одного государства, общества, личности против взглядов, убеждений, веры другого государства, общества, личности.

Может показаться, что идеи о праве человека на собственное мнение, укрепились в нашем обществе, дошли до сознания каждого человека. По крайней мере, за последнее десятилетие закрепилось мнение, что каждый человек имеет право на свой собственный взгляд на вещи. Мало того признается, что чужое мнение может быть и верным. Кроме этого, охотников вступать в дискуссии и таким образом убеждать «заблуждающихся» изменить свою точку зрения практически не осталось. Так же в меньшинстве оказываются любители навязывать свои взгляды силой. В таблице 1 мы представим динамику принципа свободы мнений и убеждений и то, как этот принцип реализуется в сознании современной молодежи.

*Таблица 1*

Распределение ответов на вопрос «Как Вы относитесь к тем, кто имеет иную, чем Вы, веру или идеалы?», в %

Отношение к мнению другого	1999	2009
Каждый имеет право на свое мнение, которое может быть верным	86,3	85,8
Заблуждающихся нужно наставить на путь истинный методами убеждения	3,7	3,9
Заблудших надлежит вернуть в лоно истинной веры даже принуждением	1,2	0,4
Заблудшие и упорствующие в этом люди должны быть истреблены	0,5	1,3
Не знаю	7,7	7,8

Итак, страдающих в разной степени нетерпимостью к чужим взглядам, среди нашей молодежи не так уж и много. Как видим, количество «проповедников», стремящихся убеждать, количество благородно намеренных фанатиков, готовых принудить принять истину и упорных борцов с «ересью» за последние десять лет сколько-нибудь существенно не изменилось.

Если говорит о признании права человека на свободу совести, то за мирное, без борьбы, сосуществование различных религий и вероисповеданий высказывается практически шестеро из десяти представителей молодежи (59,5%). Данного мнения больше придерживаются девушки (67,7%), среди молодых мужчин за мирное сосуществование религий и вероисповеданий высказались – 50,8% опрошенных.

Каждый десятый представитель молодежи (11,6%) считает приемлемой идейную борьбу между религиями, но без применения насильственных методов. Среди молодых мужчин такого мнения придерживается 14%, среди девушек признают только идейную борьбу между религиозными мировоззрениями 9,3%.

Проблема методов борьбы между религиями не интересует 13,8% молодых людей. Среди молодых мужчин индифферентно отнеслись к проблеме сосуществования различных религиозных убеждений – 14,5%. Среди молодых женщин такого же взгляда к проблематике межрелигиозных отношений придерживаются 13,5%.

Естественно, что в современном обществе борцы с иноверцами остаются в абсолютном меньшинстве. Среди молодежи только 2,6% считает возможным бороться с иной религиозной верой всеми.

Итак, наступают времена религиозного мира и толерантности? Священнослужители, иудаизма, католицизма и православия садятся за одним столом и обсуждают наболевшие проблемы. Молодежь в большинстве своем не собирается отстаивать истины своей веры и согласна на мирное сосуществование различных религий и вероисповеданий. Может, наступает время равнодушия, которое мы принимаем за толерантность, и лицемерия?

В любом случае парадоксальность ситуации на лицо. Все, или почти все, так или иначе признают за другим человеком право на свободу совести и мнений. С другой стороны исследования выявляют наличие у довольно значительной группы молодых граждан Беларуси отрицательного отношения к представителям других религий и вероисповеданий, причем традиционных для Беларуси.

Что говорить, опрос молодежи, проводившийся в сентябре – октябре 2001 года, дал результаты, которые нас несколько удивили. Мы ожидали, что отвечая на открытый вопрос анкеты, молодежь наиболее негативно отреагирует на антихристианские течения, например, сатанизм. Естественно, учитывая события в Чечне, террористические акты в Москве, Нью-Йорке, мы ожидали проявления у молодежи негативной реакции и на ис-

лам. Но как видно из результатов опроса 2001 года, приведенных в таблице 2, молодые респонденты признали наибольшую склонность к насильственным действиям за последователями ислама. Результаты опроса во многом были обусловлены событиями осени 2001 года и тем, как они преподносились в СМИ.

