

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГАОУ ВО «Белгородский государственный национальный
исследовательский университет»

Институт управления

Кафедра социологии и организации работы с молодежью

Центр социологических исследований

Лаборатория «Социология религии и культуры»

Российское общество социологов –

Исследовательский комитет «Социология религии»

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ОБЩЕСТВЕ ПОЗДНЕГО МОДЕРНА

Сборник статей и тезисов
по материалам VI Международной научной конференции
к 140-летию Белгородского государственного университета

19-20 сентября 2016 г.



Белгород 2016

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1
С 69

Редакционная коллегия:

С.Д. Лебедев (ответственный редактор),
М. Благоевич, В.М. Захаров,
И.С. Шаповалова, В.В. Сухоруков, А.В. Кисиленко (технический редактор)

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Пospelова Александра Ивановна,
кандидат социологических наук, доцент Подлесная Мария Александровна

Социология религии в обществе Позднего Модерна : сборник статей по материалам VI Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 19-20 сент. 2016 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ООО «ЭПИЦЕНТР», 2016. CD-ROM. – 306 с.

ISBN 978-5-9908394-1-0

Настоящий сборник содержит материалы VI Международной научной конференции «Социология религии в обществе Позднего Модерна», прошедшей 19-20 сентября 2016 г. в Белгородском государственном национальном исследовательском университете. Статьи, вошедшие в сборник, представляют спектр актуальных теоретико-методологических и исследовательских направлений, формирующих предметное поле современной социологии религии на стыке с некоторыми смежными социогуманитарными дисциплинами.

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

УДК: 215:172.3
ББК 86.210.1

При информационной поддержке
Журнала «Научный Результат» (<http://research-result.ru/>)
FOREL Института общественных наук Белграда, Сербия (<http://forel.idn.org.rs/>)
Портала «Социология религии» (<http://sociologyofreligion.ru>)
Портала «Религия и СМИ» (www.religare.ru)
Некоммерческой исследовательской службы «Среда» (www.sreda.org)

ISBN 978-5-9908394-1-0

© Белгородский государственный
национальный исследовательский университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел 1. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И ПОИСК ИХ РЕШЕНИЙ

<i>Аникин Д.А.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ПАМЯТЬ В УСЛОВИЯХ СЕТЕВЫХ КОММУНИКАЦИЙ: ОТ МИФА К «ФЕЙКУ»	5
<i>Аринин Е.И.</i> ГЕНЕЗИС СЛОВА И ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ» В ИЗДАНИЯХ 18-21 ВЕКОВ (ИСТОРИКИ И СОЦИОЛОГИ)	14
<i>Давтян А.В.</i> КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ КАДРОВ ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ПРЕДМЕТОВ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СРЕДНЕЙ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ	16
<i>Заводян И.С.</i> ЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕКА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ	26
<i>Кинджич З.</i> NEW ENCHANTMENT OF THE WORLD	31
<i>Колесников С.А.</i> ЦЕРКОВЬ И ШКОЛА: РЕЛИГИОЗНАЯ ПЕДАГОГИКА О.В. ЗЕНЬКОВСКОГО	40
<i>Копылов О.В.</i> ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ СВЯЩЕННЫХ КНИГ В КУРСЕ ОРКСЭ	48
<i>Лебедев С.Д., Реутов Н.Н.</i> ВЫЗОВ ПОСТСОВЕТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ И РЕФЛЕКСИВНЫЙ ОТВЕТ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ	57
<i>Олейников А.А.</i> НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ РЫНОЧНОГО (КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО) ХОЗЯЙСТВА: О НОВЫХ МЕХАНИЗМАХ ЦЕРКОВНОЙ ЭКОНОМИКИ И ГРАНИЦАХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКОВНОГО ХОЗЯЙСТВА С РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКОЙ	69
<i>Редюхин В.И., Кондратенко Л.В.</i> РЕЛИГИЯ, МИФ, НАУКА И «ГИБРИДНЫЕ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ»: КОДЫ СОЗНАНИЯ И ПРОТОКОЛЫ КОММУНИКАЦИИ	81
<i>Стоянович В.</i> РЕЛИГИЯ – НЕПОНИМАЕМЫЙ ФЕНОМЕН	95
<i>Трофимов С.В.</i> ИНДИВИДУАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ	101
Раздел 2. МЕТОДОЛОГИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ЭМПИРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ И СМЕЖНЫХ НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИНАХ	
<i>Багрина А.Ю.</i> ВСЕЛЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ВОСПРИЯТИЕ РОССИЯНАМИ «ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА» НА КРИТЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАПРОС НА СОБОРНОСТЬ	109
<i>Бакрач В.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА В ЧЕРНОГОРИИ	117
<i>Богачёв М.И.</i> ВЛИЯЮТ ЛИ СВЯЩЕННИКИ НА ЭЛЕКТОРАЛЬНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ?	129
<i>Бубликов В.В., Маркова В.В.</i> РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ (НА МАТЕРИАЛАХ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)	159
<i>Гришаева Е.И.</i> РЕЛИГИОЗНАЯ ПОВЕСТКА В МАСС МЕДИА И ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ	166
<i>Истомин А.Г.</i> РИТУАЛЫ ЕДИНЕНИЯ В ГОРОДСКОМ СООБЩЕСТВЕ БЕЛГОРОДА	174
<i>Маркович Э.М.</i> КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ РЕЛИГИИ В ОБРАЗОВАНИЕ	178

<i>Микешин И.М.</i> РУССКИЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ТЕМА СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ	182
<i>Пруцкова Е.В., Маркин К.В.</i> ПРОБЛЕМА ИЗМЕРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОССИИ (ПО ДАННЫМ ВСЕРОССИЙСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОРТОДОКС МОНИТОР)	192
<i>Сухоруков В.В.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ НА НОВЫХ РОССИЙСКИХ БАНКНОТАХ	195
<i>Уфимцева Е.И.</i> СОЦИАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ СТАРШЕГО ПОКОЛЕНИЯ	207
<i>Шаповалова И.С.</i> МОЛОДЕЖЬ РОССИЙСКОГО РЕГИОНА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЙНЫ	213
Раздел 3. СОВРЕМЕННЫЕ ДУХОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ПАРАДОКСЫ: ДИАГНОЗ НАШЕГО ВРЕМЕНИ	
<i>Березняк В.А. Царева Д.С.</i> ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНТОВ ГОРОДА БЕЛГОРОДА	219
<i>Блазович М., Радулович Л.</i> РЕВИТАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ И ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА	226
<i>Гуляев И.И.</i> ВОВЛЕЧЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИНТЕГРАЦИОННЫХ СТРУКТУР ЕВРАЗИЙСКОГО РЕГИОНА КАК ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЭКСТРЕМИЗМА	234
<i>Гущина В.В.</i> КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ РЕБЕНКА В СЕМЬЕ	240
<i>Короченский А.П.</i> МЕДИАКРИТИКА КАК ОТВЕТ НА ПОСТМОДЕРНИСТСКУЮ ТРАНСФОРМАЦИЮ. ЖУРНАЛИСТИКИ	245
<i>Мчедлова Е.М.</i> ДУХОВНОЕ ЕДИНЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ	252
<i>Никулина Н.Н., Пуль Т.С.</i> УПРАВЛЕНИЕ ПРОЦЕССОМ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СТУДЕНТОВ В СРЕДНЕМ ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ	257
<i>Никулина Н.Н., Шевченко С.Н.</i> ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ	261
<i>Олейников А.А., Алещенков В.А.</i> О КРИТЕРИЯХ МАКРОКОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА РОССИИ И СТРАН СНГ	269
<i>Олейников А.А., Алещенков В.А.</i> ПРОБЛЕМЫ МАКРОКОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ РОССИИ	277
<i>Хашаева С.В.</i> ВЛИЯНИЕ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ НА ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ	288
<i>Шляхова В.Д.</i> РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ-ИНВАЛИДОВ В СПЕКТРЕ РЕЛИГИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	291
<i>Шмигирилова Л.Н.</i> МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ	300
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	305

Раздел 1.
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ
И ПОИСКИ ИХ РЕШЕНИЙ

Аникин Д.А.
(Россия, Саратов)

**РЕЛИГИОЗНАЯ ПАМЯТЬ В УСЛОВИЯХ СЕТЕВЫХ
КОММУНИКАЦИЙ: ОТ МИФА К «ФЕЙКУ»¹**

Аннотация. В статье разбирается вопрос религиозной памяти и ее трансформации в условиях сетевого общества. Память религиозного сообщества начинает ориентироваться не на соотнесение с прошлым, а выступает в качестве фактора консолидации членов этого сообщества. Автор выделяет такие стратегии трансформации религиозной памяти как ритуализация, мифологизация и визуализация.

Ключевые слова: память, религия, церковь, коммуникация, сетевое общество.

Религия представляет собой одну из символических систем, выступающих инструментами структурирования социального пространства. Истоки такого понимания, предельно четко выраженного в работах П. Бурдьё, кроются еще в социальной концепции Э. Дюркгейма, которая, хотя и была разработана на этнографических материалах, представляла собой методологию исследования религиозных институтов и в условиях современного общества. Существенным вопросом, однако, является демаркация религиозного поля в социальном пространстве, выявление специфических характеристик, придающих религии необходимую институциональную устойчивость и символическую капитализацию. Решение этого вопроса предполагает ретроспективный анализ существующих в социально-гуманитарных науках точек зрения на проблему специфики религии в качестве социального института.

Упоминание в этом контексте Э. Дюркгейма особенно показательно, поскольку именно его концепция соотносит феномен существования сакрального в социальном контексте с коммеморативными практиками. Как отмечает А.Г. Васильев, «хотя Дюркгейм и обращается к памяти непосредственно только при обсуждении коммемора-

¹ Статья выполнена в рамках Гранта Президента РФ МК-6968.2015.6 "Политика памяти в условиях межцивилизационного противостояния".

тивных ритуалов в конце своей последней, вышедшей в 1912 г. книги «Элементарные формы религиозной жизни», можно сказать, что мемориальной проблематикой, выраженной более или менее отчётливо, пронизано всё его творчество». [3, с. 145] Возникновение данной проблематики напрямую связано с центральной проблемой социальной философии Дюркгейма – изучением механизмов социальной устойчивости и воспроизводства социального. В этом смысле показательно, что трансформация социальной теории в XX в. привела к постепенной переориентации внимания с ранних, методологических работ французского социолога на его заключительные произведения, в которых анализ функций сакрального в социальной жизни выходит на первый план. Д. Александер связывает такой поворот с общей переориентацией социальной теории в связи с антропологическим поворотом конца XX в., когда становление «сильной программы» социологических исследований позволило по-новому интерпретировать труды не только современников, но и классиков социально-философской мысли.

Исходным для Дюркгейма являлось противопоставление «сакрального» и «профанного», возникающее на основе выделения определенного центра социальной жизни, служащего источником консолидации отдельных индивидов и социальных групп. Устойчивость общества поддерживается на основании периодического доступа к сакральному, который обеспечивают религиозные обряды (ритуалы). При этом сама природа сакрального и профанного остается нераспознанной, она, скорее, не субстанциальна, а структурна. Можно согласиться с С.Н. Зенкиным, который пишет: «Сакральное и профанное определяются не по содержательным признакам (их можно было анализировать), а по чисто формальному, структурному различию и именно поэтому относятся к социально-культурным конструкциям». [5, с. 35] Различие сакрального и профанного определяется не принципиальным несовпадением их онтологической природы, а социальной потребностью в конструировании определенных различий, разметке социального пространства.

Теоретические интуиции позднего Дюркгейма оказались востребованы французскими социологами и антропологами. Например, М. Мосс, выступивший соавтором Дюркгейма в работе «О некоторых первобытных формах классификации», впоследствии продолжил функционалистскую линию исследования религиозных явлений. Особое внимание он обратил на определенный параллелизм форм действия и психологических реакций в религиозных феноменах, проявляющийся наиболее отчетливо в случае с молитвой. «В молитве верующий и действует, и мыслит. При этом действие и мысль тесно

связаны, проявляясь в одни и те же моменты религиозной жизни, в одно и то же время». [6, с. 236] По сути, речь идет об определенных практиках (или «техниках» в терминологии самого Мосса), которые обеспечивают не только воспроизводство религиозных норм, но и консолидацию социальных общностей, поскольку исходной формой любого ритуала является соучастие членов определенного коллектива в актуализации сакрального порядка. Впоследствии обязательность и коллективность ритуалов утрачивают свое довлеющее значение, в секуляризованном обществе та же самая молитва превращается в сугубо личное дело, но даже в таком искаженном виде она позволяет реконструировать исходный социальный контекст данного явления. В этом смысле любой ритуал является не только элементом сакрального порядка, но и представляет собой структуру коллективной памяти, поскольку содержит в «свернутом виде» динамику возникновения и развития, процесс постепенного усиления социальной дисфункции.

Еще более отчетливо представления о наличии у религиозных сообществ специфических форм обращения к прошлому содержатся в работах М. Хальбвакса. С одной стороны, он рассматривает память религиозных сообществ как частный случай памяти любых социальных сообществ, находя общие механизмы конструирования прошлого, исходя из актуальных социальных контекстов. «Всякий раз, когда церкви приходилось выносить суждение о новых тезисах, культах или деталях культа, о новых формах религиозной жизни мысли, она прежде всего задавалась вопросом о том, соответствуют ли они совокупности обычаев и верований, идущих от этого первого периода... Церковь бесконечно повторяется или, по крайней мере, утверждает, что повторяется» [8, с. 233].

Эта мысль иллюстрирует основополагающую гипотезу Хальбвакса о противопоставлении памяти и истории, в рамках которой память рассматривается как история недостоверная, построенная на отсутствии принципа историзма, т.е. сводящая к минимуму или просто игнорирующая естественные искажения и трансформации в процессе исторического развития. Это явление свойственно и для индивидуальной памяти (индивид естественным образом игнорирует различие контекстов, в которые помещается отдельный факт его биографии в момент его совершения и в момент воспоминания об этом факте), и для памяти социальной. [8, с. 67] Причем память религиозных сообществ особенно отчетливо демонстрирует стремление преуменьшить степень исторически возникающих различий с целью подчеркивания своей идентичности на всех этапах существования и, что не менее важно, тождества настоящего момента с метафизической «точкой отсчета», временем возникновения и закрепления религиозных норм.

Из такой трактовки религиозного сообщества проистекает скрытая полемика Хальбвакса с Дюркгеймом, целью которой является попытка определения специфики религии памяти, ее отличия от других социальных групп и институтов. Хальбвакс считает, что понятие «сакрального» описывает всю сферу религиозных проявлений, в том числе и индивидуальную религиозность, но исследование социальных функций религии вынуждает обращаться к дополнительным критериям, важнейшим из которых является использование религиозными сообществами специфической формы коллективной памяти. Сущность религиозной памяти заключается в ее отсылке к легендарному первоначалу, постоянном сопряжении настоящего и прошлого, причем прошлого мифологического, относящегося к трансцендентному миру не времени, но вечности. Иначе говоря, деятельность религиозных сообществ по помещению фактов в исторический контекст нацелена на помещение временного в контекст вечного, подведение единичного под общий канон. И в этом смысле память религиозного сообщества, в отличие, например, от памяти семьи носит не сберегающий, а агрессивно-разрушающий характер. Исторические факты, которые не могут быть подведены под религиозный канон, подвергаются искажению или замалчиванию, в этом смысле религиозная память антиисторична.

Большое значение для анализа коллективной памяти религиозных сообществ имеет структуралистская концепция П. Бурдьё, стремящаяся вписать религиозное поле в общую структуру социального пространства, выявить формы взаимодействия между различными полями и, соответственно, описать специфические способы борьбы религиозных сообществ за присвоение и распределение символических ресурсов. С его точки зрения, «формирование поля религии является результатом монополизации корпорацией специализированных служителей культа права сношения со сверхчувственным миром. Эти служители получают социальное признание в качестве эксклюзивных носителей специфической компетенции, необходимой для производства и воспроизводства специально организованной совокупности тайных (а значит, редких) знаний, что объективно связано с исключением из этого пространства всех тех, кто наделяется статусом мирянина (или профана, в двойном смысле слова), лишённого религиозного капитала (как итога символической работы) и признающего законность этой экспроприации, поскольку не замечает ее как таковую». [2, с. 19-20]

Следовательно, исходная для постдюркгеймианской традиции оппозиция «сакральное – профанное» сводится Бурдьё к противопоставлению в поле религии социальных групп специализированных

производителей и хранителей сакрального знания (священнослужителей) и мирян, не обладающих доступом к таинства производства и являющихся лишь потребителями сакральной продукции.

Кроме того, религия обладает специфическими формами легитимации существующего социального порядка за счет сакрализации существующих политических и экономических барьеров и превращения их, таким образом, в нормативные регуляторы распределения экономических и символических ресурсов. Другим способом легитимации является так называемый эффект «знания – незнания», когда религиозные сообщества осуществляют воздействие на другие поля социального пространства посредством формирования определенной специфической проблематики и наделения ее чертами безусловности и невозможности рационального оппонирования. Таким образом, религиозные институты сознательно обособляют поле своей деятельности от агентов других полей, что, однако, является не действительной социальной границей, а символической установкой. В действительности же, способы поведения в религиозном пространстве тесно соотносятся с другими формами социального поведения.

Следует отметить, что углубленный анализ роли сакрального в структуре социального пространства заставляет переосмыслить выделение базовых элементов религиозного поля. Если для Дюркгейма эмпирически фиксируемыми проявлениями религиозной жизни являлись ритуалы, то в современной социальной науке упор делается на изучении религиозных практик. Данный переход не случаен, поскольку позволяет вписать специфически религиозное поведение индивида в комплекс выполняемых им социальных действий. В самом деле, принадлежность к определенному религиозному сообществу означает не только общность религиозных норм, регулирующих соответствие выполняемых ритуалов и разделяемых верований исторически возникшему канону, но и совпадение повседневных практик, существующих на пересечении религиозного и иных социальных полей. «Религиозное действие предполагает понимание и взаимопонимание акторами осуществляемых форм взаимодействия как жизненного процесса, и, очевидно, что оно становится действительностью лишь в условиях коммуникации». [1, с. 87-88] Общим остается религиозный канон и фиксированные элементы религиозных ритуалов, но различие в интерпретациях совершаемых действий, определяемое несовпадением социальных контекстов их репрезентации, приводит к формированию специфических религиозных практик. Таким образом, религиозное сообщество образуется не только за счет общего комплекса религиозных норм, выражаемых в священных текстах и ритуализованных действиях, но характеризуется общностью социальных

практик, определяющих параметры соотношения сакрального и повседневного.

В условиях глобализации происходит распад традиций, что, по мнению Э. Гидденса, приводит к любопытной ситуации: традиции исчезают, но это не означает, что сообщества начинают меньше нуждаться в их наличии [4, с. 53]. Технологические инновации начинают использоваться как «космополитами», так и «фундаменталистами», но первыми – для обновления или отказа от традиций, а вторыми – в качестве вспомогательного средства реализации собственных убеждений. Изменение отношения к прошлому в условиях глобализации сказывается и на религиозных сообществах. Динамика памяти религиозных сообществ напрямую связана с динамикой самих религиозных сообществ, изменением их диспозиции в структуре социального пространства, а также внутренними структурными трансформациями. По сути, произошедшие изменения можно рассматривать в контексте разрыва между религиозными нормами и религиозными практиками.

Религиозные практики, как и другие виды социальных практик, не существуют в «безвоздушном» пространстве, являясь элементами сетевой структуры социальной реальности, из чего следует, что их конфигурация определяется не только соотношением с прошлыми состояниями данных практик (хотя отсылка к такой устойчивости является обязательной), но и откликами на изменившиеся условия функционирования. Ускорение социальной жизни приводит к тому, что механизм постепенного накопления и преобразования религиозного опыта в нормативные регуляторы перестает быть эффективным.

В результате происходит канонизация коммуникативной памяти. Если раньше производилась операция цензурирования коммуникативной памяти с целью отбора тех образов, которые соответствуют сакральному канону, то в условиях фрагментации традиций цензуре подвергается уже не коммуникативная память, а канон, из которого отбираются те фрагменты, которые легитимируют определенную религиозную практику. На религиозных сообществах в полной мере отражается двойственность глобализации – с одной стороны поиск предельно общих ценностей, позволяющих обеспечивать самоидентификацию в условиях информационного плюрализма, а с другой – стремление к локализации, вписывание в контекст локальных социальных практик [7, с. 58].

При этом, взаимное проникновение отдельных полей социального пространства в условиях современного многомерного социума приводит к вполне естественному стиранию границ между памятью религиозной и политической. Для политических институтов всегда было естественно обращение не только к легендарной точке возник-

новения (к тому же, сама эта точка в зависимости от политического контекста могла интерпретироваться по-разному), но и выстраивание последовательности узловых моментов исторического прошлого на пути от этиологического мифа к современному состоянию. Промежуточные пункты такой последовательности, с точки зрения политического сообщества, отображают существенные моменты реализации того цивилизационного выбора, который и привел к возникновению сообщества в его нынешнем состоянии. Для памяти религиозного сообщества в доглобализационную эпоху существование таких узловых точек является несущественным, поскольку каждый выбор (например, для христианства разделение церквей в 1054 г.) является лишь архетипическим отображением изначального выбора, подтверждающим правильность выбранного пути. Религиозная память и память политическая изначально не совпадали по своей исходной направленности и способам конструирования прошлого, что не мешало им соблюдать определенный консенсус, обеспечивающий устойчивость символического пространства.

Поскольку сакральное в современном обществе выходит за пределы собственно религии, религиозные сообщества оказываются перед необходимостью соотнесения собственных воспоминаний с коллективной памятью других социальных субъектов (прежде всего, государства), что можно наблюдать на примере современного российского общества. Религиозные институты пытаются за счет использования сакрализованного канона коллективных воспоминаний легитимировать собственное существование в современном политическом и экономическом контексте (например, попытки РПЦ «прочитать» память о Великой Отечественной войне через призму религиозного канона).

В современном российском обществе крайне узок круг символических ресурсов прошлого, которые могут быть использованы для легитимации существующих социальных институций и выстраивания эффективных стратегий культурного доминирования (И. Калинин). Основным из таких ресурсов является память о Великой Отечественной войне, которая, однако, постепенно подвергается поколенческим и социокультурным трансформациям, приобретая различные символические формы. В 90-ые годы государство, по сути, отказалось от монополии на эту память, предоставив доступ к ее использованию другим акторам, среди которых немалую роль играют религиозные институты.

Ценностный вакуум 90-х годов, сопровождающийся крахом прежних идеологических и мировоззренческих схем и экономическим кризисом, стал благодатной почвой для возвращения религиоз-

ных сообществ в политическое поле, причем деятельность данных сообществ вполне вписывалась в структурные разломы этого поля. Многочисленные протестантские и неопротестантские течения стремились вписать организуемые ими сообщества в контекст либерального, про-глобализационного дискурса, при этом выстраивая соответствующий исторический контекст цивилизационной принадлежности России к европейской цивилизации. Другое направление освоения политического поля было использовано Русской православной церковью, которая попыталась выстроить новую символическую конфигурацию за счет привлечения имеющихся в обществе символических ресурсов коллективной памяти, прежде всего, за счет устойчиво позитивных воспоминаний о Великой Отечественной войне.

Индивидуальный религиозный опыт многих фронтовиков и вписывание Великой Отечественной войны в перечень предшествующих войн привело к постепенному становлению в рамках православных религиозных сообществ мифологизированных коллективных представлений о хрестоматийных событиях этой войны. Правильнее было бы сказать, произошла смена одной системы коллективных представлений другой, причем базовые элементы конструкции остались неизменными, что значительно облегчало усвоение новых мемориальных сюжетов. С точки зрения новой символической конфигурации, во время войны стали повсеместно проводиться молебны и крестные ходы о даровании победы, началось стремительное стихийное открытие храмов, красноармейские колонны благословлялись священниками, а верующие активно жертвовали на постройку советской военной техники. Все эти факторы внесли ощутимый вклад в окончательную победу над врагом.

В качестве акторов символической борьбы выступают не только официальные конфессии, но и различные сообщества, позиционирующие себя в качестве религиозных институций, что создает дополнительный эффект взаимопроникновения и частичного совпадения/несовпадения стратегий. При этом специфика символической борьбы заключается в том, что процесс носит не односторонний характер, а становится основанием для обоюдной трансформации – как содержания коллективной памяти, так и использующих ее религиозных практик.

Можно выделить три основных аспекта присвоения символических ресурсов:

1. Визуализация (постепенное проникновение военных образов в религиозное искусство, создание неканонических икон и т.д.)

2. Ритуализация (создание синкретических социальных практик, включение в устоявшиеся ритуалы элементов религиозного со-

держания, создание специфически религиозных ритуалов, например, молебнов и крестных ходов)

3. Мифологизация (создание неверифицируемых нарративов, подчеркивающих важность религиозных практик в условиях Великой Отечественной войны).

Своеобразие представленных стратегий заключается в том, что они получают «пропуск» в пространстве социальных сетей, превращаясь для одних в незыблемую истину, а для других – становясь объектом для опровержения или «троллинга» (например, религиозный миф о «сержанте Павлове»). В этом смысле память религиозного сообщества не просто мифологизируется (наделяется теми чертами, которые не могут быть достоверно подтверждены), но и становится фейком. Фейк (от английского fake – ошибка) – это заведомо ложная информация, которая выдается за истинную, причем ее использование рассчитано на совокупность тех связей, в которые включен человек. Таким образом, в условиях сетевого характера социального порядка фейк демонстрирует доминирование горизонтальных (синхронных) связей над вертикальными (диахронными), а также консенсусный характер истины. Отсутствие четких границ между сетевыми сообществами приводит к возникновению зон фронта, где происходит формирование гибридных типов религиозной памяти.

ЛИТЕРАТУРА

1. Астахова Л.С. От религиозного опыта к религиозным практикам. Очерки современного религиозного опыта. – Казань: Отечество, 2011. – 112 с.
2. Бурдые П. Генезис и структура поля религии // Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 18-53.
3. Васильев А.Г. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. – 2014. – Т. 13. – № 2. – С. 140-150.
4. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Весь мир, 2004. – 104 с.
5. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с.
6. Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – 440 с.
7. Устьянцев В.Б., Аникин Д.А. Социальная память в обществе риска: опыт философской концептуализации // Философия и общество. – 2011. – № 4. – С. 58.
8. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. – М.: Новое издательство, 2007. – 368 с.

Аринин Е.И.
(Россия, Владимир)

ГЕНЕЗИС СЛОВА И ТЕРМИНА «РЕЛИГИЯ» В ИЗДАНИЯХ 18-21 ВЕКОВ (ИСТОРИКИ И СОЦИОЛОГИ)

Аннотация. Понятие религии имеет много дефиниций. В XVIII в. в России оно вытеснило слово «вера», которое функционировало в языке со времён Древней Руси. В советскую эпоху термин «религия» попал в разные контексты от антиклерикального до кинематографического.

Ключевые слова: религия, вера, изменение, смысл.

Сегодня очевидно, что слово «религия», как показывают социологические опросы, является практически для всех интуитивно ясным «маркером», обозначающим стоящие за ним понятия и представления, отражающие специфическую сферу отношений индивида и всегда неизвестной нам до конца реальности, включающей в свое содержание не только феномены, именуемые терминами «Бога», «церковь», «чудо», «верующих», но «сакральное», «паранормальные явления», «духовность», «таинственное» и т.п. Исторически это многозначное понятие имеет более 1000 определений, связанных с концептами науки, философии и теологии, восходя к семантике латинского «*religiō*», употребляемого в текстах с эпохи основания Рима (VIII век до н. э.)¹.

В современный русский язык слово «религия» входит только со второй половины XVIII в., постепенно вытесняя слово «Вѣра», встречающееся в текстах с эпохи князя Владимира («Слово о Законе и Благодати» митрополита Киевского Илариона, XI в.) и обозначавшего княжескую, царскую и императорскую «придворную Греческое Вѣру» («Греческий закон», «Греческое исповедание»). Впервые в русском языке сопричастие слов «вѣра» и «религия» (релий, религии, религии и т.п.) фиксируется в заметках путешественника и дипломата князя Б.И. Куракина (1705)².

Социологи, как и историки, фиксируют массовое понимание слов языка. Так, согласно ресурсу «Национальный корпус русского языка», слово «религия» за период с 1800 по 2014 год вошло в 1407 документ, имея 3961 вхождение (на 01.07.2016), при этом «пиковые»

¹ Проект «1000 дефиниций религии – Энциклопедия». URL: <http://religiousstudies.in/proekt/1000-definicij-religii-enciklopediya/>

² Куракин Б.И. Дневник и путевые заметки князя Бориса Ивановича Куракина. 1705-1707 // Архив кн. Ф.А. Куракина. Кн. 1. СПб., 1890. С. 127, 128, 145.

значения приходится на начало XX века (1916, 1913 и 1919)¹. В целом можно отметить, что слово «религия» в России с XVIII по начало XXI века имело как собирательный, так и разделительный характер. Оно обозначало, прежде всего, как и в других европейских языках, объективный феномен – «господствующее вероисповедание», выступая в данном случае преимущественно в разделительном значении.

Начало XX века в России радикально меняет семантику слова «религия» введением в 1905-1917 годах целого ряда законодательных актов о веротерпимости и свободе вероисповедания, сделавших нормативным и массовым именно собирательное значение. Качественно новая ситуация складывается в СССР, где слово «религия» входит в словари «советского» русского языка, оставаясь при этом, одновременно, на протяжении всего XX века лексемой «Словаря иностранных слов». За семь десятилетий советской власти антицерковная лексика «Союза воинствующих безбожников» сменилась освоением «волшебного» в массовых изданиях «сказок для детей», появлением особых жанров «фильм-сказка» и «анимация», «ностальгией по настоящему» поэтов-шестидесятников, конструированием академической терминологии в исследованиях периода «научного атеизма», «почвенническими» поисками «духовных начал» писателями-деревенщиками и глубинными откровениями «религиозного кинематографа» А. Тарковского.

В XXI веке мы оказались в новой «виртуальной» эпохе, когда слово «религия», вытеснившее слово «вера» в область обозначения только интуитивного переживания причастности к «истинному, высшему и могущественному», можно изучать, к примеру, в качестве элемента русскоязычного сектора системы Google, где оно встречается в 11 700 000 документах (на 01.07.2016). Анализ этого практически необозримого множества текстов еще впереди, но уже намечаются первые попытки его исследования².

Таким образом, латинское слово «religio», войдя в русский язык в начале XVIII века, за 300 лет письменного существования могло обозначать и «религии иноземцев», и преданность «вЪре Российской Церкви», и идеал приобщения к нравственному воспитанию подрастающего поколения, и постижение глубинных тайн мироздания

¹ Национальный корпус русского языка. URL: <http://ruscorpora.ru/>

² Любарский Г.Ю. Вера. Религия. Церковь URL: http://www.polit.ru/article/2012/07/10/cognitometry_church1/; Его же Вера. Религия. Церковь. Продолжение: интеллигентные vs. хелигиозные. URL: <http://polit.ru/article/2012/09/21/cognitometry/>

«вольными каменщиками», и «пережитки прошлого», и «самоутверждение личности в вечности», и «воинствующее мракобесие», и приобщение к «волшебному», и причастность «истинному, высшему и могущественному», и маргинальные или девиантные «культовые объединения граждан», и «мощный этнокультурный фактор», и «тип мировоззрения», и «теологическую доктрину», и враждующие «эксклюзивные юрисдикции» («патриархаты», «вероисповедания», «церкви»), и юридически равноправные субъекты («религиозные объединения») современного поликонфессионального общества, и личный мир глубинных переживаний «веры в Бога», и отношение к «сверхъестественному», «таинственному», «сакральному», и семантический концепт «предельно возвышенного, справедливого, истинного и прекрасного», и теоретический конструкт («сущности» или «природы» т.н. «религиозных явлений», «религиозных феноменов» и «явлений религии»), и сами эмпирические культурные феномены («православная литургия», «учение Гаутамы», «шаманское камлание», «гадание на кофейной гуще» и т.п., при этом представители этих форм все перечисленное к религии могут вообще не относить, называя это «суевериями», «ересями», «сектами» и т.п.).