Таблица 2

Распределение ответов на открытый вопрос  
«Последователи каких религий склонны к насилию?», в %

Религии	2001 год	2009 год
Христиане	3,9	2,2
Иудеи	3,6	–
Мусульмане	61,4	36,4
Сатанисты	9,2	8,1
Секты	3	6,4
Не знаю	11,2	29,8
Нет ответа	17	14,3

За прошедшие несколько лет молодежь несколько изменила свое отношение к исламу. По сравнению с 2001 годом количество молодых респондентов считающих, что последователи ислама наиболее склонны к использованию насилия, сократилось почти в два раза.

В то же время почти в три раза выросло количество молодых людей, не сумевших однозначно ответить на поставленный вопрос. По-видимому, все больше молодежи на сегодняшний день не волнует проблема религиозно-мотивированного насилия, возможно, молодежь вообще не усматривает наличие данной проблемы.

Деятельность сатанистов и других новых религиозных организаций (сект), судя по всему, с точки зрения молодежи и на сегодняшний день не представляет особой опасности. Молодые представители «христианской» цивилизации проявляют своего рода терпимость к своим основным оппонентам.

Такие положительные оценки «сатанизма» для христианской Беларуси, по меньшей мере, могут показаться странными. Молодежь, которая и православная, и верующая, одним словом христианская, лояльно относится к «сатанизму». Может мы поспешили объявить о процессе рехристианизации, как одной из составляющих религиозного возрождения.

Современный молодой человек, по-видимому, не совсем представляет себе разницу между религией и вероисповеданием. При ответе на вопрос анкеты «С представителями каких религий Вы не хотите контактировать» наши респонденты вместо религий называли вероисповедания. Данный факт весьма интересен в период «религиозного возрождения», он может послужить одной из иллюстраций качественной стороны процесса. Что ж, путаница с религиями и вероисповеданиями характерна и для работников средств массовой информации, из уст которых приходится слышать слово-

сочетания «православная религия», «католическая религия». В таблице 3 представлены результаты опросов 2001 и 2009 годов, в которых мы наглядно можем видеть наиболее непопулярные среди молодежи вероисповедания.

Таблица 3

Распределение ответов на открытый вопрос  
«С представителями каких религий Вы не хотите контактировать?», в %

Вероисповедание	2001	2009
Православные	3,1	1,3
Католики	4,2	1,1
Иудеи	3,4	3,3
Баптисты	3,4	6,4
Пятидесятники	0,3	3,7
Мусульмане	38,4	18,6
Сатанисты	16,6	6,5
Свидетели Иеговы	1,1	4,3
Готов контактировать со всеми	3,3	19,1
Нет ответа	31,2	42,9

Мы видим рост числа молодежи, у которой проявляются негативные установки в отношении баптистов, пятидесятников и Свидетелей Иеговы. Сократилось количество молодежи, у которой присутствует некоторое предубеждение против ислама и его представителей. Выше мы говорили, что молодежь признает за последователями ислама склонность к насильственным действиям. Однако, не смотря на это, не все считающие ислам религией насилия, отказываются контактировать с мусульманами. Сократилось количество молодежи готовой отказаться от контактов с представителями наиболее одиозных религиозных групп, здесь мы имеем в виду течения, именуемые сатанизм.

За последние годы, как может показаться, мы стали более терпимыми к другим религиям, вероисповеданиям. В 2001 году среди молодежи только трое из ста были готовы общаться с другим человеком безотносительно к его религиозным взглядам, образу его религиозной жизни, его веры. В конце первого десятилетия XXI века количество толерантных молодых людей выросло в несколько раз. С другой стороны, наблюдается рост безразличия к чужим религиозным взглядам, правда на фоне снижения уровня негативного отношения к чужой вере. Но все же закрадывается сомнение, терпимость ли это, может быть имеет место простое безразличие и равнодушие к чужим взглядам, которое мы и принимаем за терпимость?

### Наши авторы

#### **Благоевич Мирко**

Ведущий научный сотрудник Института философии и общественной теории Республики Сербия, доктор социологических наук, Белград.

E-mail: [blagomil91@sbb.rs](mailto:blagomil91@sbb.rs)

#### **Мчедлова Елена Мирановна**

Старший научный сотрудник Института социально-политических исследований Российской Академии Наук, доктор социологических наук, профессор, Россия, Москва. E-mail: [HMtchedlova@mail.ru](mailto:HMtchedlova@mail.ru)

#### **Синелина Юлия Юрьевна**

Ученый секретарь, заведующая сектором социологии религии Института социально-политических исследований Российской Академии Наук, доктор социологических наук, Россия, Москва. E-mail: [sinelina2010@yandex.ru](mailto:sinelina2010@yandex.ru)

#### **Рязанцев Игорь Павлович**

Декан Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доктор экономических наук, профессор, Россия, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)

#### **Римский Виктор Павлович**

Заведующий кафедрой философии Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», главный редактор серии «Философия. Социология. Право» журнала «Научные ведомости НИУ БелГУ», доктор философских наук, профессор. E-mail: [Rimsky@bsu.edu.ru](mailto:Rimsky@bsu.edu.ru)

#### **Лебедев Сергей Дмитриевич**

Кандидат социологических наук, доцент Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Председатель Белгородского регионального отделения Российского объединения исследователей религии, зам. Председателя Белгородского регионального отделения Российского общества социологов. E-mail: [serg\\_ka2001-dar@mail.ru](mailto:serg_ka2001-dar@mail.ru) ; [lebedev@bsu.edu.ru](mailto:lebedev@bsu.edu.ru)

**Андреанов Владимир Иванович**, начальник отдела развития туризма Белгородского областного фонда поддержки малого предпринимательства, Белгород.

E-mail: [turzashita@mail.ru](mailto:turzashita@mail.ru)

**Ардальянова Анна Юрьевна**, аспирантка Дальневосточного государственного университета, Владивосток. E-mail: [anna.ardalyanova@vvsu.ru](mailto:anna.ardalyanova@vvsu.ru)

**Арзуманов Игорь Ашотович**, доктор культурологических наук, профессор Юридического института Иркутского государственного университета, Иркутск. E-mail: [arzumnov@mail.ru](mailto:arzumnov@mail.ru)

**Астахова Лариса Сергеевна**, кандидат социологических наук, доцент Казанского (Приволжского) государственного университета, Казань. E-mail:

[lara\\_astahova@mail.ru](mailto:lara_astahova@mail.ru)

**Бабинцев Валентин Павлович**, заведующий кафедрой социальных технологий Национального исследовательского университета «Белгородский государственный

ный университет», доктор философских наук, профессор, Председатель Белгородского регионального отделения Российского общества социологов, Белгород. E-mail: [babintsev@bsu.edu.ru](mailto:babintsev@bsu.edu.ru)

**Бахарев Виктор Владимирович**, доктор социологических наук, профессор Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород. E-mail: [socioecolog@mail.ru](mailto:socioecolog@mail.ru)

**Белова Татьяна Павловна**, кандидат социологических наук, доцент Ивановского государственного университета, Председатель Ивановского регионального отделения Российского общества социологов, Иваново. E-mail: [tpb\\_ivgu@mail.ru](mailto:tpb_ivgu@mail.ru)

**Воробьева Надежда Юрьевна**, кандидат социологических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)

**Глазкова Л.А.**, соискатель Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.

**Дудина Анна Петровна**, студентка Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.

E-mail: [Anna44448@yandex.ru](mailto:Anna44448@yandex.ru)