*Давтян А.В.
(Армения, Ереван)*

КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД В ПРОЦЕССЕ ПОДГОТОВКИ КАДРОВ ДЛЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ПРЕДМЕТОВ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В СРЕДНЕЙ И ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Преподавание предметов цикла Религиоведения в средней и высшей школе стала в последнее время одним из актуальных тем в связи с происходящими глобализационными процессами. При внедрении этих дисциплин, отмечаются две основные векторы целеполагания.

Глобализационно-культурный, через которое специалисты пытаются решить вопрос формирования толерантной культуры в обществе и в мире в целом, отсутствие которого становится причиной межрелигиозных конфликтов и нетерпимости, что все чаще становится причиной межнациональных, межрелигиозных и межконфессиональных войн (История религии, Этика религии, Философия религии, Социология религии, Психология религии, Феноменология религии, Антропология религии и т.п.).

Регионально-культурный, через которое управляющие власти решают проблему этнического самосохранения наций и культур, в стихийном глобализационном процессе. Здесь религия и традиционные религиозные институты играют важную, если не скажем главную роль, как субъектов управления духовно-нравственными приоритетами общества в целом (История Армянской церкви, История православия, Духовно-нравственные основы христианства (ислама, иудаизма) и т. п.).

Предметы религиоведения и социологии религии внедрены так же в вузах, при подготовке лингвистических, географических, социологических, политологических, культурологических специальностей, где важным компонентом образовательной программы являются изучение религий и религиозных особенностей стран, этносов и народов.

Нужно отметить, что в процессе целеполагания, религия рассматривается как социально-культурный феномен, который отражает также нравственные приоритеты той или иной группы, этноса, народа. Но должны заметить, что религия, не только социально-культурный, но и психолого-педагогический феномен, поскольку, религия есть мировоззрение, миропонимание, мироощущение, а также сопряженное с ними поведение людей, определяемое верой в существование сверхъестественное. Через религию, с поколения в поколение, передаются вероисповедание, духовные чувствования, знания и ценности, формируется духовно-нравственные приоритеты, поведенческий характер группы людей и отдельной личности.

Но должны признаться, что многогранность Религиоведения как науки, его частое отождествление с теологией, и неоднозначная трактовка специализации «преподаватель-религиовед», привело к тому, что предметы религиоведения, особенно в школах, преподают теологи, историки, литературоведы, которые не всегда имеют психолого-педагогическое образование в соответствии особенностям религиоведения.

В связи с этим, личностные, религиозно-мировоззренческие качества преподавателя, становятся важными социально-психологическими и педагогическими факторами, формирования мировоззрения, толерантности, отношение к свободе воли и совести учащихся в педагогическом процессе, через познание и понимание духовно-нравственных, культурных и социальных аспектов разных религий и вероисповеданий.

На примере внедрения предметов религиоведения в общеобразовательных школах Армении, рассмотрим компетенции преподавателя религиоведа, где важным компонентом является духовная компетентность педагога. Под духовной компетентностью понимаем ка-

чество профессионала с гармонично развитой системой духовно-ценностных ориентиров и способность формирования ценностно-смысловой ориентации и мировоззрения учащихся.

Для выявления компетентности характеристики педагога-религиоведа, во первых, мы исследовали цели внедрения предметов религиоведения в общеобразовательных школах, для понимания насколько они направлены на решение глобализационно-культурных и регионально-культурных задач.

При рассмотрении цели внедрения предмета «История армянской церкви», непонятно, из какого цикла предмет - религиоведения или теология? Поскольку, не возможно выявить четкого определения его направленности. В содержании предмета собрано не систематизированного материала теологической, исторической, религиозно-этической, богословской и очень мало религиоведческой информации.

По изучению целей предмета можно отметить, что группа экспертов-историков и литературоведов, ориентировались на национально - исторически-культурологическую значимость доминирующей религиозной организации в Армении, которым является Армянская апостольская церковь в Армении (ААЦ). Церковь же, в тесном сотрудничестве с государством, диктует свою национально-религиозно-этическую идеологию, нормы и принципы. В некотором смысле учтены и социально-педагогические факторы, но не в научном аспекте, поскольку не было исследованы философские, социальные, психолого-педагогические научные основания при внедрении такой дисциплины в школах.

В контексте общенаучного, социально-педагогического целеполагания в преподавании предметов Религиоведения в школах (мы не подразумеваем теологических предметов, поскольку их внедрение запрещено законами и Конституцией АР), должно основываться на правовых аспектах и направляется на формирование у учащихся осознанного подхода к вопросам религии и религиозных идей, основ гуманистических и духовно-нравственных ценностей. Важная социально-культурная цель внедрения предметов религиоведения, таких как, например, предотвращение межрелигиозных, межнациональных, межэтнических и межличностных конфликтов, формирование толерантной культуры учащихся, фактически не определена. В основном выявляется региональный компонент, который формирует целеполагание отдельного государства или региона.

При исследовании цели преподавания предмета выявлены 4 направления: общегосударственная, общеобразовательная и националь-

но-культурно-историческая, религиозно-церковная (или теологическая) [4].

Такими являются: познание исторического, культурного значения ААЦ, основы его вероисповедания, как важного фактора сохранения этнической идентичности народа и т. п. Но как церковно-религиозный компонент, одной из цели внедрения предмета «Истории армянской церкви» авторами формулирована, как борьба с различными тоталитарными, деструктивными религиозными направлениями, которые пытаются экспонировать школы. Нужно отметить, что эта конкретная цель не соответствует правовым и научно-этическим концептам образования, так же, конституционно-правовым аспектам стратегической роли школы. В результате, при постановке задач обучения предмета, учителя сталкиваются с нижеприведенными проблемами.

В связи с недостаточной научно-педагогической и психологической обоснованности содержания и преподавания «История армянской церкви», со 2-ого по 11 классы, выявлялись случаи не толерантного и неэтичного поведения к учащимся разных религиозных взглядов и принадлежностей со стороны педагогов и учеников в основном к другим христианским конфессиям.

Не соответствие многих культурно-исторических фактов с достоверно-историческими научными источниками, а так же, между схожими предметами, таких как, «История Армении», «История стран мира», так же, предметов естествознания, в разных учебниках факты трактуются по-разному. В учебниках ИАЦ в основном акцент делается на религиозных аспектах, что во многом не соответствует другим историческим источникам. Это ставит педагогов в неловкое положение при соблюдении научного подхода.

Содержание предмета в разных классах, под одним и тем же названием соединяет религиозно-теологические, исторические и культурологические, этические темы, не соответствие теоретического и практического материала, стали причиной не комплексности и не системности предмета. Перед учащимся и педагогами, при изучении той или иной темы, ставится задача формирования собственной цели и мотивации. Это повышает риск субъективного подхода при толковании многих религиозно-культурных, теологических концепций.

При всем этом, предмет имеет цель формирования духовно-этической культуры учащихся, как государственного и культурного компонента. Это делает личность преподавателя, его мировоззрение, источниками этой культуры, которые становятся важными, если не сказать главными факторами влияния на мотивацию обучения и воспитания, вне зависимости от теоретического материала.

Содержание учебника не соответствует также положениям Типовой учебной программы по курсу «Основы религиоведения». Так, в учебнике отсутствует тематический раздел, раскрывающий учащимся историю и причины возникновения религий, религиозных войн, экстремизма и терроризма в мире, формы противодействия этим явлениям, объясняющий их псевдорелигиозную природу и т.д.

В решении вышесказанных проблем мы отмечаем несколько направлений: пересмотр цели/ей преподавания религиоведческих предметов в общеобразовательных школах и соотношение их с правовыми аспектами государства и международных договоренностей; реконструкция содержания учебников, их соотношение с психолого-педагогическими, социально-культурными и историческими аспектами; подготовка и переподготовка кадров.

Ниже рассмотрим вопрос подготовки и переподготовки преподавателей. Особенности религиоведения как науки и методологической основы при формировании системы компетенций преподаватель религиоведения, должны рассматриваться как направляющие векторы, при формировании целей предметов данного направления.

- Религиоведение, как наука, предметом изучения которой является религия, не является богословием и это не курс подготовки священников и не обязательно быть последователем той или иной веры, чтобы заниматься исследованием в этой сфере.

- Религиоведение междисциплинарная наука, сочетающая достижения в анализе религии таких наук как история, социология, психология, философия, филология, антропология и др.

- Однако и религиозные люди могут быть прекрасными религиоведами, изучать не только свои, но и разные религиозные традиции. Но есть здесь важный момент, главное условие, нужно придерживаться строгих принципов академичности.

- Но есть и условия для академических религиоведов, то есть, не имеющих религиозного конкретного верования или принадлежащие РО-ям. В изучении религий важно понимание, что это связано не только с изучением социально-культурных феноменов, но и личных эмоционально-душевных переживаний каждого человека.

- Еще есть разница в изучении и преподавании религиоведческих наук и школьных предметов. В первом случае психолого-педагогические знания, навыки и умения не главные компоненты профессионализма, научно-исследовательские качества на первом плане.

Во втором случае, психолого-педагогические знания, навыки, умения и педагогическое мастерство становится важным не только как средство, но и как фактор формирования мировоззрения и духовно-этических качеств учащихся.

Для преподавателя имеющего определенное религиозное мировоззрение и принадлежность, важно передерживания нейтральной позиции, не критического отношения к другим религиям и верованиям, толерантность и уважение к принадлежности и к выбору других людей, особенно родителей и учащихся, знание и уважение прав человека.

Сегодня, более часто начали говорить о межрелигиозной, межнациональной, социальной толерантности, как культурно-этического компонента личности современного мира. Для преподавателей же, это становится неотъемлемой частью профессионализма, поскольку в группах все чаще встречаются ученики и студенты разных национально-этнических, мировоззренческих, религиозных взглядов и принадлежностей.

Отсутствие научных кадров, педагогов специалистов по религиоведению в 2002 году, стала одной из основных проблем при формировании содержания предмета. По истечению 14 лет, не смотря на многократные критические экспертизы по учебникам и преподаванию предмета, оно не менялось и не пересматривалось.

В результаты изучения нормативной базы, регулирующей вопросы преподавания в организациях образования курса «Истории армянской церкви», позволяют сделать вывод, что Министерством образования и науки АР, не приняты достаточных и исчерпывающих мер по обеспечению качества обучения данному курсу. В частности, до настоящего времени не определены конкретные требования к квалификации учителей, обучающихся этому курсу.

Администрации средних школ при подборе преподавательского состава руководствуются лишь инструктивно-методическим письмом Министерства от 2010 года, которое указывает на обязательность ведения курса учителями высшей категории (стандарты и требования к которым ясно не определены). Кроме того, раз в пять лет преподаватели должны проходить соответствующую переподготовку, с получением соответствующего сертификата.

Однако в отдельных регионах страны обучение основам религиоведения ведется учителями, не прошедшими переподготовку.

К 2016 году МНО АР издана новая программа по переподготовке и квалификации учителей «Истории армянской церкви», где можно отметить тенденции к пересмотру содержания программы. Внедрены новые модули по праву, психологии, педагогическим технологиям и ИКТ-ям. Но в материалах переподготовки НИО при МНО АР, пока что единственным является 102 страниц материала теологического содержания, в котором слились христианская теология и теологические основы ААЦ. В материале не содержится информация об

исторических, социальных, нравственно-культурных аспектах других религий, которые необходимы для формирования религиозно-просветительского компетенции преподавателя религиоведа.

Конечно, можно иметь в виду, что все остальные модули являются общими для всех направлений, но для преподавания религиоведения, нужно знать так же и основы тех законов и идеологических направлений, которые связаны со свободой совести и вероисповедания, правами человека, знаниями духовно-нравственных, культурных аспектов других религий. Важным минусом программы, нужно отметить отсутствие формирования культурно-коммуникативного компетентности учителей. Из-за этого обучение предмета часто принимает теологическое и религиозно-проповедническое направление, в котором естественно выражаются личные религиозно-мировоззренческие отношения преподавателей к другим религиозным направлениям и конфессиям.

В институтах переподготовки и переквалификации педагогов другого базового образования, даже схожего с религиоведением (например: для преподавания «Историю армянской церкви» переподготавливали историки, литературоведы), содержание направленно на усвоение инновационных знаний и умений в преподавании. В материалах Института образования при министерстве НО АР, который несет ответственность за переподготовку преподавателей ИАЦ, вообще вложены материалы исключительно направленные на передачу идеологических, религиозных, исторических аспектов ААЦ, христианско-религиозной тематики.

Здесь не учитывается, что у многих преподавателей есть проблема отсутствия базового образования в сфере религиоведения.

Эти и другие недостатки курса и учебника ставят под сомнение его академичность и эффективность, в цели повышения гуманитарной, культурной и религиозной грамотности учащихся.

Для решения этой проблемы, необходим системный подход в целеполагании подготовки и переподготовки кадров. В формировании цели процесса, предлагаем ссылаться на компетентности подход, который сегодня является наиболее продуктивным в процессе оценивания профессионально-личных качеств, знаний, умений и навыков специалистов.

Компетентностный подход это совокупность общих принципов определения целей образования, отбора содержания образования, организации образовательного процесса и оценки образовательных результатов. Преподавание религиоведения или предметов того же направления, является сегодня важной частью всеобщего образователь-

ного процесса, по этому важно его рассмотреть в системе общих образовательных целей и стандартов.

Для осуществления компетентностного подхода для преподавателей религиоведения, необходимы теоретическая и методическая подготовка, и переподготовка кадров, изменения в нормативной базе образовательных учреждений, формирование новых учебных программ и учебных пособий.

Вопросами исследования и разработки компетентностного медела педагога занимались Ф. Н. Гоноболин, Н. В. Кузьмина, А. К. Маркова, Б. Ф. Ломов, С. Г. Молчанов, В. Н. Введенский, О. А. Козырева [1].

«В педагогической науке понятие «профессиональная компетентность» рассматривается как: совокупность знаний и умений, определяющих результативность труда; объем навыков выполнения задачи; комбинация личностных качеств и свойств; комплекс знаний и профессионально значимых личностных качеств; вектор профессионализации; единство теоретической и практической готовности к труду; способность осуществлять сложные культуросообразные виды действий и др. Эта способность, определяющая меру профессионализма, характеризуется особым типом организации предметно-специфических знаний и эффективными стратегиями принятия решений» [2].

Разнообразие трактовок понятия «профессиональная компетентность» обусловлены различием научных подходов: личностно-деятельностного, системно-структурного, знаниевого, культурологического и других. Согласно исследованиям Дж. Равена [3], компетентность характеризует единство когнитивного, эмоционального и волевого аспектов деятельности.

Понятие «компетентность», для преподавателя религиоведа, мы рассмотрим в контексте целеполагания, поскольку цели высшего профессионального и общего образования различны. Так же, разные цели в подготовке и переподготовке кадров для преподавания религиоведения.

В вузах, при профессиональной подготовке специалистов преподавателей религиоведов, учащийся должны получать ключевые знания и умения не только в сфере религиоведения - истории и культуры религий, этических основ религий, социологии и психологии религий, но и психолого-педагогических, которые формируют первый уровень профессиональных компетенций специалиста. По истечению уже дальнейшего педагогического опыта.

При целеполагании формировании компетенций преподавателей религиоведения в базовом и дополнительном образовании, можно выделить, три уровня его разработки:

- общие для всех педагогов-знания и умения в области философии, истории, права, психологии, педагогики, искусства и культуры,

- специальные, для религиоведов - его должны разрабатывать эксперты, с учетом условий микро и макро среды, культурных особенностей и возрастными особенностями учащихся,

- и конкретные (его определяют и принимают сами педагоги).

На ряду профессиональных, педагогических, технологических, коммуникативных и др. компетенций, для преподавателей религиоведов одним из главных компонентов профессионального мастерства мы выделяем так же и духовную компетентность. Под этим мы подразумеваем качества специалиста, через которое система его этических, эстетических, общечеловеческих, религиозных ценностей отражаются в его жизненной, профессиональной деятельности, создавая вокруг себя гармоничный психолого-педагогический климат.

По нашим представлениям духовная компетентность религиоведов формируются по нескольким направлениям: право, этика, эстетика, психология, культурология, аксиология, антропология и религиоведение. Это отражается в ценностных ориентирах специалиста и личности в целом.

Можно заметить, что часто, именно религиозная вера и религиозные чувства, как социально-психологические, духовно-нравственные феномены, являются причиной и результатом поиска человека источника и смысла жизни и деятельности. Религиоведы в этом плане не исключение. А так же, религии играли немаловажную роль в формировании государств, их законов, внутренних и международных взаимоотношений. Через веру и чувства человек создаёт ценности культуры: архитектуру, музыку, живопись и т. д., которые отражают именно его веру в божественное. Во многих произведениях искусства выражаются духовно-религиозное мировоззрение, приоритеты не только авторов, но и той культуры, времени и эпохи, в котором они творили.

Поэтому, преподаватель религиовед должен:

- понимать значения религий в историко-культурном и личностным аспекте, более глубоко плане традиционной религии своего народа

- объяснение феномена религиозной веры, его влияния на формирование на ценностные ориентиры народов, групп и личности,

- анализировать культурные, социально-психологические и психолого-педагогические аспекты разных религий в разные исторические периоды;

- распознавать религиозно-поведенческие особенности, ценностные ориентиры учащихся, коллег и родителей;

- формировать толерантные межличностные отношения, культуру общения.

- Духовно-религиозных компонент компетенции религиоведа подразумевает знание роли религиозной веры и их социально-психологическое значение в формировании мировоззрения личности, культуру народов, в политических взаимоотношениях и творениях искусства, умение преподавать об этом, с целью формирования у учащихся общих духовных и эстетических знаний и чувствований, уважения по отношению выбора других людей и народов.

Нравственно-религиозный компонент компетенции религиоведа подразумевает знание нравственных основ разных религий, их влияние на формирование общей культуры разных народов и этносов, через критическое мышление, умение формировать у учащихся чувство толерантности и уважения к другим религиям и культурам.

У каждого человек, без исключений, есть собственно - личные религиозные представления и приоритеты /даже у атеистов/. Религиовед в первую очередь личность, у которого есть причинно-следственные связи с выбором изучения или обучения религиоведческих дисциплин. Во многих случаях это именно их личная религиозная вера. Но психолого-педагогическая компетентность преподавателя религиоведения превышает личных предпочтений, поскольку психолого-педагогические компетенции подразумевают

На основе вышесказанного, для поднятия уровня академичности и эффективности преподавания религиоведения и его целенаправленности, предполагается проведение работ по следующим направлениям:

- необходимо концептуально определить цели и задачи, учебное направление и содержание предметов цикла религиоведения со стороны государства. На основании этого следует пересмотреть учебную программу, учебно-методический комплекс по ИАЦ. Содержание базовых (основных) и профильных (по специальности) дисциплин при подготовке и переподготовке специалистов должны соответствовать единой программе;

- для соотношения содержания, цели и названия нужно пересмотреть почти все курсы ИАЦ со 2-по 11 классы;

- необходимо совершенствовать механизмы подготовки будущих специалистов-религиоведов и научно-педагогических кадров;

- необходимо сформировать механизмы подготовки будущих историков-педагогов к профессии «Историк, дополнительная специальность – религиовед» посредством углубленного изучения ими истории и психологии религии, основ религиоведения, а также разработать типовой образец и содержание учебной программы по данной специальности в тесном сотрудничестве с кафедрами религиоведения.

В заключение, назовем ряд приоритетных задач по совершенствованию профессионально-педагогических компетенций религиозов: разработка программы учебно-методического обеспечения для общего и дополнительного образования; изучение характеристики развития профессиональной компетентности педагогов в процессе профессионализации; разработка методов самосовершенствования и саморазвития, с целью поднятия их духовной компетентности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Козырева О. А. Журнал Вестник Томского государственного педагогического университета, Выпуск № 2 / 2009, URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/professionalnaya-pedagogicheskaya-kompetentnost-uchitelya-fenomenologiya-popyatiya>

2. Введенский В. Н. Моделирование профессиональной компетентности педагога, 2007, URL: <http://portalus.ru>, с. 51.

3. Равен Дж. Компетентность в современном обществе: выявление, развитие и реализация: Пер. с англ. М., 2002.

*Заводян И.С.
(Россия, Курск)*

ЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕКА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье рассматриваются уровни жизненного пространства, в конструировании и структурировании которых, религия, как основной аспект его духовной составляющей, является основным гарантом системности и гармоничного развития.

Ключевые слова: жизненное пространство, уровни жизненного пространства, религия, функции религии.

Современная социокультурная ситуация в настоящее время показывает нам, что вследствие взрывного расширения проектно-преобразовательной деятельности обострилась проблематичность человеческого существования. Происходящие в настоящее время динамические преобразования социальной реальности сделали проблему пространства весьма актуальной, что заставляет по-новому взглянуть на нее как на категорию, выражающую важнейшие формы социального бытия человека и как на фактор перемен в жизни общества. В настоящее время в обществе осуществляется кардинальная переоценка ценностей и изменения, происходящие в пространстве социума, не могут не сказываться на личных судьбах людей, в связи с чем главной и постоянной ценностью культуры и истории признается сам человек,

его жизнь как ценность, первоочередность защиты которой составляет в настоящее время смысловую доминанту социально-философской мысли [3, с.10]. В этой связи феномен жизненного пространства привлекает большое внимание исследователей. Это связано с необходимостью переосмысления проблемы бытия человека в современном динамичном мире, где социокультурные изменения происходят быстрыми темпами наслаиваясь друг на друга, а человеческая жизнедеятельность перемещается в виртуальную сферу, выходя за рамки географического и физического пространств, приобретая глобальные внепространственные характеристики. При этом человек, будучи существом материальным, остается «привязан» к реальному пространству, не способный существовать вне его [1, с. 39].

Категория жизненного пространства является междисциплинарной, она разрабатывается в рамках психологии, антропологии, культурологии и философии. Под жизненным пространством в современном философском дискурсе понимают «динамичную систему, внутренняя структура которой содержит различные уровни включенности человека в социальную реальность: уровень телесной организации, идентификационный уровень, уровень повседневности» [2, с. 1].

Пространство телесности принято полагать ведущим, системообразующим аспектом всего жизненного пространства в целом, его традиционно подразделяют на внешнее (внешняя среда) и внутреннее (сенсорика). Если физическое естественное пространство не обеспечивает желаемого разнообразия, то рукотворная искусственная и виртуальная реальность значительно расширяют круг сенсорных впечатлений человека. Под искусственной реальностью мы понимаем выделенные элементы пространства, погружающие человека в особый, насыщенный ощущениями мир (ночные клубы, галереи, музеи, кино-театры, рестораны и т. д.) [1, с. 39]. Существенным является то, что помимо собственного естественного стремления человека к улучшению своего телесного пространства к этому нас призывает настоящая действительность, пестрящая рекламой и символами успеха.

Идентификационный уровень жизненного пространства – это уровень самоопределения, внутренний мир личности и его проекция вовне. Это определение предложено Л.А. Говердовским, который характеризует данный уровень как «совокупность ценностных структур пространственной реальности личности, проистекающую из человеческого внутреннего мира и отраженную в образах, символах, знаках, принимаемых как самим индивидуумом, так и согласным с ним в плане жизненных установок окружением» [7, с. 82]. Говоря иными словами, жизненные установки и ценности человека формируются

под влиянием внешней среды всего жизненного пространства в целом.

Пространство повседневности является еще одним неотъемлемым атрибутом жизненного пространства человека. Оно представляет собой сферу социального взаимодействия, вхождения в те или иные роли и приобретения тех или иных статусов. Современная реальность способствует расширению жизненного пространства человека: предоставляет массу возможностей, «позволяет» ему подняться по социальной лестнице либо сбрасывает вниз, включает в сложнейшую систему коммуникации, задает определенный ритм жизни, предлагает многообразные виды повседневных практик [1, с. 40].

Конструируя и структурируя жизненное пространство, человек осваивает прежде всего свой жизненный мир, который представляется областью потенциально возможного, перемещая то что содержит жизненный мир в сферу актуального человек создает свое жизненное пространство. Этот процесс, по сути, постоянный и диалогичный, человек ведет диалог со своим жизненным миром.

Жизненное пространство предоставляется человеку как пространство для его самоосуществления. По сути это то, в чём и чем живет человек: ощущает, понимает, переживает, чувствует, помнит, осмысляет, предвидит, ждет, делает – это пространство действительного и возможного. Путь преобразования потенциального содержания жизненного мира в актуальное содержание жизненного пространства дает человеку возможность создавать альтернативы личностного саморазвития, ориентируя ресурсы на поддержание существующих границ жизненного пространства или на их изменения [2, с. 3].

Жизненное пространство человека состоит из элементов, которые неразрывно связаны друг с другом, при этом каждый из них раскрывает различные сферы самоосуществления человека: биологическую, духовную и социальную, которые образуют единство, порождая феномен уникальной индивидуальной личности. Подчеркивая значение жизненного пространства в процессе самоосуществления человека, Е.Б. Миронова пишет: «Идея единства жизненного пространства выступает в качестве принципа, руководящего социальным поведением индивида» [3, с. 9].

Рассмотрим более подробно духовную сферу жизненного пространства человека, которая традиционно, наряду с культурой включает и религиозный аспект.

Несмотря на различие подходов к происхождению и сущности религии, их объединяет одно: религия связана с осознанием человеком своей принципиальной ограниченности, недостаточности, несовершенства или, говоря философским языком, отчуждения. Но всякая

религия указывает путь преодоления такого отчуждения [4, с. 10]. То есть религия призвана выполнять в жизни человека и общества определенные функции. Многообразие этих функций, выделяемых религиоведами, сводится к трем самым главным, фундаментальным: мировоззренческой, психологической, интегрирующей.

Мировоззренческая функция заключается в том, что религия формирует мировоззрение – систему, прежде всего, ценностных ориентаций человека, его представлений о цели и смысле жизни, смерти и бессмертии, добре и зле, то есть дает ответы на «вечные вопросы». Это общее предметное поле в виде «вечных» мировоззренческих вопросов объединяет религию с философией.

Психологическая функция выражается в способности религиозного сознания и религиозных институтов компенсировать психические перегрузки, вызванные недостатком информации и невозможностью человека самому найти выход из сложных жизненных ситуаций. Религия выступает в роли своеобразного «психотерапевта», помогает преодолевать стресс и депрессию-сию. Ни для кого не секрет, что к религии чаще всего человек прибегает в сложные, тяжелые, кризисные моменты своей жизни. В качестве положительной эту функцию религии рассматривают и верующие, и неверующие.

Одной из самых важных функций является интегрирующая функция. Религия способна объединять людей в общности и давать им единую систему моральных и правовых норм. Это один из самых сильных аргументов в пользу религии: в истории нет ни одного народа и государства, которые были бы полностью безрелигиозны [5, с. 235]. Наоборот, в начале государственной истории всегда стояла определенная религиозная вера, которая часто являлась определяющим фактором в формировании жизненного пространства того или иного народа [6, с. 340].

Мировые религии в наше время имеют интернациональный состав своих последователей, но чаще всего, если человек принимает религию, далекую от культуры своего народа, он постепенно теряет связь со своим народом. Религии способны влиять на социальную, культурную и на политико-правовую сферу жизни общества, играя регулятивно-контролирующую роль, предлагая обществу политические концепции и правовые системы. В большинстве религий существуют собственные религиозные правовые системы, которые регулируют не только жизнь самих верующих, но и являются правовой основой жизни общества и государства. Например, во многих традиционно мусульманских странах действует религиозная мусульманская политико-правовая система (шариат), а современном государстве

Израиль религиозными нормами регулируется сфера брачно-семейных отношений.

Если даже религия и власть разделены, то, тем не менее, тесно сотрудничая с государством, религия зачастую легитимирует государственную власть, поддерживает начинания власти, придает ей в глазах народа определенный характер.

Моральные нормы, господствующие в обществе, также часто имеют религиозное происхождение. Поэтому мы можем говорить, что религия способна воспитывать, формировать моральные устои народа, добиваясь, чтобы соблюдение элементарных моральных общечеловеческих заповедей воспринималось как само собой разумеющееся. Религия выступает в качестве хранительницы моральных норм, в то же время упадок и уничтожение религии приводит к утрате обществом моральных ценностей. Например, первые годы богоборческой революции в России в XX веке отмечены разгулом самого крайнего аморализма, с которым впоследствии была вынуждена бороться сама большевистская власть [5, с. 236].

Таким образом, мы можем говорить о том, что религия является определенным гарантом порядка и системности жизненного пространства. Ее, ранее перечисленные, универсальные функции, связанные с глубинными потребностями жизни человека и общества, является одним из ключевых аспектов духовной сферы и способствуют как гармоничной динамике жизненного пространства в целом, так и развитию каждого его элемента в отдельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балюшина Ю.Л. Город как специфический локус жизненного пространства человека (социально-философский аспект) // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 7. – С. 39-40.

2. Хасанов М.Р. Жизненное пространство человека // Современные исследования социальных проблем. – 2011. – № 4. URL: <http://ej.socjournal.ru/archive/2011/4/hasanov.pdf> (дата обращения: 23.05.2016).

3. Миронова Е.Б. Жизненное пространство человека: социальные проблемы понимания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Саратов, 2003. – 21 с.

4. Сулонов П.Е. Религиоведение: учебное пособие по специальностям 030501.65 Юриспруденция, 030505.65 Правоохранительная деятельность. – Екатеринбург: Уральский юридический институт МВД России, 2009. – 221 с.

5. Сулонов П.Е. Универсальные функции религии в жизни человека и общества // Инновационные технологии в науке и образовании. – 2015. – № 2(2). – С. 234-236.

6. Минеева И.Н. Современные тенденции духовного возрождения Мордовии: религия как социальный интегратор // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. – СПб., 2000. – №101. – С. 339-343.

7. Говердовский Л.А. Жизненное пространство личности как философское понятие // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2010. – № 5. – С. 81-87.

*Кинджич З.
(Сербия, Белград)*

NEW ENCHANTMENT OF THE WORLD

Abstract. By adding to Weber`s teaching about disenchantment of the world, Horkheimer and Adorno developed teaching about dialectics of the Enlightenment. Separating himself from diffused totality of the nature, man constituted himself as a subject. In order to enable oneself to carelessly rule the nature, it was necessary to desacralize it. However, as man himself is part of nature, by enslaving the nature he enslaved himself. Some see new enchantment of the world as an exit from the state of reification. The author considers that the project of enchantment is wrong, not only because it is regression in cognitive sense, but because it includes restoration of paganism. Instead of new enchantment of the world, led by the New Age movement, the author advocates reaffirmation of the sacred and restoration of spirituality.

Key words: disenchantment of the world, instrumental rationality, occultism, New Age, spirituality.

Using the term disenchantment (Entzauberung) of the world, Max Weber denominated process that began in modern era, in which the world is reduced to a rationally explainable and calculable complex of being. The term was adopted by 18th century German literature. Unlike antiquity and medieval times, when people had an impression that the world was filled with mysterious forces, spirits, fairies and demons, through increasing rationalization process totality of being was gradually devoid of charm and turned into something that could be subject to technical manipulation. While in ancient times a man used to refrain from doing wrong against some of those forces by jeopardizing their habitat, enlightened man treats that attitude as an expression of mere superstition. Unlike the man who lived in not yet disenchanted world, and it never occurred to him, for example, to cut down the “holy” oak tree (inscription) at the entrance to the village, because he believed that it would bring the curse on him and his descendants, to the enlightened man that oak tree is just a simple tree, not in the least different from any other.