**Еликова Марина Николаевна**, студентка Казанского (Приволжского) государственного университета, Казань. E-mail: [merizik1@rabler.ru](mailto:merizik1@rabler.ru)

**Зимова Наталья Сергеевна**, кандидат социологических наук, заместитель декана Факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)

**Издьирова Светлана Викторовна**, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой социальных и экологических наук Филиала Ульяновского государственного университета, Димитровград. E-mail: [dgrad@ulsu.ru](mailto:dgrad@ulsu.ru)

**Иевлева Оксана Николаевна**, студентка Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.

E-mail: [ksucha-iewlewa@yandex.ru](mailto:ksucha-iewlewa@yandex.ru)

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

E-mail: [ivan\\_kozlov79@mail.ru](mailto:ivan_kozlov79@mail.ru)

**Кривенко Николай Александрович**, аспирант Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.

E-mail: [aoronna@yandex.ru](mailto:aoronna@yandex.ru)

**Кривенко Ольга Александровна**, аспирантка Белгородского государственной сельскохозяйственной академии, Белгород. E-mail: [aoronna@yandex.ru](mailto:aoronna@yandex.ru)

**Крупкин Павел Ливерьевич**, кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник, научный руководитель Центра Исследований Современности, Франция, Париж. E-mail: [kroopkin@mail.ru](mailto:kroopkin@mail.ru)

**Медведева Елена Николаевна**, кандидат социологических наук, доцент Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского, Саратов.

E-mail: [SegedaSV@yandex.ru](mailto:SegedaSV@yandex.ru)

**Москаленко Алексей Анатольевич**, аспирант Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», священник

*Белгородско-Старооскольской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата, Белгород. E-mail: [moskalenko.al.an@rambler.ru](mailto:moskalenko.al.an@rambler.ru)*

*Мукминов Равиль Раисович, старший преподаватель Филаяла Ульяновского государственного университета, Димитровград. E-mail: [jazykoved@mail.ru](mailto:jazykoved@mail.ru)*

*Новичихин Евгений Викторович, студент Воронежского государственного университета, Воронеж. E-mail: [teolog1@rambler.ru](mailto:teolog1@rambler.ru)*

*Олейников Александр Алексеевич, доктор экономических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [alek.oleinikoff2010@yandex.ru](mailto:alek.oleinikoff2010@yandex.ru)*

*Писманик Матвей Григорьевич, доктор философских наук, профессор Пермского государственного института истории и культуры, Пермь.*

*E-mail: [mpismanik@gmail.com](mailto:mpismanik@gmail.com)*

*Подлесная Мария Александровна, кандидат социологических наук, научный сотрудник Института социологии РАН, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [yamap@yandex.ru](mailto:yamap@yandex.ru)*

*Поспелова Александра Ивановна, доктор философских наук, профессор Северо-Восточного государственного университета, Магадан. E-mail: [pospp7@yandex.ru](mailto:pospp7@yandex.ru)*

*Разумовская Татьяна Александровна, кандидат социологических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [sociology-pstgu@yandex.ru](mailto:sociology-pstgu@yandex.ru)*

*Реутов Николай Николаевич, кандидат социологических наук, директор Регионального научно-методического центра профессиональной адаптации и трудоустройства специалистов БГТУ им. В.Г. Шухова, Белгород.*

*E-mail: [nic0301@rambler.ru](mailto:nic0301@rambler.ru)*

*Римская Ольга Николаевна, ассистент Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.*

*E-mail: [Rimsky@bsu.edu.ru](mailto:Rimsky@bsu.edu.ru)*

*Рогозянский Андрей Брониславович, кандидат педагогических наук, обозреватель ИА «Новая русская линия», Санкт-Петербург. E-mail: [abrogoz@yandex.ru](mailto:abrogoz@yandex.ru)*

*Рыбачук Александр Григорьевич, священник Харьковской епархии Украинской Православной Церкви Московского Патриархата, Украина, Харьков.*

*E-mail: [Sapryka@euroregion.ru](mailto:Sapryka@euroregion.ru)*

*Рязанцев Сергей Александрович, студент Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.*

*E-mail: [SharatanBetaAri@mail.ru](mailto:SharatanBetaAri@mail.ru)*

*Сапрыка Виктор Александрович, кандидат социологических наук, доцент кафедры социальных технологий Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.*

*E-mail: [Sapryka@euroregion.ru](mailto:Sapryka@euroregion.ru)*

*Семёнов Валентин Евгеньевич, доктор психологических наук, профессор, директор НИИ Комплексных социальных исследований Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург. E-mail: [niiksi@niiksi.spbu.ru](mailto:niiksi@niiksi.spbu.ru)*

*Стеценко Анатолий Иванович, кандидат исторических наук, доцент, заведующий социологической лабораторией исторического факультета Воронежского государственного университета, Воронеж. E-mail: [teolog1@rambler.ru](mailto:teolog1@rambler.ru)*

*Сухоруков Виктор Викторович, аспирант Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.*

*E-mail: [verger@yandex.ru](mailto:verger@yandex.ru)*

*Тарасов Андрей Григорьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород. E-mail: [TarasovAndrey@bsu.edu.ru](mailto:TarasovAndrey@bsu.edu.ru)*

*Тарасов Павел Григорьевич, кандидат философских наук, старший преподаватель Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород. E-mail: [TarasovPavel@bsu.edu.ru](mailto:TarasovPavel@bsu.edu.ru)*

*Тарасова Анна Александровна, аспирантка Курского государственного университета, Курск. [Filia25@mail.ru](mailto:Filia25@mail.ru)*

*Тихонова Софья Владимировна, доктор философских наук, профессор Саратовской государственной академии права, Саратов. E-mail: [SegedaSV@yandex.ru](mailto:SegedaSV@yandex.ru)*

*Усова Виктория Владимировна, магистрант Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород. E-mail: [h060@mtsretail.ru](mailto:h060@mtsretail.ru)*

*Шаронова Светлана Алексеевна, доктор социологических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва. E-mail: [s-sharonova@mail.ru](mailto:s-sharonova@mail.ru)*

*Широкалова Галина Сергеевна, доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой философии, социологии и политологии Нижегородского государственной сельскохозяйственной академии, Нижний Новгород.*

*E-mail: [shirokalova@list.ru](mailto:shirokalova@list.ru)*

*Щедрина Татьяна Владимировна, студентка Национального исследовательского университета «Белгородский государственный университет», Белгород.*

*E-mail: [ksucha-iewlewa@yandex.ru](mailto:ksucha-iewlewa@yandex.ru)*

*Щукина Дарья Олеговна, студентка Казанского (Приволжского) государственного университета, Казань. E-mail: [dasha\\_2990@mail.ru](mailto:dasha_2990@mail.ru)*

*Юдин Виктор Викторович, старший преподаватель Могилевского государственного университета питания, Белоруссия, Могилев.*