Relying on Weber's concept of disenchantment of the world, Horkheimer and Adorno tried to establish where and how the instrumental rationality obtained its form. They consider that the key motive of the Western civilization, that shaped its entire history, is struggle of logos against myth. Identifying the Enlightenment with the mind and logos, and confronting it with the myth which, in their philosophy, is a synonym for something murky, diffuse and undifferentiated, they pointed out that the program of the Enlightenment consisted of releasing the world from enchantment. As it is impossible for a man in enchanted world to be free and autonomous being, the enlightened men hoped that the natural light of human mind would remove all darkness and thus remove the basis for superstition and different forms of magical practice. Namely, if everything could be principally explainable and predictable, there would not any longer be any need for fear of the unknown, and mythical thinking would gradually disappear¹. Insisting on the fact that "the Enlightenment has always aimed at liberating men from fear and establishing their sovereignty" (Horkheimer – Adorno 1972: 3), Frankfurt philosophers claimed that the Western man considered that it could be done only through forming of identifying (conceptual) thinking and constituting one's self as the subject. Unlike mythical and magical period, in which a man still felt sympathetic connection with totality of being, in which he has not yet constituted as abstract identical self,² the Enlightenment infers split between the subject that assigns meaning and the impersonal object, into which the former non-identical being was transformed. Having established his position of the subject, by which he constituted himself as identical self, the man separated himself from the natural all-unity, while the other, different, alien, became the object. In the way a concept and a number, as ideal tools, reduce all that is incommensurable and non-identical to identical and commensurable, so an identical self correlates to non-identical nature. Owing to the fact that, on one hand, he no longer fundamentally belonged to the

¹ "Man imagines himself free from fear when there is no longer anything unknown" (Horkheimer – Adorno 1972: 16).

² Indicating that "magic was not ordered by one, identical spirit," Frankfurt philosophers say that "the unity of nature is a presupposition of the magical invocation as little as the unity of the subject" (Horkheimer – Adorno 1972: 9). Instead of relying on *mimesis* as means of self-preservation, enlightened man relies on his own rationality. "Nature must no longer be influenced by approximation, but mastered by labour" (Horkheimer – Adorno 1972: 19).

nature, and, on the other hand, that the nature was devoid of charm, Western man could venture into starting the project of submitting the nature¹.

Process of gradual disenchantment of the world began in Antique philosophy and science. "The disenchantment of the world is the extirpation of animism." (Horkheimer – Adorno 1972: 6) In order to rule the external world in an easier way, the world had to be devoid of the soul, degraded to something passive and inanimate. Xenophanes's critique of anthropomorphism provided model for the Enlightenment's struggle against mythical thinking. "Enlightenment has always taken the basic principle of the myth to be anthropomorphism, the projection onto nature of the subjective." (Horkheimer – Adorno 1972: 4) After Greek philosophy had substituted mythical creatures with philosophical principles, and Judeo-Christian religion had condemned magical practice², with further progress of the Enlightenment, knowledge gained explicit function of power in modern era. According to the Frankfurt thinkers, "the human mind which overcomes superstition is to hold sway over a disenchanted nature" (Horkheimer – Adorno 1989: 18). The Western man expected that joint activity of science and technology would enable unimagined progress of humanity and, above all, easy life, without privation. However, enslaving the nature he overlooked that he himself is a part of it. His abandoning of actual, living "here and now", in the name of reaching some future imaginary goal, contributed to shaping the ascetic personal features and technical efficiency, but not happiness. According to Horkheimer and Adorno, it is an illusion that one can be happy if essential part of one's being is suppressed³.

In modern era, subjective concept of the mind prevails over objective concept. While in ancient times one believed that cosmos as such was intelligent, in subjective concept the mind is reduced to a mere instrument for subordinating the nature. Dimension of validation is no longer domain

¹ Ancient people felt belonging and closeness to their natural environment. One Indian prophet, Smohalla, diverted his fellow tribe members from farming the land, claiming that "it is sin to wound or cut, tear or scratch `our mother` through agricultural activities (Eliade 2004: 101).

² Before its own disenchantment, monotheistic religion played an important role in disenchantment of the world. "Reason and religion deprecate and condemn the principle of magical enchantment" (Horkheimer – Adorno 1972: 18).

³ Protecting the rights of man's internal non-identical nature, Frankfurt philosophers say: "Man's domination over himself, which grounds his selfhood, is always the destruction of the subject in whose service it is undertaken; for the substance which is dominated, suppressed and dissolved by virtue of self-preservation is none other than that very life as functions of which the achievements of self-preservation find their sole definition and determination: it is, in fact, what is to be preserved" (Horkheimer – Adorno 1972: 54-55).

of the mind, so it is restricted to a mere use of the most rational resources for reaching any type of goals. The Enlightenment reaches its peak in Positivism that questions not only metaphysics, but the very notion of the mind. In our time, “the notion of self-preservative mind threatens to become the notion of self-destruction” (Horkheimer 1988: 286).

Process of disenchantment of the world culminates in increasing rationalization of almost all spheres of human life. Rationality penetrates not only spheres of education, economy, law and politics, but also religion as such. Weber noticed that in puritanism process of disenchantment of the world reaches its peak, because it no longer believes in “saving action of magical-sacramental kind” (Weber 1988: 95)¹. The Enlightenment’s identification of sacred with moral lead to depriving religion of its basic designation². If the sacred no longer exists, if divine immaterial energy does not permeate sphere of immanence, the man is bound to live in profane world. Rejection of belief in miracles and supernatural made the reality ultimately prosaic. Despite the fact that numerous sensual pleasures are accessible to the man in secularized world, they cannot satisfy his craving for meaning. A man devoid of the experience of sacred inevitably feels emptiness.

The idea of new enchantment of the world appeared in order to fill with meaning the emptiness caused by dominance of science, technique and industry. In reaction to prosaicness of the Enlightenment, during Romanticism an idea about shaping the new mythology occurred (Schelling, Schlegel) as correction of the Enlightenment cult of reason. From that time onwards, many artists are trying to experience an altered state of consciousness, in order to give new impulse to their creativity, so one should

¹ Weber claims that “great historic process in the development of religions, the elimination of magic from the world which had begun with the old Hebrew prophets and, in conjunction with Hellenistic scientific thought, had repudiated all magical means to salvation as superstition and sin” (Weber 1958: 105) reached its peak in puritanism. Old Israeli ethics is characterized by “the rejection of sacramental magic as a road to salvation” (Weber 1958: 222). Unlike Confucianism, that did not question positive meaning of magic for salvation, in puritanism “in religious sense, only what is rationally ethical remained valuable” (Weber 1988: 513). Not only does everything that reminds of magic, including every remainder of ritualism and priest’s power, become exterminated, but Quakers, as peak of that process, do not keep any trace of religious emblems.

² Unlike Kant, who considers that pure, natural, rational religion, actually identical to morals, is superior to discovered religion, Rudolf Otto claims that the sacred is the key religious category. Contrary to overemphasizing rational dimension of the sacred, which leads to its identification with the perfectly good, Otto insists on inconceivable, ineffable moment of the sacred. Reminding that feeling of sacred emerges during man’s confrontation with supernatural object, Otto claims that reaffirmation of the sacred is the only way to revive religion in the West.

not wonder why they turn to different forms of esoteric teaching and occult practice¹.

Although theoretically not articulated, yearning for new enchantment of the world continues in many people, especially those to whom traditional religion has not offered possibility of experiencing the sacred. Turning towards Far Eastern religions, esotericism and drugs in our secularized times emerges both from dissatisfaction with colourless reality and from yearning to experience something unordinary, miraculous. New Age movement, that encompasses many different alternative aspirations for ecstatic experience, relies on this very need. One can justly say that it aims for re-enchanting the world, without compromising the rule of instrumental mind.

Many people in the West, to whom confessional forms of diluted Christianity have not offered experience of the sacred, do not hold any further expectations from Christianity. Moreover, they blame it for many problems of modern civilization, first of all ecological. Criticizing Christian religion as the one that favours strict hierarchy, authority, blind obedience, they advocate freedom, emancipation of other, different. According to their opinion, instead of anthropocentrism, that is inaugurated by Christian assigning to the man status of the ruler of all creation, one should establish ecocentrism. Having in mind that soulless rule of man over nature is based on rising of the spirit over nature, alternative religion should have pantheistic feature². Reprimanding Christianity for identifying God with male sex, ecofeminism advocates religious reverence towards nature as the Big Mother. New enchantment of the world is in the sign of renewal of pagan experience of the world. From Lovelock's conception of Gaia as gigantic intelligent being, through deep ecology's teaching that human's life is not worthier than animal's life, the man reached deification of nature and slogans that Earth is our Church. New Age movement is reheating expectation that we are entering Age of Aquarius, in which there will be an extraordinary development of human spiritual potential and establishing peace among totality of being.

¹ About interest of French and German writers in the occult, see: Eliade 1976: 49-54. Revival of interest in the esoteric in the West European culture in related to renaissance period. Yearning to take a shortcut to spiritual transformation, away from the painstaking road of burning one's ego by conforming one's own will with the will of God, renaissance man turned to astrology and alchemy. Alchemists "claimed that *opus alhymicum* can ensure salvation for the Nature, just like Christ redeemed humanity by His death and resurrection" (Eliade 1982: 192).

² Considered to be a pioneer work in accusing Christianity of being guilty for ecological problems: White 1967.

Being aware of numerous deficiencies of the Enlightenment project regarding disenchantment of the world, let us ask ourselves whether the emergency exit truly lies in the new enchantment of the world that the New Age movement offers¹. As is known, Frankfurt thinkers, despite speculating about fatal dialectics of the Enlightenment that resulted in delivering the man to the rule of impersonal system, considered that the Enlightenment program should not be abandoned, but critically reflected. It is not possible to simply turn one's back to the world dominated by science, technology and industry. Furthermore, irrational return to mythology would be regression of conscience to lower forms². The fact that instrumental rationality and the second mythology can exist parallel, without any confrontation, shows that the expectation that renewal of mythology can offer solution for modern man's problems is illusory, and that mythology as such does not have an emancipatory potential. Not only do they both contribute to enslaving the man, but sometimes scientific procedures are even used for research and possible verification of occult phenomena.

Adorno uses the term "second mythology" to denote superstitious way of thinking within scientific-technological world. Unlike the first mythology, that was an expression of man's cognitive inability to comprehend natural phenomena, the second mythology, in the form of spiritism, astrology, hieromancy, numerology and other forms of occultism, rejects already reached cognitive level and returns to primitive levels of conscience. In order to discredit teachings and different practices of the second mythology as mere nonsense and deceit, Adorno stresses that "its falsehood is shown in timeworn natural content of supernatural news" (Adorno 1980: 274). However, it is not enough to denounce the second mythology, but one should consider man's need from which it wells. Namely, man's irrational reach for some instant spirituality, for false revelations, acts as an expression of his need to transcend impersonal quotidian life. Religion used to satisfy man's need to transcend the sphere of immanence. After centuries of disenchantment and secularization process in the Western

¹ Certain postmodern philosophers, like Baudrillard, place their hope in new enchantment of the world. Having reminded that the primitive people believed "in universe of omnipotence of thought and will, without a trace of accident", Baudrillard claims that activity of the mind demagnetized magical constellations and traced the road for causal connection between isolated entities. Resisting the reckless dominance of man over nature, Baudrillard advocates hypothesis "about one world in which there is absolutely no accident, in which there is nothing dead, inert, unrelated, uncorrelated" (Бодријар 1991: 125-126), but all is fatefully interconnected.

² Frankfurt philosophers warn: "Suspension of the concept... opened the way for falsehood" (Horkheimer – Adorno 1972: 40).

world, monotheistic religion was desubstantialized, i.e. devoid of sacredness, and the empty space was filled with the second mythology. Typical statement of an interviewee, cited by Adorno, speaks for itself: “I believe in astrology, because I do not believe in God” (Adorno 1980: 271).

By criticizing totalitarian tendency of a modern capitalistic society, Adorno claims that the man is turning towards second mythology in order to be able to withstand the increasing pressure of the system. He needs an illusion that one can avoid control of global system, or at least an assurance that his position is determined by fate. Confident that civil world, based on the principle of exchange, is additionally discredited by clarifying the need for the second mythology, Adorno says: “Occultism is a reflex reaction to subjectivization of any meaning, a complement to reification” (Adorno 1980: 272). Lacking an objective meaning, seemingly other-worldly sphere with which occultists try to establish contact, is a mere “senseless, forced reaction of a subject who is disintegrating, if not clinically, then historically” (Adorno 1980: 273).

Although Frankfurt philosophers were right to reject the idea of new enchantment of the world, arguments with which they refute the second mythology are not satisfactory. Furthermore, self-reflexion of the Enlightenment is not sufficient for finding the way out from the crisis which the humanity is suffering. Namely, the problem with the new enchantment of the world is not only in the fact that such project is deficient in cognitive aspect, testified by weakening and dissociation of the subject, but the fact that it reaffirms paganism. As one may already know, the essence of Judeo-Christian criticism of paganism lies in the fact that polytheistic gods were discredited as demons¹. Different esoteric pseudo-spiritual practices within New Age movement are reduced to attempts to establish contact with the so called spiritual leaders. Recklessly making contact with other-worldly sphere, supporters of the New Age movement do not even sense that they place themselves in jeopardy of being deceived and possessed by evil forces. Overfilled by adopting second hand knowledge, especially not prone to conform to dogmatic teaching of the Church, modern Western people yearn for immediate experience of contact with divine sphere. Although such contact is in principle possible, it happens very rarely, because it is necessary one previously cleans one’s heart from passions, with the help of God’s grace. However, modern man is not prone either to asceticism or obedience. Impatient to experience something exciting and extraordinary, he follows those who promise him achieving that without effort

¹ In the Old Testament it was already written that “all the gods of the nations are demons” (Psalm 96,5; translated by bishop Atanasije Jevtic).

and transformation of his own being. For that reason he becomes an easy prey of quasi spiritual forces and falls into spiritual delusion¹.

Although New Age religion proclaims an ideal of freedom, tolerance and pluralism, its followers often show intolerance towards Christian view of the world. By accusing Christianity of exclusivistic attitude, they support eclectic concept of religion that keeps equal value for different spiritual practices. However, without gift of discernment and distinguishing spirits, they often become simple tools of evils forces. An idea of a single, unique world religion in which different religious teachings are blended, aims towards easier acceptance of ideology of the New World Order. According to the holy fathers, concept of the New World Order is not based only on the interests of the multinational capital. Its basis is the plan of demonic forces to preparing the grounds for Antichrist`s rule².

If the exit from crisis into which we were brought by the Enlightenment project of disenchantment of the world cannot be found in new enchantment of the world, does it mean that one should accept the current status? The answer is certainly negative. Alternative to the rule of instrumental rationality is not a new mythology, but reaffirmation of the sacred. Spiritual restoration of the man is necessary, because secularization process leads towards man`s depersonalization and reification, so that consumerism eventually ends in loss of meaning and nihilism. Precisely because experience of the sacred is alien to them, because they do not clearly distinguish magical and mysterious³, Max Weber and adherents of Critical

¹ Orthodox Christian practice continuously warns against danger of spiritual delusion. "Spiritual delusion begins with disobedience to the Church, with searching for some special roads to salvation and development, or with some wilful spiritual experiment." Deepest basis for spiritual delusion, and any other sin for that matter, is pride. "Proud man in spiritual delusion is convinced that he does not need assistance of God`s grace, but that he can achieve everything on his own, with his mind, and effort of his personal will." Egocentric person is convinced in his great spiritual potential, and consider himself worthy of having mystical experiences. Due to pride, and in accordance with "spiritual liking", pride brings the man into connection with "the spirit of pride – satan" (Рафаил 2015: 10).

² According to the teaching of the holy fathers, in the end times, when evil prevails and humanity corrupts, when people become cold, selfish and self-centred, when faith in God becomes very weak, and the true Christian teaching becomes displaced by atheism, nihilism, heresy and occultism, and "only he who now letteth will let, until he be taken out of the way" (2 Thessalonians 2:7), conditions will be created for the Antichrist`s arrival to historical stage.

³ The very expression "magical-sacramental" (Weber 1988:95), that Weber uses when he speaks about reformist understanding of the Eucharist, clearly indicates that he himself, as a child of the Enlightenment, cannot see fundamental difference between magical and sacred. In Christianity there is no continuity between magical and sacred, as one might think

Theory of society are not able to offer true solution for humanity's exit from dead end. However, should there be moral and spiritual restoration of humanity, should we become closely familiar with experience of the sacred, the force that keeps away arrival of Antichrist would become stronger. That force is grace of the Holy Spirit. Since the Pentecost, that force abides within Orthodox Church to a larger or smaller extent, depending on the level of spirituality of a certain era, as well as within every believer who became worthy of its visit. There is no doubt that, if God is with us, basically nobody can harm us. But, before He comes to abide within us, we must become worthy of the visit of the Holy Spirit. Precondition for that is to have a clean heart.¹ Keeping in mind all the hardships of the conditions in our grave, pre-apocalyptic times, we need to be aware of our own responsibility. As there is struggle between good and evil in our hearts, every choice we make can be viewed from eschatological perspective. Patriarch Kirill of Moscow and all Russia righteously warns: "Each one of us, choosing evil, brings closer the arrival of antichrist, and by staying faithful to the good, prevents his coming to power" (Кирил 2010: 69). Therefore, instead of project of new enchantment of the world and flirting with the occult forces, let us try to transform ourselves.

LITERATURE

1. Adorno, Theodor W. (1980), *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/M: Suhrkamp.
2. Бодријар, Жан (1991), *Фаталне стратегије*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
3. Eliade, Mircea (1976), *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago – London: The University of Chicago Press.
4. Eliade, Mircea (1982), *Kovači i alkemičari*, Zagreb: Zora.
5. Елијаде, Мирча (2004), *Свето и профано*, Београд: Алнари – Лаћарак: Табернакл.
6. Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. (1972), *Dialectic of Enlightenment*, New York: Harper and Harper.
7. Horkheimer, Max (1988), *Kritika instrumentalnog uma*, Zagreb : Globus.
8. Кирил, руски патријарх (2010), *Слобода и одговорност: у потрази за хармонијом*, Београд: Православни богословски факултет.

based on teaching about disenchantment of the world. The sacred that should not be reduced to rationalistic-ethical category of the good, is fundamentally different from magical.

¹ Saint Elder Porphyrios says: "Good man – good and kind man, the one that does not keep any bad thoughts in himself – attracts God's grace. Goodness and simplicity first of all attract God's blessing. Those are preconditions for God to enter into us and abide in us" (Порфирије 2005:298).

9. Порфирије (2005), Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливи-та, Нови Сад: Беседа.

10. Псалтир (2000), Манастир Хиландар – Манастир Грачаница – Манастир цетињски – Манастир Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог.

11. Рафаил, архимандрит Карелин (2013), „Прелест“, in: Књига о пре-лести и лажном духовништву: како се сачувати од духовне обмане (прир. Ј. Србуљ – В. Димитријевић), Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

12. Weber, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons.

13. Weber, Max (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

14. White, Lynn, Jr. (1967), „The Historical Roots of Our Ecological Cri-sis“, in: *Science* 155 (10. 3. 1967): 1203-1207.

15. <http://www.kingjamesbibleonline.org>

*Колесников С.А.
(Россия, Белгород)*

ЦЕРКОВЬ И ШКОЛА: РЕЛИГИОЗНАЯ ПЕДАГОГИКА О.В. ЗЕНЬКОВСКОГО

Аннотация. В данной статье раскрывается взгляд В. Зеньковского на взаимоотношения церкви и школы, рассматриваются основные положения религиозной педагогики В. Зеньковского

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, религиоз-ная педагогика, В. Зеньковский, школа и церковь

Тема взаимоотношений современной школы и Церкви, несомненно, определяют нынешний вектор церковно-светских отношений. Поэтому мнение О. В. Зеньковского по данному вопросу может рассматриваться как продуктивная рекомендация, направленная на развитие современной тео-педагогики.

При этом весьма актуально звучит следующее высказывание О. В. Зеньковского: «Религиозное обоснование педагогики, конечно, ставит школу в связь с Церковью, но вовсе не делает ее административно подчиненной духовенству (по той простой причине, что понятие Церкви никогда не может быть отождествляемо с понятием клира)» [2, 21]. Позиция православного педагога очевидна: религиозная сфера педагогического процесса не связана жестко со священством, скорее в педагогическом воспитании призвана принимать участие вся Церковь в ее соборном понимании – и миряне, и клир.

Надо отметить, что О. В. Зеньковский не идеализирует отношения Церкви и школы: «Не отрицая того, что религиозная свобода не достигается и в той школе, которая не порвала с Церковью, подчеркнем лишь, что отделение Церкви от школы неизбежно давит на религиозный мир ребенка, расслабляет и принижает религиозные движения» [2, 248]. Но без действенной, преобразующей связи Церкви и школы невозможно результативное духовное воспитание. Однако радикальная светскость школы, ее светско-идеологический характер, считал О. В. Зеньковский, более пагубно в педагогическом отношении: «Превращение школы в орудие политики вовсе не связано с религиозным подходом к проблемам воспитания, а в наши дни порабощение школы разными идеократическими системами превосходит все, что было свойственно эпохе Победоносцева» [2, 21]. Решение преобразовать школу продолжает проект создания «островков» церковной культуры: «Если мы стремимся к новой школе, внутренне, а не внешне проникнутой началами христианства, руководимой духом Церкви, а не ее властью, то имеем в виду начинания отдельных групп, частную инициативу» [2, 31]. Именно в этом аспекте можно увидеть стремление применить принцип соборности, который распространяется на Церковь и на православную школу.

Отсюда и вытекает обоюдоострая задача, сформулированная О. В. Зеньковским: «Обе задачи – социальное преобразование и создание надлежащей пришкольной среды – неотделимы, но вся главная тяжесть должна лежать не на школе, а на обществе, точнее говоря, на тех социальных группах (общинах), внутри которых тема религиозного преобразования должна быть поставлена во имя ее собственной правды, а не во имя утилитарного мотива» [2, 32]. Тут и раскрывается специфика «школьной» педагогики О. В. Зеньковского – придать школе, а точнее обществу, сосредоточенному вокруг православной школы, максимально весомое духовное звучание. И школа, и общество становятся при таком подходе подлинной Церковью, единым телом Христовым, ведь «Церковь есть весь церковный народ как живая, целостная соборность, осиянная Святым Духом» [2, 150].

По сути, рассматривая школьные возможности, О. В. Зеньковский предлагает придать школьному воспитанию все те же вышеупомянутые признаки – эсхатологичность, метафизичность, вселенскость и т. д. «Преобразование жизни, писал он, – через школу возможно лишь в том случае, если и жизнь и школа включены в систему преобразования истории вообще, то есть в Церковь» [2, 157]. Еще раз подчеркнем: именно в Церковь, а не в структуру, подчиненную исключительно тем или иным структурам священства. Духовная значимость Церкви в том, что «Церковь вне нас и Церковь в нас (действующая в

церковном нашем сознании) – одна только и несет благодатное осеменение души, в котором достигается свободная, целостная жизнь, подлинно, а не психологически только освобождающая от внутренней раздвоенности» [2, 22]. Несомненно, О. В. Зеньковский не забывает и даже акцентирует внимание на «трудности идеи церковной культуры вообще» [2, 247], однако это трудность, которая требует большего напряжения, стимулирует на преодоление своим грандиозным масштабом.

Масштабность, поистине безграничность задачи, стоящей перед школой, воодушевляет О. В. Зеньковского: «Не нужно реальность Церкви ограничивать храмовой, богослужебной жизнью ее – реальность Церкви шире храма и богослужений. Как тело Христово, как мистический организм Церковь не только вмещает в себя молитвенные излучения, идущие от верующих, но и простирается и на всю полноту индивидуальной и социальной жизни» [2, 230]. Именно такой формой социальной жизни и призвана стать православная школа. Вместе с тем сложность этой задачи усугубляется потаенностью религиозной жизни человека: «Тайна срастания отдельного человека с Церковью всегда останется тайной... важно хранить тайну своей духовной сращенности с Церковью» [2, 230]. Хотелось бы обратить внимание на вторую часть приведенной цитаты: потаенность становится действенной частью педагогики, и в этом специфичность и неповторимость христианского воспитания. Опыт потаенности, культивируемый христианством, опыт хранить тайну не от чего-то или кого-то, а для чего-то, как, например, это происходит с таинством Евхаристии, направленной на спасение, и есть тот опыт, на котором базируется школьная практика тео-педагогики.

Отец В. Зеньковский подчеркивал: «Таинства для детей, безусловно, необходимы, ибо они создают связь души с Церковью», а потому «встреча жизни с Церковью и преобразование ее в духе Церкви должно начинаться уже в школе» [1, 97]. Православный педагог считал, что «к Церкви нужно вести детей с раннего детства – хотя процесс оцерковления личности, по существу, может начаться лишь в юности» [2, 199], но при этом сама школа должна ощущать свою неразрывную связь с Церковью.

Если школа позиционирует себя как «свободная», по сути, отрезанная от Церкви, то «в такой свободной (свободной от религии) школе дети вовсе не воспитываются в подлинной свободе, ибо одна из важнейших, можно сказать, центральная сила души, какой является религиозная сфера, должна притаиться, должна быть искусственно смытой и отстраненной» [2, 248]. Примеров школ, построенных по принципу мнимой свободы, О. В. Зеньковский приводит достаточно.

Это и школа Л. Н. Толстого, и американца Ко, чьи педагогические принципы православный педагог развернуто комментирует: «...американский педагог Ко в книге «Социальная теория религиозного воспитания» развил интересную религиозно-педагогическую утопию. Признавая, что школа не может быть вне жизни, он создал утопию – что школа должна сама создавать новую жизнь. Школа должна создать христианский дух внутри себя, это явится началом новых отношений, на основании чего люди начнут перестраивать себя и, следовательно, – внешнюю жизнь. Однако это представляется утопией, так как никакой человек, воспитанный в такой школе, не смог бы удержаться в жизни и, главное, – оказать влияние на нее. Он бы не знал жизни и не смог бы в ней приспособиться. Для осуществления подобной задачи нужна мудрость, чтобы сочетать знание жизни с неугасающей силой добра. Нельзя воспитывать наивность до зрелых лет... Надо признать, что сначала надо создать в нашей культуре островки христиански устрояемой жизни и только тогда возможно плодотворное христианское воспитание». И как выверенный реалистическим опытом вывод звучит итоговое утверждение О. В. Зеньковского: «Нам кажется, нет другого пути для разрешения проблемы религиозного воспитания, как смыкание зрелых людей в религиозные общины и построение всей жизни в христианских тонах» [1, 10].

Утопичность религиозного воспитания неприемлема для православной педагогики, но еще менее допустима и вне-религиозная позиция школы. «Школа, – писал О. В. Зеньковский, – которая не хочет иметь дела с религиозной сферой ребенка, которая искусственно отодвигает от себя эту сферу, отбрасывает от себя огромную и творческую силу и вынуждена прибегать к суррогатам и подменам» [2, 262]. Секуляризация школы рассматривается многоаспектно: «Есть две секуляризации, точнее две стороны в ней: кроме внешнего отделения школы от Церкви, может быть и внутренняя секуляризация школы от Церкви, под которой мы разумеем ее духовный отход от Церкви, могущий иметь место и тогда, когда школа внешне остается в союзе с Церковью» [2, 259]. И тот и другой путь духовно бесперспективен, причем второй путь может являть большую опасность: «Опасность секуляризированной школы иной раз меньше, чем опасность той – внешне не секуляризированной школы, которая в то же время внутренне глубоко и существенно секуляризована» [2, 261]. Отсутствие церковности или ее искажение приводит к деформации в целом общественного устройства и сознания, поэтому церковность школы должна стать той «национальной идеей», во имя которой и выстраивается социум в целом.

При этом О. В. Зеньковский не стремится противопоставить церковную школу и внецерковный мир, «противопоставление Церкви и мира, Церкви и культуры (творчества и работы в миру и для мира) чуждо христианству» [2, 263]. Импульс преобразования мира, по его мнению, должен родиться в недрах общества и тогда школа получит возможность пойти результативно по пути преобразования: «Не школа может пересоздать жизнь, а наоборот – создавая уголки здоровой жизни, уголки церковной культуры, мы можем открыть для школы возможность действительно плодотворного ее влияния на детей» [2, 270]. Если же этого не происходит, если общество перекладывает на школу функции духовного преобразования, само оставаясь в стороне, тогда можно фиксировать возникновение ситуации, подобной проекту К. П. Победоносцева: «Когда идея церковной школы была выдвинута К. П. Победоносцевым как мера охранения народа от революционных идей, вообще когда эта идея была использована в политических целях, то это чрезвычайно ее дискредитировало в широких кругах русского общества» [2, 265]. В определенной степени ситуация дискредитации духовного образования прослеживается и сегодня, достаточно вспомнить результаты выбора учеников и их родителей дисциплин школьного курса, связанных с религиозным воспитанием...

Реальный педагогический опыт самого О. В. Зеньковского, в частности, опыт воскресных школ, также предупреждает о возможных просчетах: «Воскресные школы все-таки приводят к двум печальным последствиям. Первое – это то, что школа, держась на добровольных работниках, не выходит из кустарной стадии, хотя есть и очень много интересного в дополнительной ее стороне, хотя бы в способах привлечения детей. Кроме того, фактом существования воскресных школ наносится рана душе ребенка. В то время, когда дитя формируется, в его душе получается искусственное разделение из-за того, что в школе нет Закона Божия. Отсутствие в душе центральной религиозной силы расслабляюще действует на все прочие силы души» [1, 43]. Самой главной опасностью для тео-педагогики становится именно расслабленность духовного состояния, которое неминуемо приводит к деградации души.

Историко-педагогическая ситуация «рубежа веков», в которой жил О. В. Зеньковский, была весьма непроста, и ее малая результативность должна стать уроком для современности. Исследователь педагогики этого периода И. К. Смолич писал: «Воспитательная система, проникнутая национально-консервативным духом, не сумела выполнить задач, поставленных перед этими школами ... с 12 по 26 июля 1908 г. в Киеве состоялся Всероссийский миссионерский

съезд... но выводы съезда остались благочестивыми пожеланиями» [3, 132]. Исходя из анализа этой малой результативности О. В. Зеньковский настаивал на церковности школы: «Школа может правильно делать свое дело, лишь если она сама является церковной школой, живущей в Церкви. Это не означает ни административного подчинения школы Церкви, ни доминирования религиозных предметов в школе, но означает внутреннее проникновение духа Церкви в темы, строй, в отношения в школе, чтобы не впасть в опасность внутренней секуляризации» [2, 219].

Ощущение опасности, висящей над христианской педагогикой, было не только у О. В. Зеньковского, достаточно вспомнить и сейчас актуальные слова Иоанн Кронштадтского: «Современная школа не дает понимания познаний воли Бога Живого, не дает и понимания того, как жить по вере и творить добро; не отвечает ни на один основной мировой вопрос о том, что есть истина, ни на один насущный вопрос о том, как жить» [4,194]. Формализм школьного воспитания, когда «есть в школе законоучитель, есть программа, есть балл, показатель знания – и все... Где прежде всего вера, о коей мы лицемерно заботимся» (Иоанн Кронштадтский) [4, 196]. И этот формализм должен быть преодолен, в том числе и духовным преображением учителя.

Роль учителя в духовном воспитании неизмеримо высока, пожалуй, столь высока, как ни в какой иной педагогической сфере. По мнению О. В. Зеньковского, «в религиозной школе прежде всего должен быть религиозный по своему складу персонал, ибо в том состоянии, в котором мы пребываем, чисто формальная преданность Церкви ведет прямо к катастрофе. Официальной поддержкой, формальным соблюдением религиозных правил нельзя спасти школу от разложения, в котором она теперь находится» [1, 128]. И здесь особую роль играет то место и значение, которое занимает священник как педагог, в целом роль священника в школе. Для самого О. В. Зеньковского вопрос о том быть или не быть священнику в школе решался однозначно – быть и занимать одно из центральных мест в воспитательно-образовательном процессе.

К спектру духовной педагогики, осуществляемой священником, О. В. Зеньковский относил ряд моментов: «Первая задача помощи детям, заключающаяся в том, чтобы они не прерывали своей связи с Церковью, разрешима в школе путем богослужений и бесед священника с детьми. Если дети духовно здоровы, то законоучитель тогда есть более всего для них священник; ему не приходится освобождать детей от духовного потускнения и пробуждать в них религиозную жизнь, ему приходится лишь укреплять связь с Церковью и духовно

питать их. Но если дети больны, если у них идет глубокий духовный кризис, падение духовных запросов, то в таком случае совершенно невозможно обращаться Закон Божий исключительно в предмет преподавания» [1, 157]. Эту способность священника мудро определить духовное и душевное состояние детей и призывал культивировать О. В. Зеньковский.

Особое место в педагогических рассуждениях О. В. Зеньковского занимает ответственность педагога, в том числе педагога-священника, причем он поднимает вопрос об ответственности глубоко и концептуально: «Одно любопытное замечание, мимо которого нельзя пройти: здесь говорится о том, что «христианином гораздо легче быть, занимая положения, которые не несут с собой никакой ответственности». Это замечание ставит принципиальный и основной для нашего времени вопрос о перестройке всей нашей культуры на началах христианства. Объективно наша современная культура настолько пронизана антихристианскими течениями, настолько глубоко отошла от заветов Христа, что выходит, что лишь в безответственных положениях еще возможно остаться христианином...» [5, 23]. Та метафизическая ответственность, которую берет на себя человек, принимающий звание христианина, многократно возрастает при взятии на себя еще и звания педагога, убежден О. В. Зеньковский.

Современный опыт показывает, что далеко не каждый священник способен плодотворно участвовать в воспитательно-образовательном школьном процессе, не каждый священнослужитель способен на ту глубокую мудрость, которую требует школа. И все-таки сохраняет свое значение тезис, сформулированный почти полтора столетия назад во введении к «Программе учебных предметов для церковно-приходских школ» (1886): «Школа при церкви представляет наилучшие способы для впечатления в сердце детей основных истин и благочестия» [5, 13]. Несомненно, была и остается основной трудностью церковной школы – «создание атмосферы свободной, всецелой, безграничной любви к Церкви» [2, 267]. И именно учитель и/или священник способны и призваны эту любовь привнести и вырастить в детской душе.

При этом, учитывая остроту церковно-светских отношений в современном школьном формате, нужно отметить, что О. В. Зеньковский не мыслил «церковную школу в государственном объеме» [2, 271]. Для него важнее было создание и сохранение многоаспектной церковной культуры, и эту задачу он рассматривал в качестве центральной для духовной школы: «Мы нуждаемся в церковной культуре, нуждаемся в том, чтобы Церкви было возвращено ее центральное место в системе культурного творчества, чтобы вся система жизни

была внутренне, свободно и подлинно соединена с тем, чем всегда жила и живет церковь» [2, 255]. Если воспринимать школу как микро-социум, то к ней в полной мере можно отнести слова православного педагога о центральном положении Церкви в обществе: «Религиозная сфера обнимает все не так, как пронизывающий все ум (и объединяющий именно в силу способности пронизывать), но как действительный центр. Она должна по природе своей занимать центральное место, ее функция центрирующая. Чувство целостности не есть нечто идеальное, но это есть бытие, переживание его как истины. И целостная школа поэтому без религиозного воспитания невозможна, так как религия есть основная центрирующая сила, все объединяющая... мотив целостного воспитания – это задача школы связать воспитание ребенка с устройением его жизни, чтобы воспитание вело его в жизнь, а не уводило от нее. Школа должна помочь построить лучшую жизнь, а не просто технически овладеть той жизнью, которой мы обычно живем» [1, 49]. И здесь же О. В. Зеньковский задает самый сложный вопрос, стоящий перед христианином-педагогом: «Можем ли мы, оставаясь верными Церкви, построить школу?» [1, 44]. Ответом на это сложнейший вопрос и является, собственно, вся педагогическая система О. В. Зеньковского.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зеньковский В. В. Педагогика. Клин: Христианская жизнь, 2002.
2. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Клин: Христианская жизнь, 2002.
3. Смолич И. К. История Русской церкви. – Т. 2. – М., 1997.
4. Школа православного воспитания. Сборник. – М.: Паломник, 1999.
5. Зеньковский В. Факты и наблюдения (психология современной молодежи) // Журнал «Путь». – 1934. – №8.

*Копылов О.В.
(Россия, Пермь)*

ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ СВЯЩЕННЫХ КНИГ В КУРСЕ ОРКСЭ

Аннотация. В статье рассматривается историко-литературная критика в качестве метода изучения священных книг в школьном курсе «Основ религиозных культур и светской этики». Автор рассматривает историю становления метода, правовые основы преподавания религиозных знаний в российской государственной средней школе, педагогические технологии, применяемые в рамках критического метода изучения священных писаний в курсе ОРКСЭ.

Ключевые слова: критический метод, метод изучения религиозных знаний, ОРКСЭ, педагогические технологии, герменевтика.

Введение

В 2012 году в государственных школах России был введен новый учебный курс: «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – ОРКСЭ). Без всякого сомнения, новый курс является нужным и окажет значительную роль в воспитании юных граждан страны. История российской школы показывает, что методика изучения религиозоведческих (культурологических) знаний в светской школе еще не получила должного анализа и критического освещения. Особенно мало работ посвящено изучению узких, но значимых в религиозоведческом курсе, методик. Одной из таких методик в курсе ОРКСЭ следует считать обучение детей знаниям о священных книгах религиозных традиций в светской школе.

Знания о священных книгах религиозных традиций, изучаемых в школьном курсе ОРКСЭ, является базовым¹. Всякая религиозная культура в первую очередь есть особое мировоззрение, мировидение, которое находит свое выражение в слове. В рамках развитых религиозных культур создаются многочисленные комплексы религиозных текстов. Именно в священных книгах многочисленные тексты религиозной традиции основательно и хорошо фундированы. Священные тексты религий лежат в основе всех развитых религиозных культур.

¹ Религиоведение начинается с утверждения о том, что «для каждого принимающего за изучение религии, книги, признанные божественными, без всякого сомнения, имеют громадное значение» [См. 4, С. 31.]

Поэтому в курсе ОРКСЭ нельзя обойтись без изучения священных книг.

В светской школе изучение священных книг обязывает педагога на поиск соответствующей методологической основы. Выбранная методика должна одновременно гарантировать возможность обучающихся получать объективное, научное знание о священных текстах, и в тоже время, как того требует законодательство нашей страны, не вмешиваться в отношении учащегося к религии, его религиозную принадлежность. Такая противоречивость в преподавании религиозоведческих знаний может быть нивелирована в методике, опирающейся на плюрализм мнений, диалог и нейтральность к изучаемому предмету. По нашему мнению, наиболее приближенная к эталонной методике изучения священных книг в светской школе выступает историко-литературная критика. Вследствие вышесказанного основной целью статьи является анализ историко-литературной критики как метода изучения священных книг религиозных традиций в светской школе.

Для полного достижения цели необходимо решить следующие задачи:

- раскрыть особенности историко-литературной критики как метода изучения священных книг;
- рассмотреть правовые причины, влияющие на выбор этого метода изучения священных книг;
- рассмотреть возможности применения метода в светской школе.

Специально стоит оговорить, что анализ метода будет выполнен на примере двух священных текстов: Библии, Корана. Такой выбор не направлен на дискриминацию иных священных книг, изучаемых в курсе ОРКСЭ, а вызван затруднительностью наиболее широкого охвата рассматриваемой проблематики. Большой возможностью для раскрытия и детализации метода могут послужить примеры исследования Библии и Корана, широко освещенные в специальной литературе.

Историко-литературно-критический метод

Изучение священных книг невозможно без понимания сакральных текстов. Следует исходить из того, что сакральные тексты мировых религий являются древними текстами, которые в свою очередь нуждаются в толковании. Объяснением древних сакральных текстов занимаются специальные научные дисциплины: экзегетика, герменевтика.

Известный российский богослов, историк религии и исследователь Библии А. Мень утверждает, что «герменевтика фактически то-

жественна экзегетике», являясь суммой принципов толкования священных книг [2, Т.1, с. 249]. Разница между экзегетикой и герменевтикой наблюдается в том, что если первая дисциплина – это «истолкование текста в его изначальном контексте, т.е. поиски того смысла, который предположительно вкладывал в него автор», то герменевтика есть прочтение текста другими аудиториями, т.е. выведение из него новых смыслов [1, с. 23]. Как становится ясным из вышесказанного, изучение священных книг в курсе ОРКСЭ является частью герменевтики.

Герменевтика своими корнями уходит в глубину человеческой истории и культуры. Например, обряды посвящения в «первобытных» обществах сопровождаются толкованием мифов и ритуальных символов. В древневосточных и античных культурах жрецы давали объяснения словам и действиям прорицателей и магов. После возникновения философии в Древней Греции толкование получает начало настоящего искусства герменевтики. Стараясь объяснить смысл древних мифов, древнегреческие философы в древние тексты вкладывали весьма далекие от них смыслы. В это время возникает первый, аллегорический метод изучения текстов. Стоики, поставив перед собой цель защитить архаичные мифы от нападок скептиков, путем аллегорий, иносказательной символики, условных образов старались найти стоящее за ними внутреннее содержание мифологем. Филон Александрийский и его предшественники целиком перенесли аллегорический метод греческих философов на изучение Библии.

Примерно в это же время членами религиозной общины Кумрана был впервые применен типологический или преобразовательный метод. Метод строился на том, что многообразные образы, которые содержатся в священных текстах, соотносятся с разными этапами развития религиозной традиции. Впоследствии типологический метод толкования Библии сыграл большую роль в целостном понимании этой книги.

После распространения христианства сирийские Отцы Церкви разработали метод буквального толкования Священного Писания, который «сводился к тому, чтобы по возможности связанно и ясно представить себе ход библейских событий» и указать на прямой смысл христианского учения [3, с. 44-45].

С IV века, времени официального признания христианства, в трудах Отцов Церкви закрепляется нравственно-гомилетическое толкование. Цель этого метода направлена на назидание верующих в нравственном и догматическом понимании Священного Писания.

Историко-литературно-критический метод, критический метод, называемый иногда научным, получает свое начало в трудах Оригена

(ок. 185 – ок. 254) и ряда средневековых ученых. Особенно явно этот метод прослеживается в трудах пытливых мыслителей исламского мира.

Отсутствие жесткой догматики в исламе давало мусульманским мыслителям возможность для обоснования права свободного толкования Корана, что в свою очередь открывало простор для проявления свободомыслия в исламе. Благодаря потенциальной возможности свободомыслия, лежавшей в основе мусульманской культуры, некоторые исламские ученые рассматривали Коран как обычное литературное произведение [5, с. 533].

Однако наибольших результатов критический метод достигает за последние три столетия. Мощным толчком для широкого распространения критического метода послужили идеи Ренессанса и Реформации. Развитие университетов и других центров образования в Западной Европе во времена Ренессанса, а затем широкое распространение переводов на национальные языки благодаря Реформации постепенно приводят к тому, что Библию начинают читать, изучать и комментировать не только теологи, священнослужители, но и практически все образованные люди [1, с. 112].

Попутно стоит заметить, что критический подход к священным книгам – это отношение к рассматриваемому как к объекту рационального, логического анализа, соответственно сакральные тексты уже не являются абсолютным авторитетом, а служат материалом для исследования и изучения. В англо- и германоязычной литературе под «критикой» понимается аналитическое изучение текстов. В русскоязычной литературе, особенно после долгого засилья воинствующего атеизма, под «критикой» понимается идеологически-полемическое отрицание, что неприемлемо в государственных образовательных учреждениях нашей страны. Поэтому под «критикой» в дальнейшем следует понимать рационально-логический анализ священных книг, правомерной будет замена понятия «критика» на понятие «анализ».

Критический метод возможно разделить на два основных направления: литературное, историческое.

Литературный анализ рассматривает сакральные тексты в качестве литературного произведения, которому присущи многообразие жанров. Многообразные литературные жанры развиваются у народов на протяжении веков. Потому при изучении священных текстов важно знать, в каком жанре написано то или иное сакральное произведение, поскольку каждый из литературных жанров обладает своими изобразительными средствами и приемами, которые воздействуют на читающего или слушающего этот текст человека. Например, в Библии есть пророческие проповеди, молитвы и гимны; цель этого жанра

– с помощью священного пафоса и возвышенного стиля удостоверить читающего в сакральной особенности речи, убедить верующего в божественном вдохновении текста.

Историческая критика анализирует священные книги в контексте исторического развития. Первая задача метода состоит в умении определять примерное время создания текста. Вторая задача исторического анализа – научить соотносить изучаемый текст с исторической реальностью и по возможности научить воссоздавать эту реальность. Уже в святоотеческих текстах возможно найти элементы исторического анализа, в дальнейшем в работах апологетов и теологов продолжает развиваться историческая критика. Свой апогей этот метод находит в работах европейских представителей рационализма, пантеизма и деизма.

В современности критический метод все чаще используется светскими и религиозными исследователями, которые стараются отстраниться от своих аксиологических и мировоззренческих предпочтений, вследствие чего этот метод называют «научным». В свою очередь другие методы изучения Священных писаний современные исследователи Священных писаний относят к философской рефлексии [1, с. 142].

Правовые основы преподавания ОРКСЭ

В Конституции РФ (ст. 28) говорится, что каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, дающие право исповедовать любую религию. Ст. 29 Основного закона нашей страны дополняет, указывая, что каждому гражданину гарантируется свобода мысли и слова, ограничивая только те действия, на которые направлены крайние формы пропаганды и агитации. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) конкретизирует общие конституционные нормы, являясь основным нормативным актом, определяющим демократические основы свободы совести и свободы вероисповедания.

Конституция РФ и Закон РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» позволяют очертить границы, которых должны придерживаться государственные образовательные учреждения в практике изучения религиозных знаний. В данной практике следует строго разделять педагогические методы, направленные на изучение религиозных знаний, и религиозную педагогику и методику, направленные на обучение религии. Изучение религиозных знаний, где педагогические знания, способствующие изучению религии, понимаются как познание фактов и феноменов религиозной жизни, которые воспринимаются обучаемыми в качестве культурологических знаний и должны дать ученику информированность и понимание той религии

озной традиции, которую изучают в рамках учебной программы. Религиозная педагогика и методика обучения религии своей главной задачей ставит привитие ребенку веры, «воцерковление» ребенка, формирует в сознании ученика идею о согласии с религиозной истиной той религиозной группы, от имени которой ведется обучение.

Следует особо заметить, что названный выше Федеральный закон специально оговаривает: «Воспитание и образование детей осуществляется родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания» (ст. 5.2). Исходя из выше процитированного пункта Федеральный закон в ст. 5.4 указывает, что по просьбе родителей, с согласия детей и по согласованию с органами местного самоуправления, допустимо предоставить религиозной организации возможность обучать детей религии в обычной школе, но «вне рамок образовательной программы». В рамках образовательных программ в государственной светской школы возможно только добиваться от учеников познания фактов и феноменов религиозной жизни. В ином случае практика реализации образовательных проектов по введению в государственных школах образовательных курсов, связанных с религиозной тематикой, обязательно будет нарушать права и свободы граждан нашей страны.

Согласно распоряжению Правительства Российской Федерации от 28 января 2012 года № 84-р о плане мероприятий по введению в образовательных учреждениях учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (далее, ОРКСЭ), Министерство образования и науки РФ (Минобрнауки России) утверждает два приказа:

- от 31 января 2012 года № 69 о внесении изменений в компонент государственных образовательных стандартов;
- от 1 февраля 2012 года №74 о внесении изменений в федеральный базисный план и примерные учебные программы для учреждений образования РФ.

Следует также указать письмо Минобрнауки России от 08.07.2011 № МД-883/03 «О направлении методических материалов ОРКСЭ», которое с целью оказания методической поддержки содержит методические материалы для учителей и организаторов курса ОРКСЭ. В методических указаниях, разработанных Минобрнауки РФ, конкретизируются методики и методы, которые следует применять в курсе ОРКСЭ. В частности в письме указывается, что данный курс является светским, а сведения об истоках традиции и культуры не должны конкурировать с научными знаниями и результатами научных исследований.

Опираясь на наш краткий анализ правовых основ преподавания ОРКСЭ в школе, возможно утверждать, что критический метод явля-

ется наиболее приемлемым в разнообразии методов изучения священных текстов. Без всякого сомнения, другие методы изучения священных писаний, являясь частью философской рефлексии, возможно использовать в светской школе. Но следует помнить, что философские исследования, являясь рациональной традицией, содержат более широкое поле субъективных допущений, влияние которых в процессе воспитания может привести к формированию у обучающихся предвзятости к другим взглядам на понимание священных текстов.

Критический метод герменевтики в педагогических технологиях

На сегодняшний день (2015-2016 учебный год) в Федеральный список учебников, рекомендованных при реализации учебных программ, входят 32 наименования учебников по предметной области ОРКСЭ. 6 учебников из списка относятся к учебному модулю «Основы светской этики», что не предполагает обучению знаниям о священных писаниях. Остальные 26 учебников списка содержат знания о разнообразии конфессиональных культур (основы буддийской культуры; основы исламской культуры; основы иудейской культуры; основы мировых религиозных культур; основы православной культуры). В этих учебниках обязательной темой, выделяемой в отдельный учебный час, выступают знания о священных текстах.

Понятно, что в течение учебного часа, который отведен в курсе ОРКСЭ на изучение священных писаний, научить школьников младших классов профессионально проводить герменевтический анализ текста невозможно. Но возможно с помощью критического метода и активных педагогических технологий воспитать у учащегося уважение к изучаемому тексту и привить начальные знания о возможностях понимания древнего текста.

Как было указано выше, преподавание данного курса будет эффективным и, что не менее важно, не будет нарушать права ребенка лишь в случае сотрудничества учащегося и преподавателя. Наиболее соответствующие этой цели технологии фигурируют в педагогической литературе под разными названиями: активные, интерактивные, игровые методы обучения. В основе большинства активных методик обучения лежит игра.

Педагоги, разрабатывающие и пропагандирующие активные методики, исходят из того, что игра предоставляет ребенку большую свободу выбора существенно различающихся способов выполнения деятельности. Рассмотрим возможности игровых педагогических технологий в рамках критического метода.

Существует несколько типов обучающих игр.

1. Имитационная игра. Чаще всего этот тип игры скрывается под термином «ролевая игра». Имитация понимается очень широко и связана непосредственно с созданием и манипулированием моделей, макетов, заменяющих реальный объект изучения. Цель такой игры – оживить изучаемый предмет, повысить понимание предметной области и вызвать «вживание» в проблематику. Участники игры берут на себя роли ответственных людей и разыгрывают ситуации в зависимости от направления игры.

Один из вариантов имитационной игры на занятиях по изучению священных текстов возможно построить следующим образом. Условно назовем описываемую игру – «Кодификация».

Первый этап всегда подготовительный, ученики должны получить на предыдущих занятиях основы исторических и культурологических знаний о религиозной традиции изучаемого священного текста. Педагог подготавливает раздаточный материал, ставит цели, которые необходимо достигнуть в ходе игры. Преподаватель вместе с учениками определяет проблему, которую надо исследовать, в описываемом случае это Коран или Библия. После следует решить, сколько человек будут участниками, а сколько – наблюдателями.

Следующий этап – ход игры. Разделяем участников на группы. В игре «Кодификация» выделяются две группы: «последователи» и «инаковерующие». Учитель раздает группам раздаточный материал и определяет условия, по которым группа «последователей», опираясь на раздаточный материал, должна найти аргументы для принятия священного текста, а их противники, «инаковерующие», должны найти аргументы против изучаемого текста. Наблюдатели тоже получают раздаточный материал и совместно знакомятся с ним.

После ознакомления и обсуждения в группах своей стратегии начинается защита и осуждения. Наблюдатели выступают судьями, которые на основе выдвинутых аргументов решают либо принять священную книгу, либо нет.

Третий этап – процесс общего обсуждения. Здесь учитель старается показать, какие ошибки были допущены той группой, аргументацию которой не приняли, и какие сильные стороны были у группы, аргументацию которой посчитали наиболее сильной.

Важный момент такой игры видится в подготовительном этапе. Учителю необходимо сделать упор на подготовку раздаточного материала, который должен отразить как положительные стороны священного писания, так и его отрицательные стороны.

2. Настольные игры. Составляются по принципу любых существующих настольных игр. Наиболее удобный, для примера, вариант

в теме изучения священных писаний видится в качестве игры «Квартет».

Во время подготовительного этапа для каждого участника готовятся тексты из священных писаний, которые впоследствии разрезаются на четыре части.

Ход игры. Все части перемешиваются и каждый участник берет любые четыре карточки. Затем в ходе игры участники, передавая друг другу по одной части, стараются собрать полный текст.

Обсуждение игры. Каждый участник старается показать и рассказать, каким образом он понимал, что та или иная часть являлась нужной частью в его тексте.

В данном случае отрывки из священных текстов начинают восприниматься участниками в качестве предмета анализа, а также при умелом подборе раздаточного материала ученик получает знание об определенных сюжетах священных писаний.

3. Игра «Путешествие». Этот тип игр примыкает к педагогической технологии дискуссии, так как в ходе этой игры ученик как бы совершает путешествие во времени и пространстве с целью получить знание по той или иной проблематике.

Здесь существует огромное множество примерных вариантов, где ученики смогут выступать и в качестве экскурсовода, эксперта, туриста и т.д. В этой игре обучающиеся сами выносят суждения по поставленному вопросу, рассказывают интересные и актуальные для своего возраста истории, связанные с изучаемой темой, сами формируют наиболее волнующие их вопросы. Следует также отметить, что данный вид игровой активности возможно вывести за пределы класса.

Главная роль педагога в данном типе игры заключается в правильном подборе последовательного прохождения этапов и выступления в качестве опытного наставника в процессе освоения нового знания.

Как видно из описанных типов педагогических игр, критический метод органично вписывается в современные педагогические технологии обучения, вследствие чего ученик имеет возможность получить знания, которые не только не нарушат его права, но и побудят его к новым открытиям в изучаемой теме.

Заключение

Рассмотренные в нашей статье методы герменевтики, юридические предписания, педагогические технологии показывают, какой огромный спектр проблем встает перед преподавателем только в одной области курса ОРКСЭ.

Мы согласны с экспертами, указывающими, что школьный курс ОРКСЭ на современном этапе становления светской школы в России является преждевременным и неподготовленным. Но поскольку данный курс уже введен в школьную программу, необходимо проводить качественный анализ и разрабатывать технологии. Таким образом, появляется возможность исправить непродуманную политику реформаторов, не только сделать эту школьную дисциплину юридически приемлемой для светской школы, но и воспитать в юных гражданах нашей страны необходимые качества для совместного проживания с людьми иных вероисповеданий и мировоззренческих убеждений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
2. Мень А. Протоиерей. Библиологический словарь / В 3 т. – М.: Фонд им. А. Меня, 2002.
3. Мень А. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания: Ветхий завет. – М.: Фонд им. А. Меня, 2003.
4. Мюллер М., Вундт В. От слов к вере. Миф и религия. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002.
5. Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008.

Лебедев С.Д.
(Россия, Белгород)

Реутов Н.Н.
(Россия, Белгород)

ВЫЗОВ ПОСТСОВЕТСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ СИТУАЦИИ И РЕФЛЕКСИВНЫЙ ОТВЕТ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Статья посвящена анализу соответствия преобладающего тренда рефлексии религии в сфере российского образования. Образование рассматривается как одна из основных институциональных рефлексивных подсистем современного общества. Основное противоречие образования – вопрос соответствия общественных идеалов, находящихся в прямом выражении в корпусе образовательного знания, реальным тенденциям общественного развития. В сфере взаимоотношений общества и религии в странах Восточной Европы последние десятилетия отмечены радикальными трансформациями. В России тенденции становления постсекулярной формации сталкиваются с мощными контртенденциями монополизации «религиозного поля» и инструментального использования со стороны государства наиболее влиятельных конфессий, что образует сложную проти-

воречивую религиозную ситуацию. Образование реагирует на этот вызов разработкой и реализацией проектов изучения религии на уровне средней общеобразовательной школы. В России преобладающим представляется конфессионально ориентированный подход, ориентирующий обучающихся на комплекс общесоциальных ценностей интеграции в контексте традиционных религиозных культур. Основные тренды образовательной политики в части изучения религии в школе учитывают в основном консервативные идеалы общественного развития, что в дальнейшем может отрицательно сказаться на развитии рефлексивности в отношениях религий и светского общества.

Ключевые слова: образовательная рефлексия, постсекулярность, постсоциалистический опыт, религиозная ситуация, рефлексия религии, Россия

Религиозная ситуация в постсоциалистической России

Исходным пунктом для постсоциалистических трансформаций в отношениях религии и общества, как правило, выступают отношения взаимного непризнания. Пожалуй, данная схема может быть идеальной моделью (типом) для описания «стартовой точки» развития современной религиозной ситуации в России и Сербии – состояния дел в 1980-х гг., на рубеже эпох социализма и постсоциализма. В результате жесткой политики светской идеократической власти в России – с 1920-х (в других странах бывшего социалистического лагеря – с середины 1940-х гг.) религиозная жизнь была загнана в «резервации» с предельно суровым режимом государственного контроля и поражения в правах верующих и их объединений. Для нее был создан общественный климат, «в условиях которого десятилетиями церковь и религия едва выживали»¹. Эта ситуация имела своим закономерным результатом культурную, а также общественную демонополизацию и маргинализацию религии и ее институтов². Разумеется, хотя социалистическая демонополизация титульной в прежние времена для России Православной церкви до известной степени уравнивала позиции разных конфессий и потенциально отчасти способствовала подготовке ситуации религиозного плюрализма, факторы геттоизации и de facto поражения в правах религиозных объединений и верующих отнюдь не повышали рефлексивный потенциал конфессий и не располагали их относиться к «миру» как к возможному партнёру по диалогу.

¹ Blagoevic M. Religija i creva u transformacijama drustva. – Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, 2005. – S. 381.

² Ibid.

Впрочем, и со стороны секулярного мейнстрима, за исключением отдельных представителей интеллигенции, к такому отношению подавалось очень немного поводов.

Ситуация начала принципиально меняться в последние годы существования социалистического строя и соответствующей политической системы государств Восточной Европы. Эти изменения были окончательно легитимированы и закреплены после капиталистических революций и установления либерально-демократических режимов на рубеже 1990-х гг.¹ В результате, как отмечает Р.А. Лопаткин, Церковь вновь обрела достойное место в обществе, установился высокий уровень общественного престижа и реальной роли религии и религиозных организаций в общественных процессах². Данное обстоятельство актуализировало сопричастие в социальном пространстве секулярных и религиозных мировоззрений и породило новый фактор – наличие деприватизированных религиозных движений, требующих общественного признания в качестве таковых.

Указанные трансформации объективно были шагом в направлении формирования отношений постсекулярности. Логически за ними вполне могли последовать тенденции формирования и закрепления религиозного плюрализма, выступающего основной побудительной силой к развитию взаимной рефлексии религий и «большого общества». Правовые основы такого плюрализма были заложены в новом религиозном законодательстве РФ (1990). Тем не менее, исторически этого не произошло. Отчасти здесь сыграл роль фактор культурной традиции: в России, как и в некоторых других бывших соц. странах и союзных республиках (Сербии, Болгарии, Румынии, Грузии, Молдавии) «религиозное поле», в значительной степени – культура и государство были сформированы православным христианством. Но главным фактором дальнейшего развития событий, в значительной мере представлявшего «поворот от постсекулярного», представляется политический. То же постсоциалистическое государство, которое на первом этапе общественных изменений было заинтересовано в религиозных институтах и соответствующих массовых умонастроениях как союзнике в революционном сломе старой системы

¹ Коровицына Н.В. С Россией и без нее: Восточноевропейский путь развития. – М.: ЭКСМО, 2003. – С. 218.

² Лопаткин Р.А. Конфессиональное пространство России: глазами социолога // Религия и право. – 2001. – № 4. – С. 11.

отношений¹, потом, когда революция произошла, стало относиться к ним скорее как к инструменту легитимации и поддержания обретенной власти. Общий глубинный вектор его религиозной политики, как представляется, остался тем же – использовать для укрепления своих позиций любой организационный, идейный и символический ресурс, но закономерно принял консервативный «уклон», который выразился в переориентации государственной политики на поддержку традиционных религий (в России – 1997 г., в той же Сербии – 2006 г.). С учетом преобладающих православных традиций, в обеих странах это был шаг в сторону установления религиозной монополии православия и представляющей его крупнейшей религиозной организации – Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

В России постсоциалистическая религиозная ситуация сложилась, с одной стороны, в плюралистическом ключе, чему немало способствовал исключительно либеральный закон 1990 г. «О свободе вероисповеданий». С другой стороны, в ней сразу наметилось количественное, а косвенно – и качественное доминирование православия. «Можно говорить, – писала Ю.Ю. Синелина, – по крайней мере о декларации возвращения в православную культуру (по разным социологическим данным) от 60 до 80% опрошенных»; при этом половина этих респондентов оценивалась ею как имеющая действительные связи с церковью, а более 15% – как «воцерковлённые»². Сходным образом оценивает количество православных по самоидентификации (87%) и воцерковлённых (11-14%) россиян М.М. Мчедлова³. Среди других традиционных и нетрадиционных религий и конфессий выделяется ислам (порядка 10%), имеющий в основном региональное распространение, далее по убывающей – буддизм (тоже преимущественно в регионах) и иудаизм. Относительно неправославных христианских групп в целом отмечается их маргинальный, а масштабах общества характер (порядка 1% населения)⁴. Примерно столько же – сторонников «новых» религий. К неверующим стабильно относят себя порядка 25% населения России. В то же время говорить о серьёзной церковной социализации / инкультурации большинства граждан,

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Изд-во «Эксмо», 2003. – С. 309.

² Синелина Ю.Ю. Циклы секуляризации в истории России. Социологический анализ: конец XVII–начало XXI века. – Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing, 2011.

³ Мчедлова М.М. Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. – № 4. – Май 2012. – С. 18-19.

⁴ Лункин Р.Н. «Русские» регионы России: степень православности и политические ориентации // Социологические исследования. – 2008. – № 4. – С. 27.

относящих себя к православным, не имеется достаточных оснований. Как отмечал глубоко исследовавший этот вопрос Б.В. Дубин, для абсолютного большинства российских граждан значимость православной культуры сегодня определяется не ее аутентичными смыслами, а «демонстративно-символическими отсылками к православию»¹.

В этой связи характерным феноменом российской религиозной ситуации с конца 1990 – начала 2000-х гг. стал своеобразный феномен, получивший в социологической литературе название «проправославного консенсуса»². К. Каарийнен и Д.Е. Фурман, впервые выявившие и описавшие этот феномен, охарактеризовали его как «всеобщее убеждение в том, что православие – высшая ценность, что оно неотделимо от русского самосознания и русской культуры, что РПЦ надо доверять и надо оберегать ее, ограничивая деятельность других религий»³. При этом авторами обосновывалось и подчёркивалось отсутствие непосредственной связи между отмечаемым умонастроением и собственно религиозными убеждениями и верованиями граждан: репрезентация в общественном сознании индикаторов «консенсуса» значительно превышала распространённость в нем основных индикаторов собственно религиозного сознания и поведения⁴.

Глубокое объяснение указанному факту дал в своё время Б.В. Дубин. Согласно его точке зрения, «массовое «доверие» в нынешнем российском обществе перенесено на институты и фигуры, которые олицетворяют авторитарно-иерархическое господство»: силовые структуры РФ, нынешняя Русская православная церковь». В основе такого умонастроения лежит «традиционалистское и воображаемое упование на желаемый результат»⁵. Церковь и православие выступают здесь, прежде всего, как символ «всего святого», возвышающийся над суетой повседневной эмпирики, и этот символ является значимой ценностью сам по себе, вследствие чего он дистанцируется в сознании от этой последней. То есть речь идёт преимущественно не о «живом» отношении к непосредственно репрезентируемой традиции, но

¹ Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 183.

² Каарийнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий (часть 1) // Общественные науки и современность. – 2007. – № 1. – С. 103-119.

³ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. К. Каарийнена, Д. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007. – С. 47.

⁴ Каарийнен К., Фурман Д.Е. Религиозность в России на рубеже XX-XXI столетий (часть 1) // Общественные науки и современность. – 2007. – № 2. – С. 81.

⁵ Дубин Б.В. Жить в России на рубеже столетий. – С. 401

об отношении опосредованном, символически отчуждённом, которое активно подпитывается господствующим в стране трендом церемониализации и ритуализации публичной политики¹. В этой связи, на наш взгляд, можно говорить о глубоко секулярном контексте современного российского дискурса о религии и православии в частности.

Обобщая сказанное, следует подчеркнуть, что если оперировать понятием из словаря теории рационального выбора, то, как отмечают М. Благоевич и Л. Радулович, способность одного религиозного объединения (организации) монополизировать религиозную экономику зависит от степени, в которой государство использует различные механизмы для ее регулирования. В этой связи следует отметить, что тенденции такой монополизации в России не были доведены до логического завершения. На это были по меньшей мере две весомые причины.

Во-первых, ситуация современности – религиозная и в целом социокультурная – не предоставляет возможности полного поглощения «религиозного поля» какой-либо одной конфессией. «В том случае, – отмечает А.И. Кырлежев, – когда Церковь сегодня предлагает – не отдельным людям, а именно обществу в целом – теологическую интерпретацию культурно-общественных процессов и проблем, эта интерпретация не может претендовать на всеобщее признание. Это лишь взгляд одной из «мировоззренческих групп», которую составляют религиозные граждане, принадлежащие к конкретной конфессии»². Причина этого состоит в принципиальной множественности, плюралистическом характере современного (позднемодерного) общества, которая находит своё выражение в разнообразии его описаний и самоописаний³. По формулировке Д.А. Узланера, «когда сегодня говорят о «возвращении религии», о том, что «религия усиливает свое влияние на политику, экономику, культуру», уже подразумевается, что пространство секулярного, куда религия возвращается, продолжает существовать. «Религия» возвращается ... не на пустое место, а в ландшафт, сформированный про-

¹ Дубин Б.В. Симулятивная власть и церемониальная политика. О политической культуре современной России // Вестник общественного мнения. Данные. Анализ. Дискуссии. – 2006. – № 1(81). – С. 18.

² Кырлежев А.И. Новейшие религиозно-общественные процессы: постсекулярная перспектива // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма / под ред. Т.Г. Человенко, А.И. Мраморнова. – М.: Издательство Новоспасского монастыря – Издательство «Спасское дело»; М.; Орел -Ливны, 2015. – С. 43.

³ Там же.

цессами секуляризации»¹. А этот ландшафт является множественным по определению, поскольку светская культура изначально развивается не столько как универсум, сколько как «мультиверсум», формируя автономные друг от друга и не требующие с необходимостью тотальной сакральной легитимации смысловые пространства. Светский «эксклюзивный гуманизм», как отмечает Ч. Тейлор, создает такой моральный порядок, который не требует обращения к трансцендентному².

Во-вторых, светскому государству совершенно невыгодно «делиться» властью с другими, в частности, религиозными, институциями (причём независимо от того, сохранили они «осевое видение сакрального» или же утратили его, вписавшись в плюралистические светские контексты современной жизни как «еще одна корпорация» и «еще один дискурс», имеющие достаточную силу системной инерции, чтобы просуществовать довольно долго, сохраняя необходимые признаки культурной «особости» и организационной автономии). В этой связи нам представляются сильно преувеличенными опасения, связанные с представлениями о клерикализации общественной жизни в наших странах. Клерикализм может быть предварительного определен как завоевание общественного пространства церковью и церковной иерархией, перераспределение политической, военной и экономической власти, а также усиление позиций церковной иерархии в деле арбитража значимых социальных проблем. Тем не менее, клерикализация представляет стремление мощной политической власти налагать господство церкви и духовенства на политическую и культурную жизнь общества и должна иметь реальные политические и экономические предпосылки, чтобы стать социальным фактом. И в России, и в других бывших соцстранах тенденции клерикализации, если согласиться, что это понятие может быть использовано для аналитических целей, неоднозначны, запутаны и противоречивы. Объективно соотношение властных ресурсов делает Православную церковь (не говоря о других религиозных организациях) не столько самостоятельной политической силой, сколько сателлитом государства³. Продолжая метафору «рынка», можно представить про-

¹ Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. – 2013. – №1(52). URL: <http://www.strana-oz.ru/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo> (дата обращения: 14.07.2016).

² Taylor Ch. (2007) *Secular Age*. – Cambridge: Harvard University Press. – P. 256.

³ Лебедев С., Благоевич М. Двадцет први век: повратак православља // Христианство в XXI веке. 2016. №44 (4). С. 8-9.

исходящее так: религии и конфессии (среди которых православие имеет известный приоритет) предлагают для «госзакупок» свои символические, культурные, организационные, идейно-мотивационные и другие ресурсы, надеясь получить взамен большие возможности влияния на те или иные сферы социальной жизни; но правила обмена и объём запросов на эти ресурсы устанавливаются светским государством.

Таким образом, характеризуя религиозную (и шире – социокультурную) ситуацию в постсоветской России, следует отметить, что объективно её характеризуют как постсекулярные предпосылки и тенденции, так и черты, которые можно назвать контрпостсекулярными. К первым могут быть отнесены активизация и актуализация в публичном пространстве религиозных субъектов и дискурсов, сопутствующая этому актуализация «осевого» видения сакрального и готовность части секулярных субъектов к восприятию религии всерьёз и к диалогу с ней. Ко вторым могут быть отнесены тенденции «патерналистского усмирения» – попытки инструментального использования религии в сугубо секулярных целях без внимания к её внутренней сущности и диалогической установке. Учитывая долгосрочные прогнозы социокультурной динамики П.А. Сорокина, согласно которым творческое лидерство в современном мире перемещается от исчерпавшей свой потенциал «перестойной чувственной культуры» к культуре идеационального или интегрального типа, основанной на религии¹ («осевом» переживании сакрального, по выражению М. Розати), следует признать, что открытому горизонту будущего соответствует именно тренд постсекулярности, предполагающий через «взаимное обучение» синтез наиболее конструктивных и творческих элементов религиозного и светского. Напротив, авторитарные и патерналистско-усмирительные тенденции в отношении к религии со стороны секулярных субъектов в качестве мейнстрима представляют собой тупиковый путь развития.

Следует отметить, что процессы и тенденции преимущественного усиления позиций ряда традиционных конфессий (в России – прежде всего, православия и представляющих его религиозных организаций и сообществ) не могут быть однозначно отнесены только к постсекулярному или к противоположному ему тренду религиозно-

¹ Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений: Пер. с англ. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – С. 726-727.

общественных изменений. Само по себе избирательное сотрудничество государства с традиционными религиями / конфессиями, как отмечает К. Штекль, вполне совместимо с демократией (а значит, с постсекулярным вектором)¹. Логично рассудить, что актуализацию православия и других традиционных конфессий следует оценивать ситуативно – в комбинации с сопутствующими процессами и тенденциями социально-религиозных отношений. Именно с этих позиций ниже будет рассмотрен образовательный аспект такой актуализации.

Рефлексивный ответ системы образования

Реализуя свою предметную сущность – создание в социетальных масштабах социального субъекта, отвечающего задачам принятого проекта общественного развития, система образования отслеживает и рефлексивует в своих подходах и практиках соотношение идеального (проективного) и реального состояния дел. Паттерны рефлексии, закрепляемые в образовательном знании, в свою очередь, будут способствовать в будущем либо закреплению, либо изменению существующих тенденций общественного развития. Соответственно, чтобы выявить диагноз ситуации в образовании и составить рекомендации по её коррекции, следует верифицировать соответствие идеала и реальности, с которыми работает образовательная рефлексия. Указанный принцип действует не только в целом, но и в каждом конкретном аспекте корпуса образовательного знания.

В России доминирующим идеалом, формирующим мейнстрим образования в части знаний о религии, представляется консервативный интегрализм, формирующийся на основе проправославного консенсуса. Образовательным проектом, непосредственно вытекающим из этого идеала, стало конфессионально ориентированное образование², наиболее ярко и масштабно представленное на федеральном уровне с начала 2000-х гг. в серии предметных дисциплин православной культуры: «Основы православной культуры» (ОПК) – «Православная культура» (ПК) – «Духовно-нравственная культура» (ДНК) – православный модуль комплексного учебного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). С 2012 г. по настоя-

¹ Штекль К. Постсекулярный либерализм и традиционная религия // Православие и современность: проблемы секуляризма и постсекуляризма / под ред. Т.Г. Человенко, А.И. Мраморнова. – М.: Издательство Новоспасского монастыря – Издательство «Спаское дело»; М.; Орел -Ливны, 2015. – С. 84.

² Игорева И.Н. Конфессионально-ориентированное образование и современная школа восприятия // В мире научных открытий. – 2011. – № 9(3) – С. 677-686; Реутов Н.Н. Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования. – Белгород: Изд-во БГТУ, 2009. – С. 31-32.

щее время в российских школах повсеместно преподаётся в 4-х классах ОРКСЭ, при этом в ряде регионов параллельно сохраняется преподавание православной и исламской культур. Указанный проект имеет в своей основе устойчивый баланс интересов государственных и церковных структур, а потому есть основания рассматривать его как не исчерпавший свой организационный потенциал и с большой вероятностью определяющий российский мейнстрим образовательной рефлексии религии в обозримом будущем¹. (Отметим, что данный вопрос специально рассматривается нами в другой работе² и выходит за рамки темы данной статьи.)

Конфессионально ориентированное образование являет собой российский вариант *learning from religion* – «обучения у религии». Как отмечает Н.Н. Реутов, оно «реализуется на стыке двух традиционно существующих образовательных систем: светской и религиозной. В соответствии со светской системой образования, оно выстраивается на базе религиоведческой компоненты социогуманитарного блока образовательного знания. В соответствии с конфессиональной системой образования, акцент делается на воспитательный, ценностно-рациональный эффект транслируемого знания»³. Главной особенностью такого подхода, по определению одного из его авторов И.В. Метлика, является то, что «образовательный потенциал изучения религиозной культуры в светской школе не сводится к просвещению только и исключительно в области информативного научно-философского или культурологического религиоведения. Он гораздо глубже и задается, прежде всего, самим содержанием религиозной культуры, ее ценностным фондом»⁴. Ценностный же фонд религиозной культуры «включает мировоззренческие, этические, художественные, семейные, познавательные и другие ценности, которые могут

¹ Новейшим подтверждением притязаний российского православного проекта конфессионально ориентированного образования на мейнстримный статус в российской школе стала разработка Министерства образования РФ, предполагающая изучение православной культуры в средней общеобразовательной школе на протяжении всех 11 лет обучения, см.: Школьникам предложили изучать православную культуру 11 лет подряд. URL: http://www.polit.ru/news/2016/07/25/orthodox_school/ (дата обращения: 25.07.2016).

² Lebedev S.D. The Socio-Political Bases of Confessionally Focused Practices of Religious Studies in Russian Education // Политикологија религије – Politics of Religion. – 2016. – Volume X (No. 1). – Pp. 43-53.

³ Реутов Н.Н. Социокультурные практики интеграции светского и религиозного образования. – Белгород: Изд-во БГТУ им. В.Г. Шухова, 2009. – С. 31-32.

⁴ Метлик И.В. Религия и образование в светской школе... С. 67.

быть не только «услышаны» учащимися как рациональная информация, но и в той или иной мере лично восприняты ими»¹. Соответственно, преподавание здесь ориентировано на достижение комплекса достаточно разнородных образовательных целей: 1) систематического ознакомления обучающихся с содержанием традиционной религиозной культуры; и 2) усиления в их сознании ряда наиболее актуальных и дефицитных в актуальной светской культуре ценностных ориентаций и установок, функционально направленных на укрепление социальной солидарности: гражданственно-патриотической, «толерантной» и морально-нравственной².

Сами по себе, указанные цели преподавания вполне укладываются в постсекулярный тренд, поскольку предполагают систематическое и заинтересованное ознакомление обучающихся с избранной религиозной традицией и известное «обучение» у неё важнейшим общезначимым ценностям, традиционно легитимизированным этой традицией. В то же время подобный подход не столько автоматически обеспечивает, при формальном соблюдении методических требований, достижение указанных целей, сколько предполагает и требует от школы и педагога (независимо от его персонального отношения к религии) высоко уровня саморефлексивности и ответственности. В нём заложен значительный потенциал диалога с религией через освоение её культурного наследия, но и большой потенциальный риск «игры на понижение», связанный с искушением маркирования социальной и культурной реальности по принципу «Наше – не наше». Об этом говорит Ж.Т. Тощенко, писавший о конфессионально ориентированном образовании как «мине замедленного действия» (ближайшие проблемы – пестрота контингента школьников в плане отношения к религии, нехватка квалифицированных педагогических кадров, переоценка совместимости религиозных и научных представлений, и вероятные долгосрочные последствия – возможный раскол общества по конфессиональному признаку, социокогнитивные конфликты на почве неготовности учащегося воспринять преподаваемый материал)³. На это же указывает С.М. Алейникова, отмечающая «формирование в лице «Основ светской этики» негативного образа как внутреннего,

¹ Там же.

² См.: Никандров Н. Православные традиции, семья и школа в современной России. URL:

http://www.portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1193319731&archive=1196814959&start_from=&ucat=& (дата обращения: 25.07.2016)

³ Тощенко Ж.Т. Мина замедленного действия // Философские науки. – 2010. – №8. – С. 15-21.

так и внешнего «врага», что влечет «не консолидацию, а раскол общества по мировоззренческому признаку, хотя и значительно облегчает его управление. В данной ситуации учебный курс становится заложником политических и религиозных сил, одним из инструментов политического управления и информационного манипулирования»¹. То, насколько эти риски реализуются в реальной образовательной практике, представляется предметом специальных исследований.

С учётом реальных условий, «российский ответ» на «постсекулярный вызов» в сфере образования представляется уязвимым не с той позиции, за которую его критикуют представители либеральной общественности (как способствующий клерикализации образования и общества), но, напротив, как своеобразный вариант секуляризирующего подхода к рефлексии религии и религиозной культуры. Этот подход редуцирует религию к комплексу ассоциируемых с ней светских ценностей и представлений, в значительной степени окрашенных злободневным идеологическим контекстом² их восприятия. Последний фактор существенно переориентирует интенцию преподавания с «наведения мостов» между светской и конфессиональной культурами на упрощённое использование символического ресурса последней. В результате преподавание в школах конфессионально ориентированных дисциплин «как оно есть» может способствовать в перспективе не столько диалогу и взаимному обучению религиозной и светской составляющих общества, сколько «патерналистскому усмирению» религии с элементами «авторитарной» современности».

¹ Алейникова С.М. «Духовность – ОПК – Светскость» – «Святая Троица» российской идеологии // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник» = Гілея: научный вестник = Gileya: scientific herald: Збірник наукових праць. – 2014. – № 91(12). – С. 373.

² Лункин Р.Н. Православие в школах: русская вера как идеология // Вопросы образования. – 2006. – №4. – С. 303-306.

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ РЫНОЧНОГО (КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО) ХОЗЯЙСТВА: О НОВЫХ МЕХАНИЗМАХ ЦЕРКОВНОЙ ЭКОНОМИКИ И ГРАНИЦАХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКОВНОГО ХОЗЯЙСТВА С РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКОЙ

Аннотация. В статье анализируются проблемы системного кризиса западного капитализма. Подчеркивается, что он переродился в способ перераспределения глобальных мировых ресурсов в пользу глобального финансового ультраимпериализма. В России сформировался периферийный капитализм полукOLONиального типа, а экономика превратилась в антисистему, враждебную всему обществу. Православная Церковь осуждает рыночную модель конфликта, противоположную ценностям России как страны-цивилизации, как русской Евразии. Рассматриваются вопросы поиска новой модели, адекватной цивилизационным особенностям России. Рассматриваются также проблемы взаимодействия церковного хозяйства с рыночной экономикой, ставится вопрос о границах этого взаимодействия. Принципиально важно во взаимодействии Церкви с рынком не превратить Церковь как тело Христово – в институт, в некое юридическое лицо, что будет означать измену христианской Вере, отход от Христа.

Ключевые слова: капитализм, рынок, ультраимпериализм, антисистема, периферийный капитализм, страна-цивилизация, ценности, модель развития, церковное хозяйство, индивидуализм, антиклерикализм.

1. Глобальный кризис как системный кризис глобального капитализма

Глобальный кризис как системный кризис глобального капитализма. Глобальный финансово-экономический кризис, начавшийся в 2008 году и продолжающийся сегодня, наглядно свидетельствует о системном кризисе самого капитализма как способа производства. Современный капитализм уже давно перестал быть таковым, являясь способом перераспределения глобальных мировых ресурсов в пользу глобального финансового ультраимпериализма, как мировой спекулятивно-паразитической диктатуры золотого тельца, тоталитарной диктатуры мамоны.

Модель западного капитализма, просуществовавшая почти 500 лет, – обнаружила свою несостоятельность, потерпев сокрушительное банкротство. В итоге: на смену однополярному миру по-американски приходит многополярный мир, утверждающий себя в яростном про-

тивоборстве с американским и глобальным финансовым ультраимпериализмом.

В современных условиях неолиберальной России, в которой сформировался периферийный капитализм полукOLONиального типа – поставщика сырья и энергоресурсов в метрополию мирового хозяйства, экономика превратилась в антисистему, враждебную всему обществу. Она воспроизводит только т.н. оффшорную аристократию и их теневые капиталы, угнетая национальное производство, подрывая основы воспроизводства всего общества и самого человека – как производителя и как носителя русской православной культуры.

2. Христианская Церковь о современном капитализме

РПЦ о современном капитализме. Выступая в Храме Христа Спасителя на открытии XVII Всемирного русского народного собора 1 октября 2014 года, Святейший Патриарх Кирилл подверг критике господствующую в современном мире преобладает модель конфликта, основанную на жестком индивидуализме и конкуренции. Он подчеркнул: «... ни экономика, ни наука, ни оборона, ни культура невозможны там, где люди утратили мотивацию для служения друг другу... Такое общество, где люди теряют мотивацию к взаимодействию друг с другом, распадается на атомы, чему во многом способствует гипертрофированная идея индивидуализма, которая действительно является вызовом и антиподом идее солидарного общества»¹.

Римская Католическая церковь в лице Папы Римского Франсиска также осудила современный капитализм. Он, в частности, указал в своем апостольском обращении 4 декабря 2013 года: «Мы создали «культуру одноразового пользования», которая распространяется в наши дни. Речь идет уже не просто об эксплуатации и притеснении, но о чем-то новом. Отчуждение, в конечном счете, отражается на принадлежности к обществу, в котором мы живем: отчужденные от него больше не являются нижним пластом социума или его периферией, или частью, лишенной гражданских прав, – отныне они даже не часть общества. Исключенные являются не «эксплуатируемыми», а изгоями, «отбросами»².

Он также подчеркнул: «Древнее поклонение золотому тельцу вернулось в новом, безжалостном облике идолопоклонства перед деньгами и диктатурой безличной экономики, которой недостает

¹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVII Всемирного русского народного собора. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.html> (дата обращения: 31.10.2013).

² URL: <http://me-forum.ru/media/news/2065/> (дата обращения: 31.10.2013).

подлинно человеческой цели. Мировой кризис отражается на финансах и экономике, раскрывая их дисбаланс, а главное, отсутствие реальной заботы о людях. Человек низводится лишь к одной из своих нужд – к потреблению»¹. Официальная статистика свидетельствует, что свыше 40% американских семей тратят денег больше, чем зарабатывают². США потребляют 40% мирового производства, а производят только – 20% (!?).

В этом контексте возникает закономерный вопрос. Насколько вообще совместим капитализм с христианскими идеалами?

Бердяев, отвечая на этот вопрос, в частности, упрекал русскую эмиграцию, мечтавшую о реставрации капитализма в России, том, что она не видела порочности буржуазных порядков. В статье «Дневник философа» он писал: «Безумие думать, что можно победить коммунизм в мире возвратом к капитализму. Мир идет к новой организации труда и к освящению труда... Из реакции против коммунизма нельзя отрицать самого существования социального вопроса, возвращаться к буржуазному индивидуализму, в корне антихристианскому, и делаться идеологами буржуазного класса, который нисколько не лучше, чем рабочий класс. Сверхклассовая точка зрения совсем не есть буржуазная точка зрения, как и не пролетарская. Между тем как сейчас пролетарской точке зрения противопоставляют буржуазную точку зрения. Это есть измена христианству во имя классовой корысти»³.

3. Главный сотериологический вопрос, стоящий перед РПЦ

Основной богословски значимый вопрос заключается в том, каким образом спастись христианину, живущему и работающему в светском антихристианском обществе, настроенном и воспитанном антиклерикально – антиправославно. Именно в этом суть главного сотериологического вопроса, стоящего перед Православной Церковью, – как уберечь свои духовные чада от искушений рыночной экономики, от греха мамоны, как помочь им сохранить свои души и помыслы в духовной чистоте, как спасти себя и своих ближних. Но наряду с этим встают и другие принципиально важные вопросы, а именно:

¹ URL: <http://me-forum.ru/media/news/2065/> (дата обращения: 31.10.2013).

² Антонов В.А. Модернизация или путь в никуда (окончание) // Наше дело. – 2011. – № 11. URL: <http://pereprava.org/jurnal-pereprava-article/1269-modernizaciya-ili-put-v-nikuda-okonchanie.html>. (дата обращения: 05.02.2013).

³ Бердяев Н. Дневник философа (Спор о монархии, о буржуазности и о свободе мысли). – ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли / Под ред. Н.А. Бердяева. – № 4. Июнь-июль, 1926. – Цит. по: ПУТЬ: Орган русской религиозной мысли. Книга 1 (I-VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992. – С. 526.

1) Способна ли вообще рыночная капиталистическая экономика работать на будущее, ставить длинные задачи на века перед обществом?

2) Способен ли вообще современный капитализм – воспроизводить человека, но не только как носителя рыночных навыков, знаний и умений, но и как носителя величайшей в мире северо-восточной культуры русско-евразийской цивилизации?

3) Способен ли вообще либеральный рынок обеспечить воспроизводство не только своих капиталов, но и – воспроизводство всего общества в целом, обеспечивая воспроизводство человека, национальной культуры и всего общества в целом?

Очевидно, что это риторические вопросы, и для большинства как мирян, так и наших клириков ответы на них очевидны: система, основанная на мамоне, на принципе – «деньги делают деньги», является глубоко безнравственной, являясь одновременно извращением сути человеческого бытия, отражая в себе общественную патологию в форме стяжательства, накопительства и потребительства, формируя мещанский образ жизни, несовместимый с христианством.

Общество сохраняет себя как культурно-исторический тип, если каждое новое поколение усваивает (наследует) весь накопленный предшествующими поколениями опыт социальной жизнедеятельности. А это ставит перед РПЦ особые задачи социальной и цивилизационной миссии.

4. Суть цивилизационной миссии Православной Церкви и цивилизационный конфликт в современной России

Церковь, являясь в светском обществе тем институтом, который ответственен за сохранение традиций, за воспроизводство системообразующих ценностей и принципов, образующих духовный фундамент общества и самой Православной русской цивилизации, призвана Богом – воспроизводить культуру нации и общества, воспроизводя его дух и традиции. Тем самым обеспечивается воспроизводство фундаментальных основ Православной (православно-евразийской) русской цивилизации.

Гибнет культура –подвергаются эрозии духовные ценности; разрушается духовный стержень нации –размягчаются национальные устои; прекращается духовное производство –останавливается пассионарный пульс нации. И вот уже тогда –неизбежно наступает смерть народа, нации и всей цивилизации. Устойчивость развития общества, его устремленность в будущее могут обеспечить только великие цели, духовно сплывающие народ и объединяющие его в борьбе за их реализацию. Таким образом, между духовными целями общества и развитием общества, на наш взгляд, существует жесткая

взаимозависимость. Отсюда понятно, почему так важен для нашего православного народа старческий голос Пророков и Нестяжателей, заставляющих сердца нашего народа биться в унисон, указывающих им путь к спасению и –к Спасителю.

В этом контексте принципиально важны пастырские слова Святейшего Патриарха Кирилла, прозвучавшие с трибуны ВРНС 1 октября 2013 года: «Особой национальной идеей, пронизывающей нашу историю и культуру на протяжении многих веков, является идея человеческой солидарности... Однако в современном мире преобладает иная модель устройства общества – это модель конфликта. В его основу положена система перманентных противостояний, конкуренции и борьбы, якобы неизбежных и необходимых для прогресса»¹.

Указав на принципиальную несовместимость ценностей России как страны-цивилизации, как русской Евразии, с либеральными ценностями рыночной модели, основанной на жёсткой конкуренции, на «гипертрофированной идее индивидуализма, которая действительно является вызовом и антиподом идее солидарного общества», Патриарх Кирилл подчеркнул: «Нашим идеалом, напротив, является солидарное общество, общество социальной симфонии, где разные слои и группы, разные народы и религиозные общины, разные участники политических и экономических процессов являются не борющимися друг с другом конкурентами, а соработниками... Стремление к солидарности определяет весь исторический путь России, связуя воедино разные эпохи. Солидарные ценности пронизывают все пространство отечественной культуры. Потому нашим проектом будущего должно стать солидарное общество как альтернатива обществу перманентного конфликта»².

Однако утвердившая своё господство в России после переворота 1991 года либеральная и полукриминальная буржуазия, ориентированная на западные ценности, абсолютно не согласна с этим идеалом. За прошедшие 23 года в России сформировалась антинациональная и антигосударственная «квазиколониальная элита» (В.В. Путин), именующая себя не иначе как оффшорной аристократией, «которая предпочитала воровать и выводить капиталы, и не связывала свое будущее со страной, где эти капиталы зарабатывались»³.

¹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVII Всемирного русского народного собора. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.html> (дата обращения: 31.10.2013).

² Там же.

³ Выступление В.В. Путина на итоговой пленарной сессии международного дискуссионного клуба «Валдай». Тема юбилейного заседания клуба – «Многообразие Рос-

Более того, несмотря на явное банкротство либеральной модели «открытого общества» и «свободного рынка», основанной на идеологии рыночного фундаментализма, представители оффшорной аристократии продолжают настаивать на необходимости развиваться в рамках тупиковой рыночной модели. Они утверждают, что в провалах планов модернизации страны «виноват народ», «виновата страна». Так, например, председатель правления Института современного развития (ИНСОР) Игорь Юргенс, которого называют идеологом всех рыночных реформ, проводимых правительством Д. Медведева, утверждает: «Модернизации России мешают русские – основная масса наших соотечественников живёт в прошлом веке и развиваться не хочет»¹. Наши либералы в лице их ключевого идеолога И. Юргенса считают, что необходимо буквально «выпаривать из российского народа общинно-коллективистскую архаику». Утверждается, что, дескать, только к 2025 году «русский народ станет ментально совместим в восприятии демократии со среднестатистическим прогрессивным европейцем»².

По сути своей, это – вызов всей нашей русской Евразии.

5. Поиски новой модели экономического развития

Сегодня Россия оказалась в глубоком кризисе, но для того, «чтобы окончательно выйти из сложившейся ситуации, нужно серьёзно менять саму модель экономического развития», – заявил президент России В.В. Путин, выступая на форуме «Россия зовет!» в октябре 2012 года³.

В 2013 году экономика России, по данным МЭФ, резко обвалилась:

- рост ВВП замедлился в 3 раза (с 4,3% в 2012 года до 1,4% в 2013);
- остановилось промышленное производство (индекс– 0%, годом ранее – плюс 3,2%);
- сокращаются доходы федерального бюджета;
- на 25% выросла просроченная задолженность по заработной плате, растёт безработица,

сии для современного мира». URL: <http://www.rg.ru/2013/09/19/stenogramma-site.html>. (дата обращения: 19.09.2013).

¹ Юргенс И. Русские созреют для модернизации лишь к 2025 году. Нынешний человеческий материал очень плох. Но есть надежда на средний класс // Интернет портал «НОВЫЙ РЕГИОН. URL: <http://www.nr2.ru/moskow/300609.html>. (дата обращения: 15.09.2010).

² Там же.

³ URL: <http://www.rbc.ru/rbcfreenews/20121002152524.shtm>.

- более чем на 20% упала прибыль компаний, прибыль в сельском хозяйстве сократилась в 2 раза.

Для выхода из экономического тупика требуются радикальные меры, необходимо менять саму модель национальной экономики. Как известно, эта модель – модель открытой экономики, основанная на идеях западного ультралиберализма. Директор Института экономики РАН, председатель Программного комитета Московского экономического форума Руслан Гринберг, заявил на заседании форума, что эпоха рыночного фундаментализма в России закончилась¹. Эту позицию разделяют многие известные ученые и политики.

Примечательно, что, указывая на необходимость новой модели экономики, Президент РФ В.В. Путин и Премьер Д.А. Медведев, по сути, говорят о разных моделях.

Президент отвергает, пусть и не прямо, пусть косвенно, модель открытой экономики, связывая ее с деструктивной деятельностью в стране квазиколониальной части элиты указывая на несостоятельность западного ультралиберализма.

Премьер, наоборот, вкладывает в «новую модель», с которой он выступил в статье «Время простых решений прошло», старое либеральное содержание. Придерживаясь экономической модели, основанной на идеях западного ультралиберализма, подвергнутого критике Путиным, Премьер и его правительство продолжает проводить политику, основанную на принципах либерального монетаризма.

Таким образом, мы видим, что противоречие между Президентом и Премьером и стоящими за ними силами, как противоречие между патриотами-государственниками, с одной стороны, и либералами-западниками, с другой – нарастает, переходя в фазу почти открытого противостояния.

Речь идет о поиске третьего пути, альтернативного как советскому социализму, так и современному капитализму. Современный капитализм обречен на гибель, считает глава Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин. «Сегодня уже пора подписать нравственный приговор современному капитализму, современной мировой экономической системе. Этот приговор не впервые звучит именно из христианских кругов, причем в том числе из тех кругов, которые исторически, если верить Веберу,

¹ URL: <http://me-forum.ru/media/news/1080>.

были духовными основателями капитализма», – сказал отец Всеволод¹.

В Соборном слове XVII Всемирного русского народного собора 31 октября 2013 года был указан идеал и нравственные ориентиры, определяющие поиски модели третьего пути. С высокой трибуны Собора Соборное слово указала на то, что «Общественным идеалом Российской цивилизации является солидарное общество, в основе которого лежат не конфликт и конкуренция, а взаимопомощь и сотрудничество всех его членов, разных социальных, этнических, религиозных и политических групп. Стремление к солидарному обществу пронизывает историю России, находя отражение в принципах соборности, в симфонии государства и Церкви, в опыте общины, прихода, артели, казачьего круга, совета, коммуны». Было подчеркнуто, что в тех условиях, когда неолиберальная политика завела Россию в исторический тупик, когда капитализму уже подписан историей нравственный приговор, – «В этих условиях создание солидарного общества – это задача, которую ставят перед нами народ и сама жизнь»... Консолидированное вокруг базовых ценностей моральное большинство имеет полное право создавать на их основе собственную социальную модель, невзирая на окрики агрессивного меньшинства, отрицающего идеалы и ценности, следующего исключительно собственной интеллектуальной и духовной гордыне².

6. О проблемах взаимодействия церковного хозяйства с рыночной экономикой

В декабре 2010 г. финансовый советник главы Отдела внешних церковных связей Русской Православной Церкви Л. Севастьянов объявил о том, что в 2011 г. Произойдёт полная перестройка всей церковной экономики. Суть этой перестройки заключается в переходе с финансирования благотворителями отдельных проектов к созданию собственной церковной финансовой системы – посредством создания эндаумент-фондов (endowment) или фондов целевого капитала, как их называет российское законодательство.