*E-mail: [zylvcmanzor@rambler.ru](mailto:zylvcmanzor@rambler.ru)*

## СОДЕРЖАНИЕ

## ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Приветственное слово ректора Белгородского государственного научно-исследовательского университета доктора социологических наук, профессора <b>Леонида Яковлевича Дятченко</b> .....	3
<b>Благоевич Мирко</b> , <i>Сербия, Белград</i> <i>Институт философии и общественной теории</i> Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф? .....	5
<b>Мчедлова Елена Мирановна</b> , <i>Россия, Москва</i> <i>Институт социально-политических исследований РАН</i> Новое в религиозной среде: с точки зрения социолога религии .....	8
<b>Синелина Юлия Юрьевна</b> , <i>Россия, Москва</i> <i>Институт социально-политических исследований РАН</i> Концепция множественных современных обществ и ее влияние на современную социологию религии .....	11
<b>Рязанцев Игорь Павлович</b> , <i>Россия, Москва</i> <i>Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет</i> Православная религиозность молодежи .....	13
<b>Римский Виктор Павлович</b> , <i>Россия, Белгород</i> <i>Научно-исследовательский университет «Белгородский государственный университет»</i> Актуальные проблемы методологии религиозно-исследовательских исследований .....	17
<b>Лебедев Сергей Дмитриевич</b> , <i>Россия, Белгород</i> <i>Научно-исследовательский университет «Белгородский государственный университет»</i> Рефлексивный потенциал религиозной культуры в сценариях социокультурного развития российского общества .....	22
<b>СЕКЦИЯ 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ</b>	
<b>Ардальянова А.Ю.</b> , <i>ДВГУ, Владивосток</i> . Методология исследования процесса взаимодействия государственных учреждений и религиозных организаций в социальной сфере .....	26
<b>Астахова Л.С., Еликова М.Н.</b> , <i>К(П)ГУ, Казань</i> . Социальные и религиозные ритуалы в системе социальной идентичности .....	31
<b>Белова Т.П.</b> , <i>ИвГУ, Иваново</i> . Виртуализация религии как социологическая проблема .....	35
<b>Воробьева Н.Ю.</b> , <i>ПСТГУ, Москва</i> . Православие и специфика культурного творчества в современной России .....	42
<b>Кривенко О.А.</b> , <i>БГСА, Белгород</i> . Социальный аспект в понимании русской религиозно-философской антропологической парадигмы .....	48

<b>Крупкин П.Л.</b> , <i>ЦИС, Франция, Париж</i> . Об обосновании социального сакральным .....	52
<b>Медведева Е.Н., СГУ, Тихонова С.В., СГАП, Саратов</b> . Роль социально-феноменологического подхода П. Бергера и Т. Лукмана при исследовании религиозной ситуации в современной России .....	60
<b>Москаленко А.А.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Православная миссионерская концепция в парадигме кросс-культурного взаимодействия .....	65
<b>Реутов Н.Н.</b> , <i>БГТУ им. В.Г. Шухова, Белгород</i> . Процессы секуляризации в современной России .....	72
<b>Римская О.Н., Римский В.П.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Субкультурная религиозность: превращенные формы сознания и самосознания .....	76
<b>Розоганский А.Б.</b> , <i>ИА «Новая русская линия», Санкт-Петербург</i> . Православное сообщество: между социализацией и маргинальностью .....	79
<b>Рязанцев С.А.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Религия как фактор социально-экономических изменений в обществе (на примере работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», 1905 г.) .....	84
<b>Семёнов В.Е.</b> , <i>НИИ КСИ СПбГУ, Санкт-Петербург</i> . Российская полиментальность, религиозность и духовно-нравственное возрождение .....	87
<b>Сухоруков В.В.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Религиозный фактор трансформации российского образования .....	94
<b>Тарасов П.Г.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Проблема восприятия религии в социокультурном контексте .....	97
<b>Шаронова С.А.</b> , <i>ПСТГУ, Москва</i> . Догмы православия и постмодерн социума..	101
<b>Широкалова Г.С.</b> , <i>НГСА, Нижний Новгород</i> . Место религии в формировании нового этноса .....	107
<b>СЕКЦИЯ 2. РЕЛИГИЯ В ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ</b>	
<b>Арзуманов И.А.</b> , <i>ЮИ ИрГУ, Иркутск</i> . Институциональная трансформация старообрядчества Байкало-Сибирского региона в контексте процессов модернизации XX-XXI вв. ....	115
<b>Астахова Л.С., Щукина Д.О.</b> , <i>К(П)ГУ, Казань</i> . Роль религиозной и светской составляющих в праздновании Рождества и проявление идентичности .....	122
<b>Бабинцев В.П.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Солидарное общество как региональный проект: духовно-религиозный аспект .....	124
<b>Бахарев В.В.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Религиозный аспект светского образования в регионе .....	132
<b>Глазкова Л. А.</b> , <i>НИУ БелГУ, Белгород</i> . Влияние религиозного фактора на миграционные процессы в муниципальных образованиях (на примере г. Белгорода) .	140