Суть создания собственной церковной финансовой системы заключается том, чтобы вывести Русскую Церковь из экономически зависимого положения, и новые финансовые механизмы должны изменить ситуацию. По словам Л. Севастьянова, «Церковь, во-первых,

¹ Протоиерей Всеволод Чаплин: «Либеральный капитализм обречен на гибель» // Правомыслие. URL: <http://www.pravomyslie.ru/?p=1345>.

² Соборное слово XVII Всемирного русского народного собора. 31 октября 2013 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3337081.html>. (дата обращения: 31.10.2013).

станет иметь свои активы, для этого ей возвращают недвижимость. Во-вторых, Церковь будет работать на финансовом рынке». В этой связи возникает вопрос о границах взаимодействия церковного хозяйства с рыночной экономикой.

Проблемы и границы взаимодействия Московского Патриархата с либеральной рыночной экономикой обусловлены следующими важными и принципиальными обстоятельствами.

Во-первых, мы уже подчеркивали, что Русская Православная Церковь вынуждена функционировать в условиях враждебной либеральной среды, настроенной не просто антиклерикально, но даже агрессивно и враждебно по отношению к Русскому Православию.

Во-вторых, Православно-католический диалог, идущий последние годы и в Москве, посвящён проблеме создания так называемого «православного банкинга» и «христианских финансовых инструментов», призванных заложить основы «этичного бизнеса».

В-третьих, возникает проблема некой «религиозно-этической легитимизации» спекулятивной экономики, получающей нравственное оправдание в глазах общества. И это не надуманные проблемы. Весьма характерным примером агрессии духа мамоны на Православную Церковь является то, как закрыли в Троицкой Сергиевой Лавре Духовно-Просветительский Центр.

Это была мощная духовная площадка, на которой выступали с видео-лекциями известные православные миссионеры, а также религиозные и духовные просветители. Я горжусь, что и мне посчастливилось выступить в этой Центре с лекцией по проблемам порочной, а по сути своей – колониальной системы преподавания экономической теории в вузах России на основе американских учебных курсов (экономикс), основанных на протестантских ценностях и принципах¹. Речь идет о создании православной экономической теории, т.е. религиозно-нравственного осмысления экономической теории и соответствующего изложения этого курса². Его закрыли коммерсанты, про-

¹ Лекция Александра Алексеевича Олейникова, доктора экономических наук, профессора Свято-Тихоновского гуманитарного университета «К вопросу о создании православного учебника по экономической теории». URL: <http://www.youtube.com/watch?v=ЕоЕ2va-VEwE>.

² Очевидно, что преподавание общественных наук, 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, импортированных в Рос-

сочившиеся в тело Церкви – в саму Лавру, т.к. аргумент для закрытия был чисто коммерческий, а именно: ДПЦ не является рентабельным, и поэтому следует создать на его основе элитную гостиницу, что и было сделано.

Слов нет, Церковь должна зарабатывать деньги, но ведь не таким путём. Можно ведь было бы, создавая гостиницу, оставить Центр, потеснив его, но – оставить, сохраняя сложившиеся духовные традиции и связи. Нет, пришли коммерсанты и просто – уничтожили Духовно-Просветительский Центр Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра фактически на всем протяжении своего бытия является одним из крупнейших миссионерских центров Русской Православной Церкви, а ДПЦ был её голосом. И вот теперь этот мощный голос заглох, его просто заткнули, а, возможно, что и заставили замолчать враги Церкви, работающие изнутри.

Это маленький и частный пример, который наглядно показывает, что при столкновении Церкви как Тела Христова с рыночной экономикой и её агентами, именующими себя красиво актёрами, возникает важная экклезиологическая проблема. Речь идет об определении границы взаимодействия Церкви как тела Христова с рыночной экономикой, функционирующей на основе денежных и, по сути, антихристианских принципов – 1) максимизации прибыли (стяжательство), 2) индивидуализма (гордыня), 3) сребролюбия (накопительство), 4) потребительства (мшелоимство).

При этом возникает важная экклезиологическая проблема определения границы взаимодействия Церкви как тела Христова с рыночной экономикой, функционирующей – на основе денежных и, по сути, антихристианских принципов – 1) максимизации прибыли (стяжательство), 2) индивидуализма (гордыня), 3) сребролюбия (накопи-

сию 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*.

тельство), 4) потребительства (мшелоимство). Не будем забывать этого, чтобы не преуменьшать сути экклезиологической проблемы, непосредственно связанной с духовным здоровьем нашей Церкви. Приведем высказывание Спасителя: «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Лк. 20, 25).

7. О границах взаимодействия церковного хозяйства с рыночной экономикой

Переходя к краткому анализу новых механизмов церковной экономики, следует помнить этот Евангельский принцип – «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». Анализируя проблемы взаимодействия Церкви с рыночной экономикой, укажем на границы этого взаимодействия, которые, на мой взгляд, позволяют произвести «размежевание» двух принципиально разных сфер. Подчеркну особо: «размежевание» двух принципиально разных сфер – возможно. Разумеется, если не забывать, что главная забота Церкви – спасение людей. Все, что происходит в нашей церковной жизни и во взаимоотношениях Церкви с обществом и государством, всегда должно быть подчинено этой цели. Наши миссионерские, образовательные, благотворительные и иные труды следует в конечном итоге направлять на спасение каждой человеческой души.

Сфера Церкви, духовная сфера служения Богу может быть отделена от сферы «кесаря», избегая превращения Православной Церкви как Тела Христова в некую финансовую корпорацию, только при том условии, что:

1) служители Церкви, вкладывая деньги в банки и/или иные коммерческие предприятия, сами в коммерции не будут участвовать, всего лишь получая доход от вкладов (инвестиций, депозитов);

2) служители Церкви, создавая некоммерческие организации, которые учреждают эндаумент-фонды, будут получать уже не благотворительные взносы в кассу Церкви, а инвестиционный доход через сложную цепочку: Церковь – НКО – эндаумент-фонд – управляющая компания фонда.

Во всех этих случаях Церковь как Тело Христово, очевидно, не будет разрушено, а верность традициям Православия будет сохранена. Разумеется, только при условии, что клирики будут получать доходы от банковских вкладов, вложений в учреждение некоммерческих организаций и / или эндаумент-фондов, – а сами при этом организационно не будут участвовать в коммерции, в бизнесе.

Принципиально важно здесь не превратить Церковь как тело Христово, как сообщество верующих во Христа, исключительно – в институт, в некое юридическое лицо, что будет означать измену христианской Вере, отход от Христа.

Во-первых, церковное имущество, то есть храмы, церковные предметы и пр., здесь (в Ватикане) становится «активами», а «активы» – это экономический термин, означающий ресурсы, от которых компания ожидает экономической выгоды.

Во-вторых, определяется фактически новая функция Церкви как института – «работать на финансовом рынке». И здесь главную опасность представляет не столько перестройка церковной экономики, сколько перестройка религиозного сознания в направлении его коммерциализации, делающая человека неспособным дать нравственную оценку современному бизнесу.

Таким образом, очевидно, что, хозяйствуя, участвуя в экономических отношениях и рыночных сделках, священники и вообще все служители РПЦ, а также каждый православный христианин, должны ставят общественное, социальное выше прибыли и денежной (рыночной) эффективности. Человеческой свободе, свободе хозяйственного (рыночного) выбора, своеволию каждый христианин должен противопоставить творческую волю Божества. Общественное и христианское служение должны быть на первом месте, а домостроительство человеческого спасения должно быть главной целью хозяйствования¹.

Председатель ОВЦС, Митрополит Волоколамский Иларион считает, что именно «защита традиционных нравственных ценностей» – это то «общее поле, на котором мы должны взаимодействовать с Римско-Католической Церковью»². Именно это принципиально важно. В Постановлении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, принятом Собором 5 февраля 2013 года подчеркивается (п. 65): «В диалоге с инославием Русская Православная Церковь будет и далее занимать твердую позицию свидетельства о традиционных христианских ценностях, неизменно сохраняя верность нормам Священного Писания и Апостольского Предания»³.

¹ Домостроительство спасения требует, «чтобы вместо сатаны поселился Дух Святой и почил в душах христианских (Макарий Египетский, преп. Духовные слова и послания: Собрание типа I (Vatic. Grace. 694) / Изд. подгот. А.Г. Дунаев. – М.: Индрик, 2002. – Цит. по: Симонов В.В. (игумен Филипп). Указ соч. – С. 204.

² URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2788092.html>.

³ URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/59269.htm>.

*Редюхин В.И.
(Россия, Белгород)*

*Кондратенко Л.В.
(Россия, Белгород)*

РЕЛИГИЯ, МИФ, НАУКА И «ГИБРИДНЫЕ ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ»: КОДЫ СОЗНАНИЯ И ПРОТОКОЛЫ КОММУНИКАЦИИ

*Три движущих силы мировой истории –
насилие, богатство, власть – принимают множество
различных форм в игре под названием «власть».
По-настоящему квалифицированные игроки во власть
интуитивно (иногда они хорошо обучены этому)
знают, как использовать и соотносить ресурсы власти.*

Вайно А. Э. Образ Победы

Мир сложен, а человек прост? «На свете есть всего лишь три желания, – наставляет Мефистофель наивного Фауста в одноименной трагедии Гете, – собственность, власть и преобладание». «Власть» как доступ к ресурсам для поддержания собственности, а «преобладание» как приоритет в борьбе за власть. В современной «гибридной войне» приоритетов «оружием», средством, инструментом, механизмом, методом воздействия, ресурсом может быть все что угодно – от экономических санкций и террористических актов до танков и беспилотников или программ образования, телевидения или постов в социальных сетях Twitter и Facebook». Каким образом, с точки зрения консультанта по управлению сложностью, происходит «гибридизация» в информационных составляющих «гибридных войн» как средства «массового информационного поражения»? И как это связано с традиционными культурными средствами воздействия на массовое сознание, – с мифами и религиями, наукой, искусством, художественной литературой, философией... Каждая из этих составляющих культуры использует свои специфические информационные коды для формирования общественного сознания и протоколы договоренностей о их соблюдении при коммуникации. Какие и почему такие?

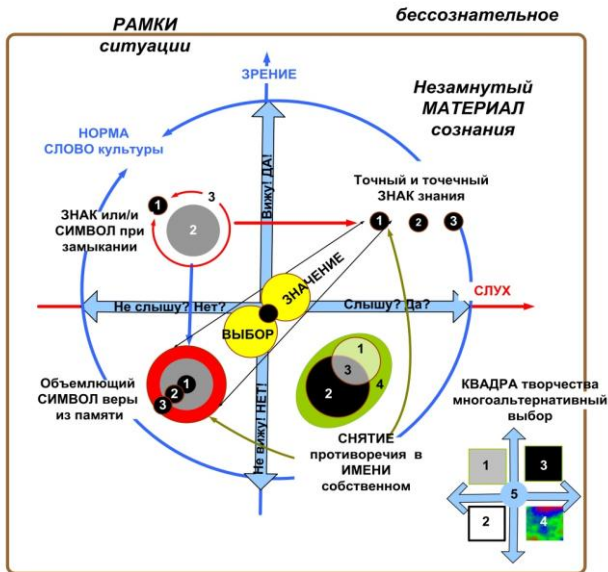
Для построения некоей модели как средства ответа на эти вопросы, придется ввести ограничения на представления о себе и, например, огрублено предположить, что человек имеет три и только три

устойчивых информационных канала с мгновенной обратной связью «он-лайн»:

- «телесно-тактильный – ощущаю и двигаю, и различаю, что это я сам двигаю, а вот это двигается кем-то или само по себе;
- «слуховой» – говорю и слышу, что вот это я сам говорю, а вот это что-то или кто-то озвучивает;
- «зрительный» – рисую и вижу, вот это я сам рисую, а это само по себе или мною рисуется и поэтому образ меняет.

Суть «быть» – есть Имя иметь. Всему свое Имя. При таком допущении в этих трех координатах можно построить и поименовать вот такую модель «экран сознания» и НОРМЫ возникновения визуальных культурных кодов

НОРМА культурного кода по Образу и Подобию СЛОВА



Во втором квадранте замыкающийся контур (3) Образа чувств порождает дуальный код нераздельного-неслиянного ЗНАКА-СИМВОЛА (1-2). Если контур кода замкнут, то это «здоровый смысла», – «целое» недоступное внешним аргументам и проблематизации. Если замыкания нет, то это код метафор и олицетворений мифопоэтического сознания. Далее при цивилизационном развитии этот код воплощается в метафорах и олицетворениях Искусства, основанное на этом коде. В первом квадранте «слышу-вижу» возникают точные и точечные дискретные «ЗНАКИ знания» как основа Науки, которая требует измерения, верификации или другой проверки достоверно-

сти. А в третьем квадранте «не слышу – не вижу» появляется из памяти СИМВОЛ веры, – вложенная матрешка «мифов смысла» (1), (2), (3), сопровождаемая цепочкой иерархии (1,2,3) знаков «вертикали порядка»... Этот, возникающий за счет операций «инверсии-рефлексии» вертикальный иерархический ряд в этой модели и есть символ религии как вертикально организованного порядка. Знак, как одновременно и лежащий на поверхности смысла, так и находящийся внутри очередного мифа. Совокупность сакральных знаний, изложенных в священных книгах. При реализации этого кода возникает противоречие в отношении к религии, – «знать» или «верить»? Исходная аксиоматика и правила вывода или вера и погружение в среду смысла? Знаю или верю?

Нас мотает от края до края,
По краям расположены двери,
На последней написано: «Знаю»,
А на первой написано: «Верю».
И, одной головой обладая,
Никогда не войдешь в обе двери:
Если веришь – то веришь, не зная,
Если знаешь – то знаешь, не веря.

Религия, – это миф или подобие науки? – «Здравый смысл» всегда остается «цельным» за счет существующего в нем «фильтра» много-взгляда, – там где он видит различие, там пропускает общность, а там, где обнаруживает общее, – там забывает про различие. Поэтому никаких универсальных правил и устойчивых кодов в здравом смысле нет. А вот в мифе его целостность, связность и непротиворечивость обеспечивается тем, что в нем нет правил без исключения... Но обнаружение исключений в мифе не упраздняет, а только подтверждает существование правил. «Ночью все кошки серы»... Но ведь есть еще и черные кошки, которых вообще ни видно ночью.

Религия же не подразумевает возможность исключений... «Верую, потому что абсурдно!». В религии не допускается постановка предельных вопросов типа заданного Владимиром Лефевром, – «Союз Добра и Зла, – это Добро или Зло?» Такой вопрос может быть рассмотрен только в социальном мифе. В науке тоже есть вопросы с уже «оплаченным ответом». Так в науке предельный вопрос древних – «принадлежит ли «самое горячее (холодное)» к «горячему» («холодному»), уже имеет готовый ответ, – абсолютный ноль по Кельвину – это и есть минимальная «температура». А вот в мифе за счет «игр с языком» между «самым горячим» и «горячим» можно ставить «горячее» и уйти от вопроса за счет череды последующих уточнений и расщеплений значения... В категоричной религии такая фрактализа-

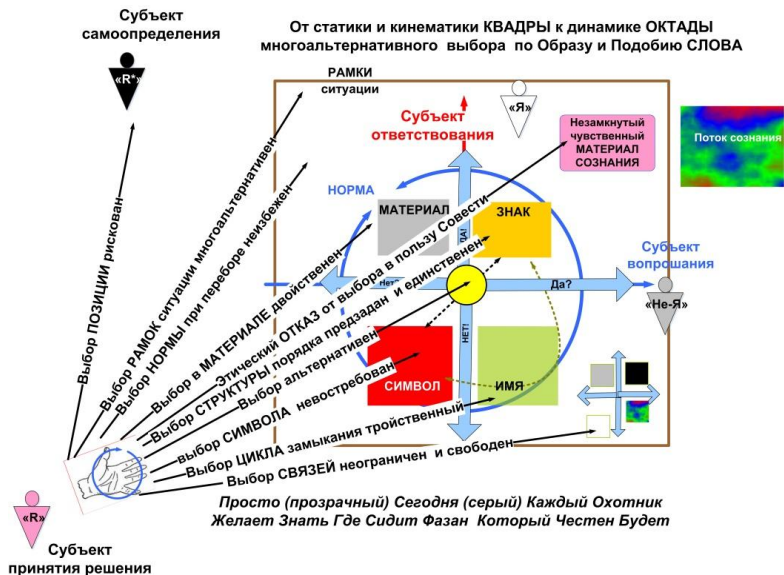
ция отсутствует, – грех это никак не «наименьший уровень нравственности». Это то, что лежит за границей дозволенного. В религии нельзя быть «немного беременной» или иметь дело с «осетриной второй свежести» как у М. Булгакова – «Вторая свежесть – вот что вздор! Свежесть бывает только одна – первая, она же и последняя. А если осетрина второй свежести, то это означает, что она тухлая!»

В науке вопросы важнее ответов, – если сформулирован вопрос, то уже понятно становится, где искать ответ. В отличие от науки и мифа, и религия опираются на веру, в которой вопросов в принципе быть не может. Но если в мифе отсутствие вопрошания достигается полнотой связностью и целостностью самого мифа, который можно детализировать, реконструировать, не встречая противоречий, то в вертикали религии вопрошание исключается за счет того, что на все возможные вопросы уже заранее даны и опубликованы готовые исчерпывающие ответы в священных книгах и оттуда их надо только извлекать.

Противоречие между рациональной наукой и метафорическим мифом оказывается гораздо меньше, если рассмотреть в качестве третьей составляющей религию обладающую свойствами и мифа, и науки, и тем сходной с «гибридными информационными войнами». А невыполнимую задачу, – войти сразу же не «в обе», а сразу «в три двери» (физики говорят, об «относительности одновременности») – и в «веру» мифа, и в «знак» науки и в «доверие религии, эту задачу невозможную ни в формальной математической логике альтернативного выбора – «истинно-ложно». Ни для «здорового смысла», ни для метафор поэта, невозможно. Проблему в четвертом квадранте схемы – «квадры» по Образу и Подобию СЛОВА преодолевает за счет диалектического «снятия» (1,2,3,4) противоречия во вводимом имени собственном, в «новоязе» в ситуации.

Обобщение SWOT-анализа в многоальтернативном выборе

Вы, вероятно, уже сталкивались хоть раз с «крестообразной конструкцией» с четырьмя крыльями нараспашку», – с КВАДРОЙ. Это мог быть «крест реальности» Розештока Хюсси, или SWOT-анализ, в котором двойная «растяжка» («внешнее-внутреннее» – сильное-слабое) могут задавать варианты НОРМЫ возможностей или угроз при детализации. Если взглянуть на эту схему извне, то рефлексивный взгляд обнаружит множество вариантов принятия решения. Фактически это удвоение КВАДРЫ за счет того, что два в третьей степени это восемь. Каждому варианту в качестве кода соответствует степень свободы выбора. Она может быть выражена числом или цветом. Устроение КВАДРЫ порождает сложность. 12-ти уровней расщепления вариантов кодов сознания. При многоальтернативном выборе



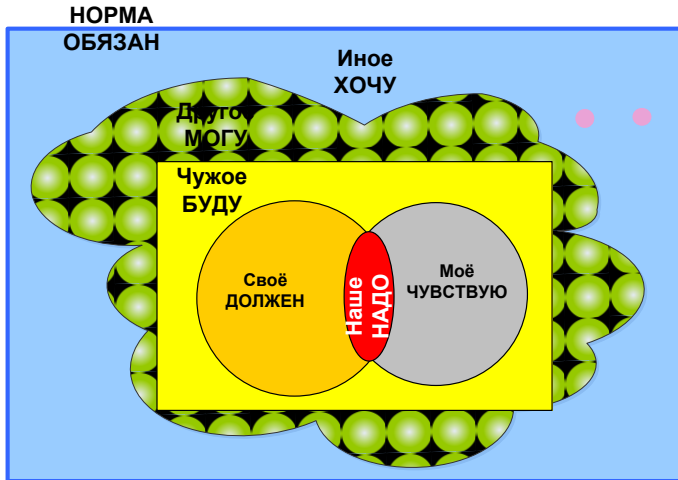
Недоказуемая предопределенность самоподобия

Аксиомы о трех и только трех информационных каналах с мгновенной обратной связью, исходящие из физиологии не могут обеспечить индуктивную или дедуктивную логику построения теории управления сложностью, так как не работают «правила вывода». Дело в том, что восприятие человека таково, что образ вещи не коррелирует с образом имени, эту вещь называющую. Для доказательства самоподобия разных предметных областей наших рассуждений приходится использовать логику абдукции, логику аналогий. Миф о том, что все между собой подобно сродни мифу, что «все связано со всем», так как указывает на низ этой всеобщей взаимосвязи. Так что нам ничего не остается, как начать приводить примеры самоподобия из различных сфер, придерживаясь схемы КВАДРЫ – Образ Символ, Знак, Имя....

Должное не выводится из сущего, реальное не следует из должного

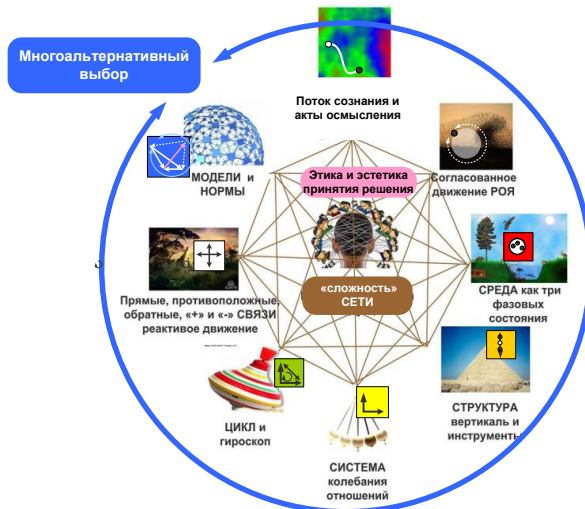
Образ отношений собственности («собственного») предопределяется соотношениями двух кругов Эйлера в рамке. Возникают семь теоретических вариантов собственности. Их особенностью является то, что они не смешиваются.

Модальности «собственного»



Точно так же не смешиваются устойчивые состояния в природе. Если взглянуть, то каждой организованности соответствует свой собственный элементарный конструкт и связанная с ним организованность материала.

Виды устойчивых природных ситуаций и сложность их элементарного конструкта

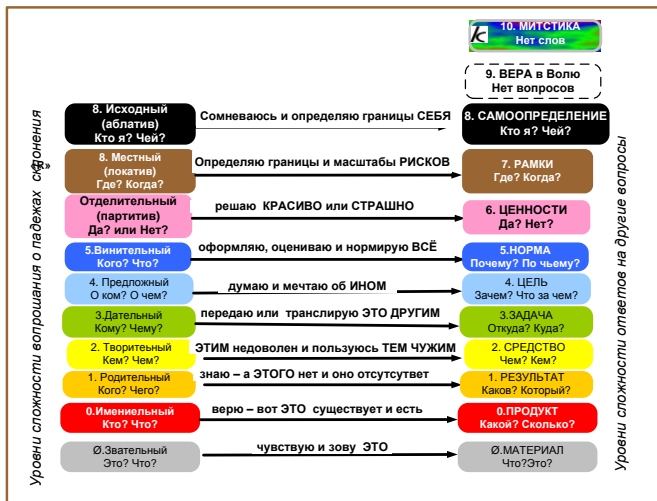


Восемь вариантов увязаны в сеть. Метод аналогий позволяет предположить, что этой сетью можно управлять используя типологию введенного ранее многоальтернативного выбора.



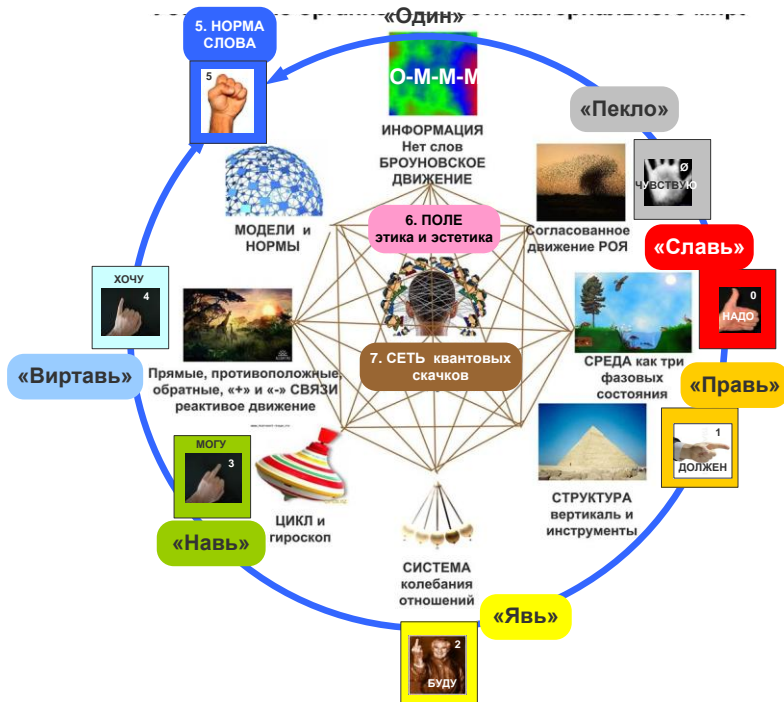
Совершенно неожиданно переходя к исследованию Имени обнаруживается, что той же самой закономерности иерархии подчиняются падежи склонения существительных в русском языке. Более того, пары вопросительных слов оказываются связанными с проектной логикой.

Иерархия падежей склонения и пары вопросительных слов



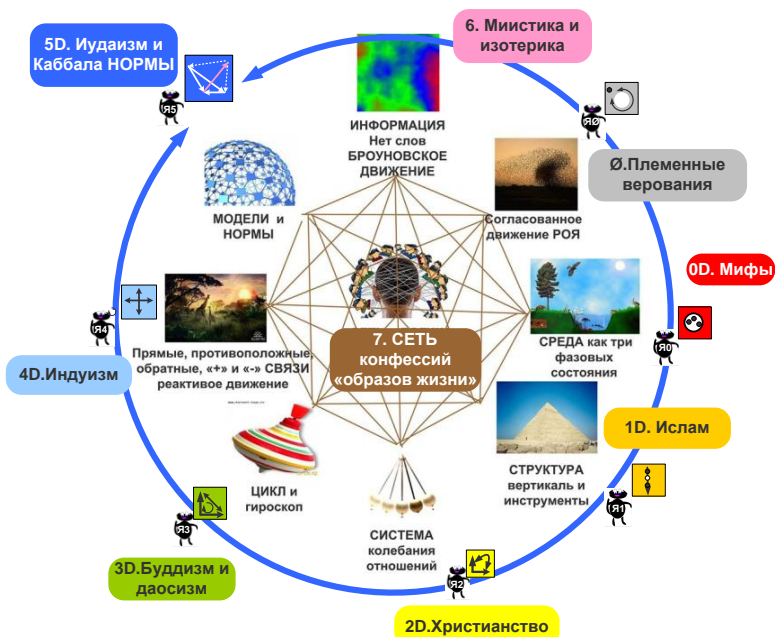
Однако, теоретический подход заставляет сменить порядок существующий и внести некоторые новые падежи. Попутно выясняется, что в русском языке отсутствует местный падеж, задающий пределы и ограничения, а в украинском нет предложного падежа, отвечающего за креатив и творчество. Если внести корректив, то можно найти сходство и с представлениями древних славян.

Представления древних славян и связь модальностей с организованностями материала



Если принять этот теоретический подход и начать корректировать общепринятые представления, то самоподобие «восьмеричного пути Дао» можно усмотреть и в устойчивых концепциях и верованиях, возникающих в истории цивилизации.

Устойчивые религии и верования в цивилизации



Религии окажутся «зажатыми» между мифами и вечным моделированием. Возможно, не случайно грядут защиты диссертаций по теологии? Если пойти дальше и замахнуться еще и на закономерную смену социально-экономических формаций, то можно обратить внимание, что направление смены «базиса» от менее свободного к все более свободным отношениям при коллективно распределенном труде, сопровождается обратным нарастанием воли и уменьшением свобод в меняющихся мировых религиях.

Труд обеспечивает изменчивость социокультурной ситуации за счет роста производительных сил. Вторая стремится к обеспечению устойчивости социально-производственных отношений за счет поддержания духовности... Лимит возможностей их баланса как числа степеней свободы сегодня исчерпан... Воля замкнулась и схлопнулась... Собака укусила себя за хвост.... Конец истории, конец физики, математики, конец классической науки, конец традиционно культуры как дискурса... СЕТЬ... за окном. Многоальтернативный выбор и управление сложностью....Здравствуйте!

«Колесо Сансары» всемирной истории цивилизации - выход на СЕТЬ



Рефлексивное модельное оборачивание, – будь в норме

Внимательный читатель уже заметил, что изложение статьи повторяет те религиозные принципы, которые были обнаружены в «гибридных информационных войнах».

- 1) В основе три непререкаемые аксиомы.
- 2) Опережающее изложение материала без рефлексивного обсуждения источников появления вопросов.
- 3) Приоритет визуальной «экранной культуры» и переизбыток схем.
- 4) Содержание одной схемы логически связано с содержанием нескольких соседних.
- 5) Адресат текста не указан, а содержание текстов лично ориентировано.
- 6) Свобода интерпретации внутри предзаданных рамок, – словам тесно, а мыслям свободно.
- 7) Вирусная «пандемия» идеи – интервенция в любые смежные предметные области без ограничений рамок и масштабов.

Можно обнаружить скрытую цель – апологетику управления сложностью в рамках сетевого подхода, приходящего на смену сферному подходу. Но не факт, что с такой аргументацией согласятся все читатели, ведь мы не на войне, да и не боремся за власть? Чтобы договориться в рамках ограниченного многообразия 12-ти «хроматопов» сознания и соответствующих культурных кодов «Просто Каждый Охотник Желает Знать Где Сидит Фазан Который Честен Будет» необходимо выделить и описать на каждом уровне соответствующие протоколы коммуникации.

Протокол – есть согласие как продукт при полном непротивлении сторон

Идеальных носителей каждого протокола коммуникации «в чистом виде» не существует, но их модели могут выглядеть следующим образом:

«алеф», «прозрачный» протокол информационно-энергетического обмена. «Будь в форме»

Ø – «пустое множество», так как выбор в лгуальных отношениях «знака-символа» невозможен. «Серый протокол» естественного телесного общения человека с человеком как особи с особью описан и в теории Фрейда, и в аналитической психологии К. Юнга, и в гуманистическом манифесте А. Маслоу. «Я это чувствую, и мы вместе это переживаем»

0. «Красный протокол» натурального объектного общения ориентирован на выживание среди себе подобных за счет рефлекса - адекватного ответа на вызов самой жизни: «мы в одной лодке», «нужно добывать пищу», «месте теплее спать, «как здорово, что все мы здесь, сегодня собрались...». «Мы с тобой одной крови». Это протокол обывателей - обитателей социальных мифов, которые родились и ищут нишу, где тепло и сытно. Но это и протокол маленьких детей. Так живут маленькие дети до года, двух, а также хиппи, бродяги, до тех пор, пока не сталкиваются с законами иерархии или с государством. Это так называемая социальная флора. Это все еще наполовину телесный протокол.

1. Оранжевый протокол «административно-директивного подхода». Метафоры: «Я – начальник, ты дурак», «Он старший, он и отвечает», «Как принято, так и будем делать», «Читай Устав и справочники!». Теги – «структура», «процедура», «норматив». Собственных целей нет – одни чьи-то задачи и цена вопроса. К административным протоколам относится воинский Устав, система государственных законов (от Уголовного Кодекса до правил уличного движения), корпоративные правила и регламенты, служебные расписания и т.п. Менее очевидно то, что к этому же типу Протоколов относятся все формы регламентов, правила оформления научной статьи (и вообще «язык науки»), разнообразные писанные этические кодексы (клятва Гиппократа и т.п.).

2. «Желтый» предметный протокол, – всегда потенциально конфликтологический. Это – протокол отношений в обществе различно направленных позиций. «Лучше умереть стоя, чем жить на коленях».