<i>Дудина А.П., НИУ БелГУ, Белгород.</i> Социология религии: опыт практики взаимодействия интервьюера и респондента .....	141
<i>Зимова Н.С., ПСТГУ, Москва.</i> Православный Интернет .....	143
<i>Игдырова С.В., Мукминов Р.Р., Филиал Ульяновского государственного университета, Димитровград.</i> Общественная значимость церковно-монастырской благотворительности в сфере просвещения народов Казанской, Саратовской и Симбирской губерний в XIX – начале XX вв. ....	150
<i>Иевлева О.Н., НИУ БелГУ, Белгород.</i> Роль русской православной церкви в работе с лицами божж: социологический подход .....	158
<i>Козлов И.И., ПСТГУ, Москва.</i> «Гостевой» храм. Исследование ситуации на примере сельского храма в Московской области .....	160
<i>Кривенко Н.А., НИУ БелГУ, Белгород.</i> Современное понимание феномена святости в православии и католицизме .....	164
<i>Новичихин Е.В., Стеценко А.И., ВГУ, Воронеж.</i> На пути к истине .....	166
<i>Олейников А.А., ПСТГУ, Москва.</i> Вопросы преподавания экономической теории в православных вузах: к вопросу о том, на каком языке церковь разговаривает с человеком в эпоху постмодерна в XXI веке .....	168
<i>Писманик М.Г., ПГИИК, Пермь.</i> Некоторые аспекты религии времени социальных перемен .....	177
<i>Подлесная М.А., ИС РАН, ПСТГУ, Москва.</i> Русская православная община в Германии: проблемы и перспективы развития .....	183
<i>Поспелова А.И., СВГУ, Магадан.</i> Религиозная ситуация в Магаданской области: проблемы и тенденции развития .....	189
<i>Разумовская Т.А., ПСТГУ, Москва.</i> Православный кинофестиваль: вопросы теории и методологии исследования нового социального феномена ...	196
<i>Сапрыка В.А., НИУ БелГУ, Белгород, Рыбачук А.Г., ХЕУ УПЦ МП, Харьков, Андрианов В.И., БОФМП, Белгород.</i> Духовно-воспитательный аспект историко-культурного туризма в еврорегионе Слобожанщина» .....	199
<i>Тарасов А.Г., НИУ БелГУ, Белгород, Тарасова А.А., КГУ, Курск.</i> К проблеме социологического исследования религиозности в современной России.....	201
<i>Усова В.В., НИУ БелГУ, Белгород.</i> Роль религии в социально-психологическом сопровождении замещающей семьи .....	205
<i>Щедрина Т.В., НИУ БелГУ, Белгород.</i> Роль религии в социальной коррекции делинквентности несовершеннолетних .....	207
<i>Юдин В.В., МГУП, Белоруссия, Могилев.</i> Веротерпимость или «мне безразлично, во что Вы верите?» .....	209
<b>Наши авторы</b> .....	213

Научное издание

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Материалы Российской научной конференции  
с международным участием

10 февраля 2011 г.

В авторской редакции

Оригинал-макет *Н.А. Гапоненко*

Подписано в печать 07.06.2011. Формат 60x84/16.

Усл. п.л. 12,79. Тираж 100 экз. Заказ 111.

Оригинал-макет подготовлен и тиражирован в ИПК НИУ «БелГУ»  
308015, г. Белгород, ул. Победы, 85