3. «Зеленый» протокол – это протокол согласования позиций, установления партнерских отношений в обществе различных интересов людей. Это коллективно распределенная коммуникация людей, направ-

ленная на получение общего результата, выгоды, дохода, удовольствия. Всего того, что присутствует в предыдущих протоколах.

Метафоры и теги: «вместе, лучше, чем по-одиночке», «ценности», приоритет вопроса над ответом – «что нам мешает?», «что препятствует?», «как это можно изменить?», «от кого еще это зависит?», «кто за это берет на себя ответственность?»

4. «Голубой» протокол, это протокол творческого шизофренического самовыражения – в этом смысле предельно индивидуалистический. Для сообществ Магов, Мастеров, Творцов. Это – протокол христианской этики («Там, где говорят двое обо Мне, есть Я между ними»).

5. «Синий протокол», установления нормы, которая покрывает все предыдущие, упаковывая их, по мере надобности, в любой КОНСТРУКТ – от матрешки ШАРА до ЦИЛИНДРА, КОНУСА, ТОРА или листа Мебиуса. Это протокол регулирования коммуникации нормативными средствами. Есть еще и «фиолетовый» протокол Миссии, и «коричневый» протокол Демиургов, и «черный протокол самоопределения» и белый протокол Веры в Волю.

Нужно иметь в виду, что чем более высокий протокол вы используете, тем выше уровень взаимопонимания, но тем больше усилий требуется на поддержание Протокола и на его перевод на любой нижележащий язык, в том числе – на язык типов активности (от философии до техники и практики). Это, во-первых. Во-вторых, Протоколы более низкого уровня надежны, неприхотливы, не требуют энергии на свое поддержание, но позволяют транслировать лишь наиболее простые смыслы.

Объективные законы протоколов в коммуникации

1. Закон ПРИОРИТЕТА в ЕСТЕСТВЕННОЙ иерархии протоколов:

«Протокол более высокого уровня стремится к выраженной гегемонии по отношению к другим протоколам более низкого уровня, вплоть до изгнания членов общества, не владеющим протоколом-гегемоном, из группы».

2. Закон СОХРАНЕНИЯ и ЗАХОРОНЕНИЯ протоколов:

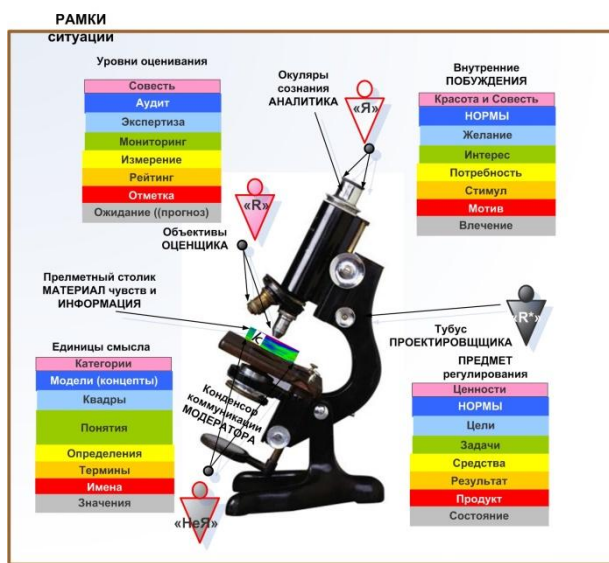
«Даже при изгнании протокола более низкого уровня в любом сообществе, остается его след, который снова всплывает и восстанавливается при встрече с новой ПРОБЛЕМОЙ в коммуникации. Уровень сложности протоколов в ЕСТЕСТВЕННОЙ среде коммуникации имеет тенденцию к самопроизвольному снижению».

3. Закон ПАРИТЕТА в ИСКУССТВЕННОЙ организации протоколов (при управлении коммуникацией):

«В управляемой сетевой коммуникации удерживаются все протоколы за счет установления роли и места каждого через оформление коммуникации в сетевой вербально-визуальной СХЕМЕ.

Обнаружение наряду с «вертикальными» и «горизонтальными» связями и отношениями, еще и связей «диагональных», ведет к саморазвитию сети» Подобно тому, что главным секретом атомной бомбы было не устройство, а факт существования этой бомбы, то и главным Протоколом общения является представление о наличии этих самих протоколов общения и их иерархии в соответствие с культурными кодами. Квалифицированные игроки во власть могут использовать инструменты синхронизированной сложности анализа, проектирования, оценивания и модерации как ресурсы власти.

Инструмент разработки решения: фазы анализа, проектирования, оценивания, модерирования



ЛИТЕРАТУРА

1. Вайно А.Э., Кобяков А.А., Сараев В.Н. Образ Победы. – М.: Институт экономических стратегий РАН, компания «GLOWERS», 2012. – 140 с. URL: <http://www.clubvi.ru/news/2014/10/23/saraev//1.pdf>
2. Вайно А.Э., Кобяков А.А., Сараев В.Н. Упреждающее управление сложными системами // Вестник экономической интеграции. – 2011. – № 11. – С. 7-21.
3. Переслегина Е.Б. «Теория общественной связности и протоколы общения». URL: <http://www.rulit.me/authors/pereslegina-elena>
4. Розеншток-Хюсси О. «Речь и действительность». – М.: Лабиринт, 1994.

5. Редюхин В.И. «Социальное проектирование – ресурс взаимодействия власти и общественности», Центр Леонгард, 1999. URL: <http://pedsovet.org/forum/index.php?act=attach&type=blogentry&id=11961>
6. Львович Я.Е. «Многоальтернативная оптимизация: Теория и приложения». – Воронеж, 2006.
7. Редюхин В.Т. Синергетика, – «синяя птица образования» // «Общественные науки и современность». – 1998. – №1. URL: <http://ecsocman.hse.ru/data/126/291/1218/014Redyuhin.pdf>
8. Редюжин В.И. Что такое «Общественно-профессиональная экспертиза и оценка рисков» (ОПЭР). URL: <http://www.riskland.ru/lib/ogeor.shtml>
9. Петренко В.Ф. Конструктивизм как новая парадигма в науках о человеке // Журнал «Вопросы философии». URL: http://vphil.ru/index.php?id=338&option=com_content&task=view
10. Князева Е.Н. Энактивизм: концептуальный поворот в эпистемологии // «Вопросы философии». URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=835&Itemid=52
11. Аршинов В.И., В.И. Редюхин «Синергетическая парадигма в контексте проблем регионального развития России» // Городское управление. URL: <http://emsu.ru/um/default.asp?c=71&p=1>
12. Аршинов В.И., Редюхин В.И. Синергетический подход к управлению российским обществом // Синергетика и социальное управление. – М., 1998. – С. 152-164.
13. Редюхин В.И. Организация коммуникации для преодоления потери управляемости. Семинар ИФ РАН «Рефлексивные процессы и управление». URL: <http://www.reflexion.ru/Seminars.html>
14. Бахтин А.Ю. Редюхин В.И. «Система вопросов в информационно-коммуникационном подходе», IV Международная конференция «Инфо-Стратегия 2012: Общество. Государство. Образование» г. Самара, 1-4 июля 2012 г. URL: http://infostrategy.ru/conf2012_all_theses.php#section4
15. Свирицкий Я.И. Самоорганизация смысла (Опыт синергетической онтологии). – М.
16. Фокина Т.П. Путь методолога к трансцендентальному Эго // Инновации в управлении. Концепция, методология и опыт реализации обучающей программы для госслужащих. – Саратов, 1995. – С. 15-20.
17. Волошинов А.В., Гожанская И.В., Фокина Т.П. Теория сетей и перспективы междисциплинарных исследований // Материалы XVI Страховских Чтений. Труды психологической лаборатории: Сборник научных трудов. – Саратов: ИЦ «Наука», 2007. – С. 70-85.
18. Фокина Т.П. Размышления о современной методологии (три столба и два промежутка) // Учёные записки. Профессорский выпуск: Сборник научных трудов. – Саратов: ИЦ «Наука». Выпуск 5, 2008. – 412 с.
19. Фокина Т.П. Четвертая Элоиза, или комбинированный витраж: философический роман. – Саратов: Поволжский институт управления имени П.П. Столыпина, 2014. – 374 с.

РЕЛИГИЯ – НЕПОНИМАЕМЫЙ ФЕНОМЕН

Аннотация. Непонимание религии может привести к непониманию многочисленных различных явлений, относящихся к данному феномену. Отождествление различных форм религии и религиозности с феноменом в своей целостности является большим препятствием в их понимании. Предпосылка, что человеческое существо является *homo religious*, может привести к утверждению, что любому человеку свойственна религиозность по своей натуре. Учитывая указанное, религия представляет собой объект изучения не только одной научной дисциплины, а нескольких гуманитарных и естественных наук.

Ключевые слова: религия, *homo religiosus*, религиозная фракция, религиозное оспаривание религии, новые религиозные группировки.

Для того, чтобы более подробно рассматривать отдельное явление, необходимо контекстуализировать его внутри одной или нескольких научных дисциплин, объектом которых будет являться указанное явление в своей целостности. Религия представляет собой феномен, который имеет отражение на всех аспектах человеческого общества и общественной жизни, не потому что она является частью всего, а потому что человек ее носитель. Таким образом, все что относится к религии, существенным образом относится к человеку. Понятно, что религия не является творцом человека, но вполне возможно, что и человек не является творцом религии, а только выступает призмой для воспроизведения врожденных способностей. Широкой аудитории малоизвестно, что проводились когнитивно-неврологические исследования, показавшие, что определенные сети нейронов мозга являются медиаторами специфических элементов религиозных верований (Karogiannis 2009). Эти результаты показывают, что предположение врожденной религиозности человека все больше подтверждается и становится фактом. Руководствуясь утверждением, что все мы отличаемся друг от друга, можно сделать вывод, что религиозность в каждом человеке выражается индивидуальным образом.

Выявление религиозности, в некотором смысле, представляет собой поиск смысла бытия. Однако, человеческая логика, то есть логика ограниченных способностей, не в состоянии ответить на все вопросы, возникающие на основе существенной дилеммы: зачем я здесь и в чем смысл бытия? Человеческий мозг принимает логические объяснения, имеющие исключительно ограниченный характер, так

как используемый интеллект ограничен. Проблема возникает в переломный момент: надо ли явление, в данном случае – религию, принять в качестве феномена, охватывающего диапазон, более широкий по сравнению с используемыми ресурсами мозга, или отказать от него в качестве абсолютно нелогичного и охарактеризовать его как воображение и иллюзию? В данный момент, человек с помощью своих способностей определяет направление сознания о религии свойственным ему способом.

В качестве социального явления религия зачастую рассматривается в одностороннем порядке, что в большей степени является причиной неопределенных мыслей о ней. Зигмунд Фрейд, ученый в период после эпохи Просвещения, во время которого естественные науки обрели внезапную популярность и развитие, пытается усмирить психические феномены с физико-энергетической моделью своего времени, тем самым продолжить свои размышления, основываясь на открытиях и предположениях Ч. Дарвина (Frojd 1983, 150). Подобно Фрейду, пытающемуся объяснить религию в качестве последствия психических явлений, имеется другое мнение, согласно которому тот же феномен рассматривается в одностороннем порядке, указывая на религиозный коэксистенциализм по отношению к человеку. Такой взгляд характерен для людей, которые исключительно посредством религии принимают доказанные или недоказанные наукой истины в качестве нормы. В основе их сознания лежит религия, а не сознательная логика. Однако, наибольшие помехи в понимание религии и ее значения для человека вносит отождествление социального института (напр. христианских церквей, иудаистических или мусульманской общин и т.д.) с феноменом самим по себе. Различные идеологии являлись попытками аннулирования реальности и истинности религии, не замечая, что тем самым они обладают религиозным характером. Это парадокс религиозного оспаривания религии¹. Человек оспаривает религию, руководствуясь определенными идеалами различных постулатов, но не замечает, что тем самым подтверждает реальность религии с

¹ Явление, с помощью которого определенная идеологическая структура отрицает другую систему, определяя ее в качестве религиозной, но в то же время верит в определенные постулаты и считает их единственной достоверной и полной истиной. Например, коммунизм, в рамках своей идеологической философии, отрицал существование Бога, но в любой коммунистической общине главного идеолога, президента или верховную государственную власть, почитали как божество.

помощью своих взглядов, поскольку мнение, противоположное религиозному, по своей сути, является религиозным. Соответственно, отрицание реальности религии представляет собой форму религиозного поведения, т.е. убеждения в определенных тезисах и предпосылках. Мысль о религии, в большей степени, является продуктом социальных обстоятельств времени возникновения.

Постоянное и ускоренное формирование новых религиозных общин является классическим доказательством значения религии и ее динамичности в современном обществе. Настоящее явление можно отнести как к поиску за ответом на заданные вопросы, на которые не получен соответствующий, т.е. желаемый ответ, так и к неудовлетворенности социальным порядком в уже имеющейся религиозной общине. Во главе одной религиозной общины должен стоять лидер, который представлял бы собой голос единства всей общины, но самой значимой составляющей таких группировок являются верующие и приверженцы. В них следует искать объяснения по поводу возникновения новых и существования имеющихся религиозных общин. Все составляющие, которые можно охарактеризовать как религиозные, не имеют своего значения при отсутствии верующих. Соответственно, суть проблемы возвращается обратно к человеку. Если предположить что утверждение, относительно того что человеческое существо является *homo religiosus*¹ достоверно, то тогда оно выступает творцом религии только в качестве призмы, сквозь которую выявляется врожденная религиозность. В таком случае, человек не представляет собой творца религии или религиозную формацию, а является носителем религиозности, т.е. призмой для религиозного воспроизведения. Таким образом, религиозным человеком является тот, который в себе развил способность к религиозности, а нерелигиозным тот, который ее не развил или просто ее подавил². Продолжая в духе указанных предпосылок, можно сделать вывод о том, что *homo religiosus* рождается, в то время как человек становится верующим.

С помощью науки человек приходит к фактам, полученным в качестве ответа на вопрос «как?», соблюдая все нормы человеческой

¹ Выражение, с помощью которого описывается религиозность как врожденное человеческое свойство.

² О таком виде религиозности, подсознательной и вытесненной, писал Виктор Франкл (Frankl 2000; Frankl 2014)

логики. Религия представляет собой одно целое с указанной дилеммой, которое пытается факты наполнить смыслом¹ путем ответа на вопрос «почему?», соблюдая все нормы человеческой религиозной логики. Доказательство религии является относительным, так как все, что существует, основано на предпосылках, в силу того, что конечная, т.е. изначальная причина всего является предпосылкой. От этого зависят все утвержденные истины, и на основе этой причины установлены законы. В предпосылку можно верить или не верить. Человек является мыслящим существом и вполне возможно, что индивид, не признающий смысловую реальность религии, на самом деле отказывается от поиска логики из-за страха сверхъестественных силы, а также из-за разочарования в возможном осознании ее несуществования. Сколько бы наука ни освещала функционирование ранних обществ, все яснее становится, что религия, сквозь свои многочисленные составляющие, присутствует в жизни человека. Настоящее мнение подтверждается указанием на возможность того, что ранние цивилизации носили религиозный характер. В одной своей научной работе, профессор архитектуры в Массачусетском технологическом институте (MIT) и автор значимых работ в этой области науки, Марк Ярзомбек, указывает на совместную жизнь и совместное существование ранних людей с ритуалами, обычаями, верованиями и т.д. (Jarzombek 2013).

В результате развития естественных и технических наук в многочисленных общественных кругах создалось впечатление о религиозности как о примитивном явлении, которое в большей степени является превзойденным. Однако, по мере того как расширялись границы науки, расширялась граница идеи и мысли о сверхчеловеческом и естественно сверхприродном², что в большей степени может представлять собой последствие невозможности, на данный момент, науки ответить на существенные экзистенциальные вопросы. Соответственно, предыдущая точка зрения и размышление не вытесняются, а расширяются и идут вперед, развиваются. В какой степени этот прогресс достигнут – это зависит только от человека. По сути, примитивизм не может существовать без прогресса, так что

¹ Когда речь идет о смысле и его значении по отношению к человеку, стоит упомянуть метод лечения смыслом (логотерапию), идейным творцом которой является Франкл, который дальше развивал ее. Итак, смысл играет большую роль и большое значение в человеческой фактографической реальности.

² Нечто естественное, но и одновременно и «выше»/вне человеческой сознательной реальности, т.е. шире физической природы, известной человеку, нечто, частью которого является природа, и из чего она черпает свое существование.

религиозность, а также мысль о религии, восприятие данного феномена начали получать новые формы – одна и та же суть, которая по-разному адаптируется по отношению к прогрессу цивилизации. Это путь от простой (примитивной)¹ к сложной религиозности.

В своей монографии «Религия» Лешек Колаковский (польски: Leszek Kołakowski) указывает, что неясно какой именно элемент заслуживает, чтобы его назвали «религиозным», ссылаясь при этом на мифы, верования и магические обряды (Kolakovski 1992, 7-8). Однако, может быть, лучше искать и определить значение понятия «религиозное» в верующем, а не в видах его деятельности. Таким образом, можно прийти к выводу, что абсолютно любое действие, проникнутое идеей религии, является религиозным (Stojanović 2015, 200). На похожую проблему в связи с выбором «объекта исследования» обращает внимание американский антрополог Лора Нейдер. Упоминая «повторное создание антропологии», она задается вопросом: что случится, если «антропологи будут изучать колонизаторов, прежде чем колонизируемое население?...» (Nader 1972, 289).

Наиболее частой ошибкой современного общества на пути к пониманию религиозности и религии является их соотнесение исключительно с догматическим Богом. Затруднительным обстоятельством в понимании указанных явлений выступает факт того, что божественное существо зачастую воображается и понимается исключительно как антропоцентрическое. Тем самым, все, имеющее религиозный характер в любом смысле, понимается как одно из проявлений примитивности и нечто, что следует отнести к прошлому. Очень часто оно классифицируется исключительно как начальная стадия на человеческом пути к открытию совершенства и силы человеческого ума. В противоположность этому, сохранение религиозного феномена и совместная жизнь с ним представляют собой доказательство того, что это не один из этапов развития цивилизации, особенно, если указать на феномен возникновения новых религиозных общин. Хотя, в определенном смысле цивилизация развивается, она постоянно находится в поиске ответа

¹ Не следует считать, то простая религиозность обязательно «хуже» сложной религиозности. Это первоначальная форма чего-то, что в дальнейшем будет развиваться все больше и больше, подтверждая естественно интегрированную уникальность любого индивида. В какой степени индивид рассматривает религию: в целостности, или лишь отдельные религиозные элементы, зависит от многих факторов, но наиболее важным является как раз он сам (человек).

на существенные вопросы, связанные с бытием. Развитие технических и, наряду с ними, естественных наук все больше предпочитает надежность силы человеческого ума учениям ведущих религиозных общин (например, борьба просвещения в 17 и 18 веках с учениями римско-католической церкви). Отрицание религии из-за институтов, существующих внутри государства, является ошибочным, поскольку, как уже сказано, настоящий феномен не ограничен институтом в общественном смысле, или индивидами в виде представителей отдельной общины. Такое явление имеет совершенно иной размер, из-за чего нередко имеет место неразличение догмы и духовности, или догмы с духовностью и религией.

На основе предварительно высказанных предположений и фактов можно сделать вывод о том, что существуют не религии, а религия. Религиозная община (фракция) представляет собой религию, отраженную сквозь совокупность составляющих элементов, а ими, прежде всего, являются люди, затем их традиции, обычаи, убеждения, верования и т.д. Соответственно, религиозные общины представляют собой сообщества, которые характеризуют религиозные свойства в большей или меньшей степени. Чтобы понять вышесказанное, необходимо четко разграничить теологическое учение, мысль или идею от религии, в качестве феномена, в своей целостности. Учитывая вышесказанное, предпочтительнее говорить о религии лишь в случае, когда указываем на феномен, в то время как на религиозные общины указываем, когда речь идет о сообществах внутри социума, которые объединены на основе веры, верований в определенные доктрины, философию, традиции... В конце, логичным выводом следует считать, что лучшим подходом в изучении религии является трансдисциплинарный, т.е. гуманитарно-естественный.

ЛИТЕРАТУРА

1. Frankl, Viktor. 2000. Man's Search for Ultimate Meaning. New York, NY: MJF Books.
2. Frankl, Viktor. 2014. Der Unbewußte Gott: Psychotherapie und Religion. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
3. Frojd, Sigmund. 1983. Mojsije i monoteizam. Beograd: Grafos.
4. Jarzombek, Mark M. 2013. Architecture of First Societies: A Global Perspective. Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
5. Kapogiannis, Dimitrios, Aron K. Barbeya, Michael Sua, Giovanna Zambonia, Frank Kruegera and Jordan Grafman. 2009. Cognitive and neural foundations of religious belief. Proceedings of the

National Academy of Sciences of the United States of America. vol. 106, no. 12 (March 24th), 4876-4881.

6. Kolakovski, Lešek. 1992. Religija. Beograd: BIGZ.
7. Nader, Laura. 1972. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up (Reinventing Anthropology, edited by Dell Hymes). New York: Pantheon Books, 284-311.
8. Stojanović, Vojislav. 2015. Religion between Dogma and Spirituality: Belief and Faith. In Religion in Focus, ed. Mirko Blagojević. Belgrade: Otačnik.

*Трофимов С.В.
(Россия, Москва)*

ИНДИВИДУАЛИЗМ И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация. В работе анализируется процесс формирования религиозных верований в современном обществе в условиях развивающегося индивидуализма.

Ключевые слова: религиозные верования, институциональные религиозные организации, социальные сети, индивидуализм.

Изменение в современном мире роли религии, усиление индивидуализма и ослабление контроля со стороны институциональных религиозных организаций.

В работах «Паломник и обращенный»¹ и «Религия как память»² французская исследовательница Д. Эрве-Леже (D. Hervieu-Léger) обращается к проблеме индивидуализма и его роли в современной религиозной ситуации. Обсуждение и изучение этого явления получило также развитие в работах отечественных исследователей: Ю.Ю. Синелиной³, К.А. Колкуновой¹, Е.А. Степановой² и др. Концепция Д. Эрвье-Леже была рассмотрена в статьях автора³.

¹ Hervieu-Léger Danièle. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. Paris, Flammarion, 1999 – P. 290.

² Hervieu-Léger D. La Religion comme mémoire, Paris, Cerf, 1993, 274 p.; английский перевод: Hervieu-Leger D. Religion as a Chain of Memory. Cambridge, 2000. 204 p., в связи с чем в русских исследованиях название чаще приводится как «Религия как цепь памяти», хотя в действительности во французском тексте речь идет скорее о «последовательности», а не «цепи».

³ Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. – 2013. – №1: Специальный номер. – С. 14-18.

Современная религиозная ситуация характеризуется необратимым развитием индивидуализма и субъективизма в области религиозных верований и практик. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает⁴, что формула, широко используемая исследователями и журналистами: «современная религиозность – это индивидуализм», часто становящаяся лейтмотивом социологического осмысления, не совсем точна и приводит к подмене понятий и путанице. Она предполагает, что религиозный индивидуализм является абсолютно новой реальностью, связанной с современностью, хотя в действительности в общих чертах вписывается в общий индивидуализм эпохи модерна. По мнению Д. Эрвьё-Леже, понятие современного индивидуализма состоит в признании самостоятельности индивида и его автономности, причем существуют две почти противоположные точки зрения на этот процесс: с одной стороны, он располагает индивида в движении, в котором он зависит только от себя самого, в том числе в своем поиске истины и Всевышнего; с другой стороны, он должен сделать выбор ценности светских реальностей, которые становятся препятствием для союза с божественным. По мнению Д. Эрвьё-Леже, именно индивид, а не община и не институт в целом, является сегодня центром религиозной ментальности в западноевропейском обществе. Исследования это подтверждают.

Е.А. Степанова отмечает⁵, что на примере США становится видно, что религиозный выбор не ослабляет роль религии в обществе. Ссылаясь на исследования Н. Аммерман (N. Ammerman), она показывает, что в условиях плюрализма люди, выбирающие свою религию или смешивающие элементы разных традиций, ничуть не менее религиозны, чем те, кто придерживается единственной «догматически вы-

¹ Колкунова К.А. Религии Нового века как религиоведческая проблема // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 103-112.

² Степанова Е.А. Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2012. – Вып. 12. – С. 110-122.

³ Трофимов С.В. Индивидуализм и типы религиозных верующих в ранней теории д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2014. – № 4. – С. 204-218; Трофимов С.В. Особенности формирования современного религиозного индивидуализма по Д. Эрвьё-Леже // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2016. – №1.

⁴ Hervieu-Léger D. Le pèlerin et converti. La religion en mouvement. – Paris: Flammarion, 1999. – Pp. 157-158.

⁵ Степанова Е.А. Указ. соч. – С. 113.

веренной» традиции. Сегодня индивиды самостоятельно конструируют свою социальную реальность из доступных культурных элементов, число которых постоянно расширяется, что оказывается справедливым и для такой сферы как религия. По мнению Н. Аммерман, возможность и реализация такого индивидуального выбора элементов системы не обязательно ослабляет присутствие и влияние религии и духовных факторов в жизни индивидов и общества в целом, хотя и при этом заметно ослабляет авторитет традиционных институциональных религиозных организаций, что может разочаровывать многих приверженцев этих традиций¹.

Действительно, Д. Эрвьё-Леже считает², что современное изменение религиозного индивидуализма лучше всего обнаруживается внутри многочисленных духовных групп и сетей, возникающих вокруг различных издательств и книжных магазинов духовой литературы и культурных центров, образуя то, что французский социолог Ф. Шампион (F. Champion) называет «мистическо-эзотерической туманностью»³. Значимость, придаваемая в этих группах и сетях личной самореализации индивида и его личному опыту, который каждый приобретает согласно собственному духовному поиску и пути, становится важнейшей чертой. Д. Эрвьё-Леже подчеркивает широкое распространение убеждения в западноевропейском обществе в целом, что никакая власть не имеет права определить в духовной области некое правильное мышление («ортодоксию», *orthodoxie*) или правильное поведение («ортопраксию», *orthopraxie*), навязываемые индивиду извне. Личное совершенствование становится целью и касается доступа индивида к высшему состоянию своего существа, а не его морального развития, как это было в парадигме этических религий. Оно оказывается доступно индивиду посредством разнообразных духовно-телесных практик, принадлежащих разным духовным и мистическим традициям, собранных в его духовном «арсенале» буквально «с миру по нитке», что вписывается в оптимистическое видение способности человека самостоятельно достичь на пути полной самореализации, который он выбирает исключительно на свой страх и риск. Речь идет уже не о достижении некоторой конечной Истины, существующей вне индивида, но о возможности найти в результате индиви-

¹ Ammerman N. *Observing Modern Religious Lives // Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives / Ed. N. Ammerman. – Oxford University Press, 2007. – P. 8.*

² Hervieu-Léger D. *Op.cit. – P. 164.*

³ Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*, in J. Delumeau, *Le Fait religieux. – Paris: Fayard, 1993. – Pp. 741-772.*

дуального духовного поиска и испытать свою собственную истину.

Даже в рамках институциональных религиозных организаций, например, приходской католической системы, мотивация верующего сегодня часто оказывается отмеченной индивидуализмом. Прихожанин может искренне считать, что регулярное посещение воскресных и праздничных служб является не обязанностью или данью преемственности поколений, а его личным выбором, способствующим его духовному развитию. Многие молодые люди, определяющие себя практикующими католиками, придают большое значение ценности самоопределения и персонального выбора верующего, противопоставляя институциональным требованиям или вписывая их в последние. В конечном итоге любые требования или предписания со стороны института воспринимаются скорее негативно. Религиозная практика воспринимается этими верующими как индивидуальный и внутренний путь, а община, приход и Церковь, хотя и играют важную роль в «сопровождении индивида», лишь «стимулируют верность», помогая сориентироваться на личном духовном пути. Такое характерное изменение лексики, описывающей религиозное мироощущение, очень показательно.

По мнению Д.Эрвьё-Леже, внецерковные группы и сети «мистическо-эзотерической туманности» представляют собой замечательный объект анализа современной религиозной реальности, поскольку у их адептов мы находим поиск личной аутентичности, значение, уделяемое личному опыту, отрицание готовых схем и систем мышления, концепцию внутримирского спасения, понимаемого как индивидуальное самосовершенствование, телесное здоровье и удовлетворение культурных и карьерных потребностей и т.д. Эти различные тенденции очень точно иллюстрируют явление растворения религиозного индивидуализма в индивидуализме современном, под знаком повышения значимости мира, с одной стороны, и утверждения самостоятельности верующего как индивида, с другой стороны. Вместе с тем, Д. Эрвьё-Леже считает, что тенденции, хотя и в несколько завуалированной форме, мы находим сегодня во всех исторических религиях, прежде всего в движениях «обновления», развивающихся в современном христианстве, иудаизме и в меньшей степени в исламе¹.

Д. Эрвьё-Леже констатирует, что индивид старается совершенно автономно организовывать смыслы, позволяющие ему ориентироваться в собственной жизни и окружающем мире в поиске ответа на важнейшие вопросы своего существования. Его духовный опыт жи-

¹ Hervieu-Léger D. Op.cit. – P. 179.

мается до частных отношений духовной близости с Богом, способ которой индивид выбирает самостоятельно. В высшей степени личный, этот опыт не обязательно предписывает ему религиозные действия в повседневной жизни, и принадлежность к религиозной общности становится второстепенным вопросом, вплоть до того, что индивид перестает ощущать в ней необходимость. Такие верующие часто используют максимально «общие» формулировки при своей идентификации: «верю, но по-своему». Категория «верить, не принадлежать» проявляется даже в случае, когда индивид придает своему духовному поиску определенное религиозное направление, свободно ссылаясь на религиозную традицию в личном решении вопроса веры. Часто встречаются ответы респондентов: «духовно я чувствую себя христианином, но я не принадлежу никакой церкви», «я чувствую себя близким к буддизму», «я привлечен мусульманской мистикой». Свободно колеблющиеся верующие, которые, как правило, разделяют эти предпочтения, но не испытывают необходимости присоединиться к какой-либо религиозной группе. Достаточно читать определенный журнал, посещать определенный эзотерический книжный магазин в поисках новинок, смотреть определенную телевизионную программу, или, все более и более часто (а через двадцать лет после публикации книги Д. Эрвьё-Леже это стало наиболее распространенным вариантом – С.Т.) посещать определенный сайт в Интернете. Такое разделение веры и религиозной принадлежности выражается еще более очевидно в тех случаях, когда верующий индивид отстаивает свое право на выбор из различных религиозных традиций тех элементов, которые нравятся ему лично. Подобная логика религиозного конструктора или «религиозной самоделки (bricolage)» делает принципиально невозможным создание общины верующих, объединенных общей верой. В гипотезе Д. Эрвьё-Леже, совместная актуализация веры несколькими поколениями верующих – основной критерий последовательности традиции, определяющий содержание самой религиозной связи – стремится к исчезновению. Во имя абсолютно субъективной концепции истины «атомизация» индивидуальных духовных поисков разлагает не только религиозную связь, задействованную в свидетельстве об истине, которую общность разделяет в прошлом, настоящем и будущем, но и препятствует воспроизводству этой связи в какой-либо иной форме.

Гипотеза «разложения без воспроизводства» («décomposition sans recomposition») была выдвинута Ф. Шампионом (F. Champion) в

анализе некоторых течений современной мистическо-эзотерической туманности, в особенности для разнообразных форм сетей New Age¹. Во многих случаях социальная связь между сторонниками действительно сводится к эпизодическому обращению к ресурсам при посещении книжных магазинов, культурных центров, салонов и выставок, и т.д. По мере того, как индивиды регулярно встречаются и «ткнут» между собой более или менее стабилизированные близкие связи, эти институты «самообслуживания смысла» преобразовываются в духовные кооперативы, внутри которых обмениваются информацией, адресами, названиями книг, и т.д. Связи, образуемые такими путями, свидетельствуют скорее о духовных сходствах, более или менее признанных заинтересованными сторонами, но они не объединяют индивидов между собой. Утверждению веры противопоставляется строго индивидуальная операция: каждому своя истина... но эта истина «притирается» и перепроверяется путем общения. Вместе с тем, субъективный режим поиска истины потенциально разрушает любую форму религиозного формирования общины.

Д. Эрвьё-Леже отмечает, что хотя схема самоутверждения веры является предельным случаем, она играет всё большую роль в религиозном сознании индивида в западном обществе. Эта тенденция далека от того, чтобы быть исключительной или экзотичной. Однако расширение разнообразия форм верований вызывает противоположное движение в процессе верификации личных верований. Чем больше индивиды "мастерят" (bricoleur) собственную систему веры, соответствующую их потребностям и желаниям, тем больше у них возникает необходимость обмениваться этим опытом с другими, разделяющими эти духовные стремления. Для придания смысла своему ежедневному опыту индивиды не могут удовлетвориться собственным убеждением, нуждаясь в подтверждении извне состоятельности и уместности своих взглядов. В течение веков это осуществлялось религиозными и философскими системами, политическими идеологиями, гарантированными религиозными институтами и их клерками, но такой порядок утверждения истины функционирует сегодня весьма хаотично. Однако и логика самоутверждения веры, отмечающая окончательный выход духовного поиска за рамки, подтверждаемые институциональной религией, также обнаруживает свои ограничения².

¹ Champion F., *Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme*, in J. Delumeau, *Le Fait religieux*. – Paris: Fayard, 1993. – Pp. 741-772.

² Hervieu-Léger D. *Op.cit.* – P. 180.

Как самоутверждение, так и институциональное утверждение веры уступают место режиму взаимного утверждения, основанному на личном свидетельстве, взаимном обмене свидетельствами индивидуального опыта каждого и поиске путей их коллективного углубления.

Этот процесс имеет место не только в подвижных сетях мистическо-эзотерической туманности, но захватывает также институциональные религии. На границе или даже в центре приходов могут возникать гибкие и неустойчивые формы социальности – духовные группы и сети, основанные на духовном, социальном и культурном сходстве вовлеченных индивидов, например, католические или протестантские духовные профессиональные группы, объединяющие специалистов, которые работают в одной области и кого объединяют дружеские связи, общие обычаи, язык, образ жизни и культурный багаж. Главная задача таких групп состоит не в том, чтобы, например, евангелизировать профессиональную среду, как у «Католического Действия (Action Catholique)», но скорее в том, чтобы создать каждому оптимальные условия для выражения религиозного и жизненного опыта и обмена.

В режиме взаимного утверждения веры единственный критерий истинности формируется именно в межсубъективном сопоставлении достоверности индивидуального поиска. Принципиальное предполагаемое равенство не означает, что среди единомышленников не сможет появиться лидер, более продвинутый в опыте поиска. Однако никакая внешняя инстанция: ни учреждение, ни общность, ни сам лидер – не может предписать индивиду разделить эту истину, то есть верить. В режиме самоутверждения любая инстанция утверждения иная, чем сам индивид, исчезает. Только в себе самом, в субъективной уверенности обладания истиной, он может найти подтверждение своей веры.

Снижение религиозной практики, развитие религии «по выбору»¹ и «веры без религии», распространение «самодельных» верований (бриколажа), разнообразие траекторий религиозной идентификации, развитие «паломнической» (эпизодической) религиозности – все эти явления, по мнению Д. Эрвьё-Леже, указывают на общую тенденцию к снижению институциональных религиозных верований. В значительной мере католической Франции эта тенденция особенно заметна в римско-католической Церкви. Но и все другие христианские

¹ Д. Эрвьё-Леже упортебляет выражение «à la carte» – букв., согласно меню, как в ресторане.

конфессии и другие религиозные учреждения сталкиваются в разной мере с ослаблением своей регулирующей способности. Кризис идет намного дальше, чем утеря господства над обществом. Он устанавливает режим отношений верующих с институтом, когда отныне ставит под сомнение исключительную власть церкви определения правильности веры, и, следовательно, приводит к невозможности или, по крайней мере, значительным ограничениям фиксации высшего определения общей идентичности верующих.

ЛИТЕРАТУРА

1. Колкунова К.А. Религии Нового века как религиоведческая проблема // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 103-112.
2. Синелина Ю.Ю. Религия в современном мире // Эксперт. – 2013. – № 1: Специальный номер. – С. 14-18.
3. Степанова Е.А. Религия в США и Западной Европе: исключение или правило? // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – Екатеринбург: УрО РАН, 2012. – Вып. 12. – С. 110-122.
4. Ammerman N. Observing Modern Religious Lives // *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* / Ed. N. Ammerman. Oxford University Press, 2007. – P. 3-20.
5. Champion F. Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme, in J. Delumeau, *Le Fait religieux*. – Paris, Fayard, 1993. – P. 741-772.
6. Hervieu-Léger D. *La Religion comme mémoire*. – Paris, Cerf, 1993. – 274 p.
7. Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. – Cambridge, 2000. – 204 p.
8. Hervieu-Léger D. *Le pèlerin et converti. La religion en mouvement*. – Paris, Flammarion, 1999. – P. 290.
9. Hervieu-Léger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity // *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. R.K. Fenn. – Blackwell Publishing, 2003. – P. 165.

Раздел 2.
МЕТОДОЛОГИЯ И РЕЗУЛЬТАТЫ ЭМПИРИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ В СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ
И СМЕЖНЫХ НАУЧНЫХ ДИСЦИПЛИНАХ

Багина А.Ю.
(Россия, Москва)

**ВСЕЛЕНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ВОСПРИЯТИЕ
РОССИЯНАМИ «ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРА»
НА КРИТЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ ЗАПРОС НА СОБОРНость**

Аннотация. Доклад основан на данных, полученных в результате всероссийского репрезентативного исследования восприятия «Святого и Великого Собора Православной Церкви»¹ (Крит, 2016 г.). История подготовки к этому собору насчитывает около ста лет, однако в последние недели и даже дни события стали развиваться непредсказуемо. По итогам, четыре поместные православные церкви, включая Русскую Православную Церковь², отказались от участия в соборе, что поставило под вопрос его «все-православный» характер и, соответственно, легитимность принятых на нем документов в глазах православного мира.

Знают ли россияне о случившемся? Если знают, как относятся к тому, что произошло? Каковы социальные ожидания в связи с потенциально острыми темами, которые могли бы быть подняты в ходе собора, – например, по «календарному вопросу» или по вопросу об автокефалии Украинской Православной Церкви? Нужно ли пытаться компенсировать неудачу на Крите, созывая новый всеправославный собор, и если да, то где? Существует ли в принципе запрос на большее единство православного – да и всего христианского – мира?

Ответы на эти и другие вопросы служба «Среда» постаралась узнать у россиян (полевые работы: фонд «Общественное Мнение», всероссийское репрезентативное исследование, август 2016 г, выборка 1500 респондентов).

Помимо всероссийского исследования, летом 2016 г. служба Среда провела еще три опроса по «всеправославной тематике» (опрос в социальных сетях через «Тестограф»; анонимный опрос православного духовенства; экспертный опрос). Находки этих исследований, включая обзор стоящих перед православием вызовов и угроз, а также попытку поиска оснований для подлинного православного единства в современном мире, – вы можете найти

¹ URL: <https://www.orthodoxcouncil.org/>

² URL: <https://mospat.ru/ru/2016/06/13/news132926/>

на страницах третьего выпуска бесплатного альманаха «Лодка» (www.lodka.sreda.org)

Ключевые слова: православие, всеправославный собор, Русская Православная Церковь, соборность, единство православных, единство христиан.

Предыстория и ход событий

Последний собор, признанный Вселенским, проходил в 787 г. в Никее и был созван для решения проблемы иконоборчества. За следующую тысячу лет попытки провести Вселенские соборы предпринимались несколько раз, но не увенчались успехом. В XIX веке очередная попытка также закончилась неудачей: в 1860-х годах с намерением соборно разобраться в проблеме самопровозглашенной автокефалии болгарской церкви выступил Константинопольский патриархат, но не был поддержан русским Синодом.

XX век стал временем предсоборных совещаний и комиссий. На Всеправославном конгрессе 1923 года состоялось совещание представителей ряда православных поместных церквей, однако его решения не были приняты всей полнотой православной церкви. В первую очередь изменения затрагивали церковный календарь, ибо именно этот вопрос был основным на конгрессе. История непосредственной подготовки к нынешнему всеправославному собору начинается с I Родосского совещания (24-30 сентября 1961 г.), на котором впервые был определен круг предназначенных для обсуждения тем. На 1-м Всеправославном предсоборном совещании (21-28 нояб. 1976 г., Шамбези) круг тем для собора сузился. II и III Всеправославные предсоборные совещания 1982 и 1986 годов в Шамбези подтвердили выбранные для обсуждения темы. Понадобилось, правда, еще три десятилетия и несколько комиссий и встреч, чтобы состоялось IV Всеправославное совещание 22-27 января 2016 года. Такой перерыв в заседаниях объясняется разногласиями между Москвой и Константинополем по вопросам церковного устройства в Эстонии. Толчком к ускорению созыва Великого собора послужила встреча Патриархов Варфоломея и Алексия II в 2010 г. Таким образом, к моменту последнего IV Всеправославного совещания в Шамбези в конце января 2016 года история подготовки собора насчитывала почти сто лет.

Множество верующих с опаской относились к грядущему собору, называя его «Восьмым вселенским», после которого, по расхожему мнению, «должен прийти антихрист». Московской Патриархии пришлось даже выпустить «Официальное разъяснение Отдела внешних церковных связей о предстоящем Всеправославном Соборе». Можно добавить, что недовольство по поводу предстоящего Собора и экуменических контактов иерархов Русской Православной Церкви

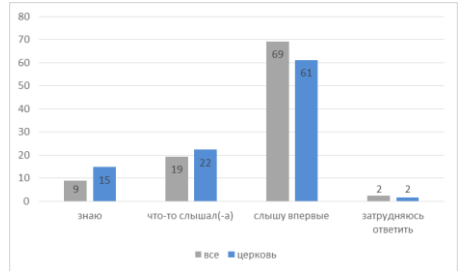
было подогрето встречей Патриарха Кирилла с Папой Римским Франциском весной 2016 г.

Ожидания от критского собора были разными, но многого не ждал никто. С трудом согласовывались проекты документов; не были преодолены разногласия между несколькими участвующими патриархатами. Большинство ожиданий связывалось с выражением простого единства православной церкви. Однако и в этот раз продемонстрировать всеправославное единство не удалось. Договоренность между поместными церквами была нарушена Болгарским синодом 1 июня 2016 г. Вслед за Болгарской Православной Церковью в целесообразности собора усомнился Антиохийский Патриархат. Далее о невозможности поехать на собор заявили Грузинская и Сербская церкви, имевшие претензии к документам, которые предполагались к рассмотрению. На экстренном заседании за шесть дней до начала собора Священный Синод Русской Церкви обратился с предложением к Константинопольскому Патриархату перенести дату собора до устранения разногласий, – в противном случае русская делегация также отказывалась участвовать в Соборе. Патриарх Варфоломей не пошел на встречу, и собор собрался в неполном составе, без четырех поместных церквей: Русской, Антиохийской, Болгарской и Грузинской (представители Сербской Церкви в последний момент присоединились к собору). Принятые на критском соборе решения, по мнению Константинополя, должны быть обязательными для всех православных поместных церквей. Однако в отказавшихся от участия поместных церквях с этой точкой зрения не согласны.

Собор на Крите: знание и отношение к решению Патриарха Кирилла

В ходе всероссийского опроса, проведенного летом 2016 г., респондентов спросили об их осведомленности о церковных событиях на Крите.

• «Этим летом на Крите прошёл Всеправославный собор. Вы об этом знаете, что-то слышали или слышите сейчас впервые?»



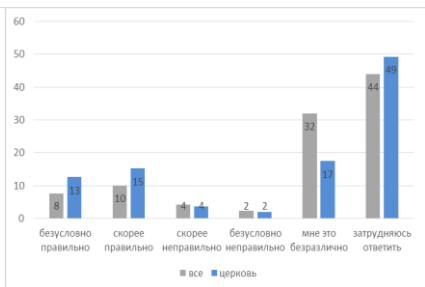
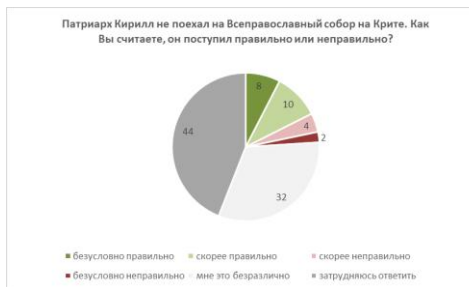
Как выяснилось, 9% россиян в курсе происходившего на Крите; еще 19% – «что-то слышали», а 69% – узнали об этом событии от интервьюера.

Интересно, что разница в осведомленности между всеми россиянами и теми, кто относит себя к «православным, принадлежащим к Русской Православной Церкви», оказывается не очень большой: о соборе знают 15% православных церковных людей; при этом 61% от их числа – не знают. Среди активных прихожан, о соборе на Крите знает примерно каждый четвертый. Несколько чаще ничего не знают о соборе респонденты в возрасте 18-30 лет

Далее, у респондентов спросили, что они думают о решении Патриарха Кирилла не ехать на собор.

• «Патриарх Кирилл не поехал на Всеправославный собор на Крите. Как Вы считаете, он поступил правильно или неправильно?».

Примерно треть от числа всех россиян (17% от числа право-



славных респондентов) относятся к этому решению безразлично, еще 44% россиян (49% православных) затрудняются с ответом. Поддержку решение Патриарха находит у 18% россиян и у 28% православных; не одобряет его решение 6% как россиян, так и православных.

В группе безразличных к принятому Патриархом решению несколько больше мужчин. Среди опрошенных моложе 30-ти лет, без-

различными или затруднившимися с ответом являются 82% опрошенных. Наименьшая поддержка принятого решения была высказана респондентами, живущими в Москве.

Поддержка принятого Патриархом решения несколько возрастает с ростом обеспеченности россиян и с увеличением их приходской активности. Среди аудитории телепередачи «Слова пастыря» на Первом канале решение Патриарха поддерживают 34%, еще 50% – затрудняются с ответом (всего эту телепередачу смотрят 11% россиян). Наибольшую поддержку решение не ехать на Крит получило среди тех, кто следил за событиями на Крите: более половины из них соглашались с принятым решением Патриарха Кирилла.

Далее респондентам был задан открытый вопрос, в котором их просили пояснить причины своего отношения к принятому Патриархом Кириллом решения.

Те, кто поддерживает решение не ехать на собор, чаще прочего говорят о своем личном доверии Патриарху и о наличии разногласий между патриархами поместных церквей.

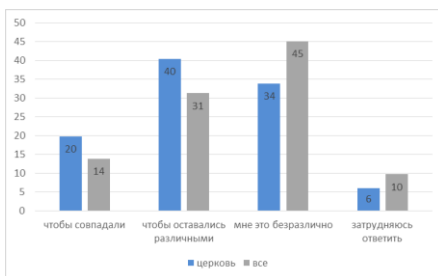
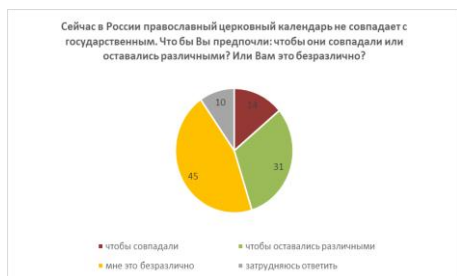
Среди тех, кто считает, что Патриарх поступил неправильно, не поехав на собор, лидирующая точка зрения звучит примерно так: «Патриарх Кирилл должен был участвовать во всеправославном соборе, так как это его обязанность».

Острые вопросы: переход на единый государственно-церковный календарь и отношение к автокефалии Украинской Православной Церкви

В повестке собора изначально стояли вопросы о переходе на новоюлианский календарь (означающий соединение государственного и церковного календарей) и о процедуре определения автокефалии новых поместных церквей. Оба эти вопроса в ходе предшествующих собору согласований были сняты в силу их большой остроты для церковной жизни. Однако, если эти все-таки озвучивать эти вопросы, как на них могли бы ответить россияне?

Единый календарь

• Сейчас в России православный церковный календарь не совпадает с государственным. Что бы Вы предпочли: чтобы они совпали или оставались различными? Или Вам это безразлично?

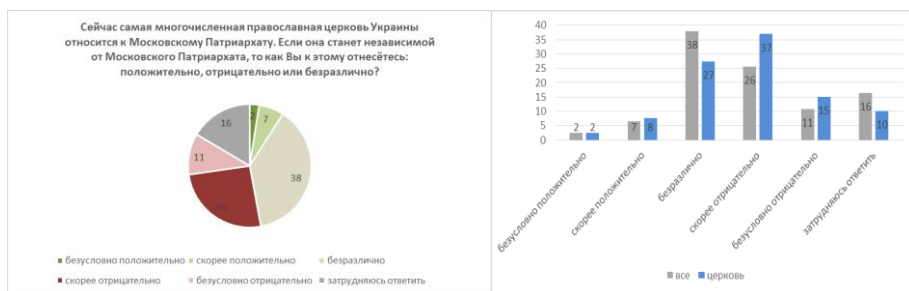


«Календарный вопрос» представляется значимым для 14% россиян и для 20% православных, которые хотели бы изменить существующую ситуацию с двойным исчислением времени и перейти на единый общий календарь. Остальных можно отнести к безразличным или к удовлетворенным имеемой ситуацией («предпочитаю, чтобы календари оставались различными»).

Можно предположить, что этот вопрос является показательным для выделения групп православных относительно их запроса на «обновление» церковных практик. Так, группа предпочитающих единый календарь пересекается с группой тех, кто хотел бы, чтобы богослужения проводились на русском языке (не на церковнославянском). В этой связи можно выделить три группы: тех, кто хочет изменений; тех, кто не хочет изменений; тех, кто к ним безразличен (то есть, возможно, являющих православное смирение относительно мирских порядков). Эти три группы не имеют выраженной социально-демографической специфики; на первый план выходят поведенческие характеристики, ценностные и мировоззренческие установки. Так, группа «хочу изменений» в числе прочего отличается наибольшей медиа-активностью, возможно, результирующей парадоксальностью ценностных установок, а также повышенной чувствительностью к дефициту времени: по сравнению с остальными двумя группами, представители этой группы чаще говорят о том, что «им не хватает времени».

Автокефалия УПЦ МП

- Сейчас самая многочисленная православная церковь Украины относится к Московскому Патриархату. Если она станет независимой от Московского Патриархата, то как Вы к этому отнесётесь: положительно, отрицательно или безразлично?



Самый, возможно, острый вопрос актуальной государственно-церковной повестки, – вопрос о независимости Украинской Православной Церкви, – не имеет очевидного ответа для более чем половины россиян.

Среди православных людей, как и среди россиян в целом, положительно к этой возможной независимости относятся около 10% (среди них несколько больше готовых участвовать в политической оппозиционной деятельности). Против независимости высказываются 37% от числа россиян и 52% от числа православных (среди них несколько чаще встречаются поддерживающие КПРФ).

«Продолжение следует»?

• Как Вы считаете, нужно или не нужно в ближайшие годы провести новый Всеправославный собор? И если нужно, то где, по Вашему мнению, его было бы правильнее всего провести?

О том, что новый собор не нужен, говорят 11% россиян и 10%



православных. Что касается возможного места проведения нового собора, лидирующий ответ: «это не имеет значения» (28% россиян). Москва является предпочтительным местом в глазах 17% православных россиян. Среди «про-московской группы» сравнительно больше тех, кто не участвует в приходской жизни, но хотел бы принимать в ней участие; прочитавших Евангелие несколько раз; безусловно до-

веряющих Патриарху Кириллу; выступающих за единый церковный и государственный календарь.

На втором месте идет Иерусалим (11% православных), на третьем – Афон (9% православных). В группе высказывающихся в пользу Иерусалима больше обеспеченных россиян. В группе высказывающихся в пользу Афона несколько более высокий процент тех, кто говорит о знании Догмата о Пресвятой Троице.

Стремление к единству: вопросы, которые были заданы в ходе исследования

В докладе на Конференции будут представлены ответы респондентов на следующие вопросы.

Стремление к православному единству

- Сейчас в мире более 10 поместных православных церквей, включая Русскую православную церковь. Как Вы считаете, нужна или не нужна всемирная организация, объединяющая поместные православные церкви?

- Кто, по-вашему, мог бы возглавить всемирную организацию, объединяющую поместные православные церкви?

- Как Вы думаете, если прихожане православных церквей из разных стран самостоятельно, по собственной инициативе создадут международную общественную православную организацию, это будет хорошо или плохо?

Стремление к христианскому единству

- Вы считаете или не считаете католиков еретиками?

- Вы готовы или не готовы причащаться вместе с католиками?

- Вы считаете или не считаете протестантов еретиками?

- Вы хорошо знаете, каковы различия между православными, католиками и протестантами, имеете об этом какое-то представление или совсем не представляете?

- Вы бы хотели или не хотели, чтобы все христиане в мире сейчас объединились?

Обобщая полученные ответы на данные вопросы, можно констатировать высокий запрос на православное и христианское единство среди «рядовых» православных мирян и россиян в целом. Всемирную организацию, объединяющую поместные православные церкви, называют нужной 40% россиян и 55% православных церковных людей. Интересно отметить, что среди активных прихожан, о запросе на всемирную организацию православных церквей говорят примерно две трети опрошенных.

О желательности объединения всех христиан в мире говорят 51% россиян и 67% православных церковных людей.

Заключение

Как показывает проведенное исследование, актуальность ряда вопросов церковно-политической повестки не приводит к высокой осведомленности о них как среди рядовых россиян, так и среди православных церковных мирян. Православное вероисповедание россиян выглядит слабо связанным с интересом к церковной новостной повестке. Тем не менее, нельзя не отметить, что осведомленность о событиях церковной жизни выглядит положительно связанной с поддержкой решений, принимаемых священноначалием.

Интересна возможная корреляция медиа-активности православных россиян с их запросом на изменение (обновление) церковных практик, одновременно включающая высокое доверие Святейшему Патриарху.

Представляется значимой находка, связанная с высоким социальным запросом на единство православных христиан и всего христианского мира в целом. Этот запрос возрастает с увеличением участия мирян в церковно-приходской жизни.

С более подробным анализом результатов этого опроса вы можете ознакомиться в третьем выпуске альманаха «Лодка» (www.lodka.sreda.org)

Бакрач В.
(Черногория, Никшич)

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА В ЧЕРНОГОРИИ

Аннотация. Религия и культура с давних времен являются составной частью бытия человека и сути человеческой. Религия как способ жизни является составной частью культуры и поэтому об этих двух понятиях нельзя говорить отдельно. Рассуждение об их взаимоотношениях всегда вдохновляло и вызывало интерес. Поэтому в данной работе мы решили провести анализ религии и культуры с двух точек зрения. Во-первых, постараемся объединить то, что нам кажется общим и существенным для религии и культуры, что делает их сходными понятиями. Здесь мы имеем в виду определение или толкование одного и другого понятия. Речь идет о понятиях, которые невозможно вместить в рамки одного толкования, которое понимали бы и принимали бы все: все народы, вероисповедания и культуры. Вторую часть доклада мы посвятили эмпирическим показателям религиозной культуры в Черногории. Религиозная культура, по моему, подразумевает верить, оценить и вести себя в соответствии с определенными религиозными позициями и догмами. В докладе мы занимаемся ортопраксией, чтением религиозной литературы и теологическо-доктринального знания собственной веры сквозь понимание и чтение религиозных записей, книг и др. в качестве показателей религиозной культуры.

Ключевые слова: религия, культура, религиозная культура, ортопаксия, крещение, обряд, ортодоксия, символ.

Общая проблема – определение

Любое научное рассуждение о культуре и религии невозможно начать без учета общих особенностей, которые однозначно объединяют данные два понятия, а также и без уточнения, что конкретно эти понятия значат. Как и большое количество ключевых концептов гуманитарных дискурсов, и данные два понятия обладают разными значениями и смыслами в современном научном мире. Речь идет об определении культуры и религии. Религия и культура являются такими понятиями, которые невозможно подвести под одно общее определение, они ловко исчезают перед глазами исследователей, старающихся дойти до одного единственного определения того и другого понятия. Поэтому очень сложно предложить одно определение религии и культуры, которое бы поняли и приняли все, все вероисповедания, все народы и культуры.

Культура представляет собой термин, о котором очень много спорят и обсуждают его в научных кругах. Существуют разные определения и разные подходы к этому, кажется, очень сложному и многозначному понятию. В целом, под названием культура мы могли бы определить «совокупность действий человека и последствия этих действий» или, все формы деятельности человека, «на основании которых человек выражает свой опыт, сознание, идеи и понимание мира (с письма до разных верований, философских пониманий и научных объяснений, а также и выражение через искусство)». Культура может являться отражением какой-то общественной среды, в которую каждый человек попадает рождением, в мир, у которого определенное значение и определенные правила жизни, к которым необходимо привыкнуть – обычаи, общественные навыки, нормы, законы, система коммуникации и символов, определенный опыт и знания, вера и понимания.

Значит, культура является достаточно широким понятием, объединяющим разные деятельности – начиная с великих произведений искусства, заканчивая поведением конкретного человека. Здесь стоит подчеркнуть, что значение слова культура достаточно широко. Американские социологи Кребер и Клакхон уточнили, что существует 457 определений культуры¹. Этимологически слово культура происходит от латинского слова *colere*, в значении культивировать или воз-

¹URL: <http://studenti.rs/skripte/sociologija/sociologija-pojam-kulture/>

делывать почву, выращивать и от слова *kultus*, в значении выращивания и возделывание почвы. Конечно, в течение времени значение слова развивалось: слово обозначало не только возделывание почвы, но и влияние человека на природу, в том числе и на природу человека, с целью совершенствования. Следует отметить, что та же самая этимология и у слова культ – в значении богопочитание. Учитывая тот факт, что во всех религиях совершенствование человека является императивом, а в этом видят один из способов богопочитания, данный факт совпадает с этимологией слова. Все это делает культуру центральным предметом интереса гуманитарных наук, но усложняет возможность сделать единственное определение. Но, кажется, что не все обязательно надо объяснить и определить и, может быть, именно в этом и есть суть интереса к культуре и религии, являющиеся важными компонентами проявления культуры. Если бы все можно было узнать, объяснить и определить, то во что тогда верить! Культура и религия представляют собой вечный вызов, неоконченный разговор, они не позволяют точному научному кодексу определить их, и сделать их оконченными для науки и неинтересными для исследователя. Вагинов прав, когда говорит: «К черту всякие объяснения» а Кортесар в том же духе продолжает: «Где-то точно есть свалка, на которой находятся объяснения». Культура является составной частью жизни, совокупность всех важнейших человеческих достижений, материальной и духовной культуры, без которых не могло бы быть и общества, даже ни в самых простых формах своего существования.

Хотя мы можем говорить о материальной и духовной культурах, иногда их тяжело разделить. Если мы примем еще одно толкование культура как «разные типы человеческого поведения», тогда трудно разделить материальные и духовные элементы. Существует множество религиозных понятий, которые бы мы могли включить в материальную культуру: религиозные объекты, предметы, книги и журналы религиозного содержания, иконы, а также и многие другие предметы с религиозным значением, которые определяются как «святое». Конечно, мы используем определение культуры в широком понимании, так, что под разными типами человеческого поведения, а также и под духовной культурой, в этой работе мы будем подразумевать религию и поведение в Черногории.

Мы отметили, что материальная культура, среди прочего, подразумевает книги религиозного содержания, поэтому в данной работе мы сосредоточимся на эмпирическом опросе и заинтересованности респондентов в чтении литературы этого типа, как своеобразной формы религиозной культуры. Мы согласны с теорией Клиффорда Гирца, который религию оценивал с точки зрения культуры или

«культурного уровня выражения», чем ортопраксия, безусловно, является. Этот ученый под культурой подразумевает: «исторически передаваемую схему значений, воплощенных в символах, систему унаследованных понятий, выраженных в символических формах» (Geertz, 1966). В соответствии со сказанным, религия как часть культуры занимается только религиозными символами.

Культура представляет собой общественное явление, которое постоянно возникает, оформляется, развивается и меняет свою форму выражения. То, что в определенный период было принято в качестве элемента культуры и то, что было составной частью культуры одного народа, проще сказать – то, что считалось культурным, в других условиях может потерять ценность, в то время как в других культурах никогда и не имело смысл или значение. Культурные ценности не являются абсолютными и определенными: в то время как одни появляются, другие исчезают и уходят в забвение – складывается впечатление об одном циклическом процессе. Определенные элементы культуры, выделяющиеся в каком-то обществе, в других условиях и в других общественных формах приобретают другое выражение и обогащаются новыми ценностями и нормами. Речь здесь идет о постоянном и очень интенсивном процессе.

Наблюдая за культурой через призму христианства, культура выглядит как путь к избавлению – инструмент, служащий религиозным целям. Ортопраксия и ортодоксия, я думаю, представляют собой путь к избавлению (догматически), поэтому они могут считаться религиозной культурой. Человек, согласно этой точке зрения, имеет право создавать культурные ценности, но только те, которые находятся в соответствии с постулатами христианской веры. Таким образом мы пришли и к определению религии, про которую мы считаем, что она, как и культура, является общественным явлением, вслед за теорией Диркема. И что касается религии существуют разные определения и выделения разных элементов и аспектов данного явления. Мирче Элиаде, ученый мирового значения, утверждал, что история религии понимаемая как сопоставительная религиология является почти невозможной научной дисциплиной. Не существует одной религии. Мы можем говорить о целом спектре религий, во многом отличающихся друг от друга, что затрудняет теоретику выделение одного единственного определения. Не существует одной единственной религии, объединяющей всех людей. Где бы не существовало человеческое общество, мы сталкиваемся с каким-то проявлением религии. Полезно бы было задаться вопросом, почему это так? Как мы уже подчеркнули, в течение XX века у исследователей была возможность столкнуться с большим богатством и разнообразием религиозной жизни в сравнительной перспективе. Здесь речь идет не только о богатстве языков, мифов, символов и символических

систем, но и о разных толкованиях понятия «религия», «вера», «верование» в изучаемых культурах. Нельзя потерять из вида и развитие религий, разнообразие религиозных ценностей в исторической перспективе, включая и создание разных и отдельных «церквей», «фракций», «деноминаций», как следствие внутренних институционных разделений и расколов. К этому надо добавить и тот факт, что понятие религии, а значит и ее определение, в большой мере исторически окрашены. На стыке наших двух столетий, как замечает Милан Вукоманович, религиологи наконец должны были учесть и то обстоятельство, что религии вступают в очень сложные взаимоотношения с культурными, политическими (идеологическими) и экономическими системами, становясь при этом составной частью процессов глобализации. Если все сказанное иметь в виду, замечает Вукоманович, ясно почему заранее надо отказаться от того, чтобы один определенный теоретический концепт навязывался в качестве модели для религии в целом (Вукоманович, журнал «Време», январь 2009. <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=809924>). Мы согласны с этим теоретиком, и вместо того, чтобы сегодня задаваться вопросом, что такое религия, лучше бы, может быть, было заняться тем, что под ней подразумевается в современном мире (подробнее Вукоманович).

Мы уже говорили об определении культуры в понимании Гирца. Религию он рассматривает в качестве культурного уровня символов, а мы утверждаем, что религия является частью культуры, занимающейся святыми символами. Несмотря на критику определения религии Гирца (Асад Талал, 1993; 2008), касающейся излишнего выделения значения символов, мотивации, настроения, все-таки, его определение религии, подходит к нашему исследованию. Особенно в той части исследования, в которой мы занимаемся религиозной практикой, а это совокупность символических действий, передаваемая через историю, из поколения в поколение. Поэтому в данной работе мы постараемся остановиться на религиозной ортопраксии, как часть культурного наследия.

Ортопраксия – часть культурного наследия

Следующее тематическое подразделение нашего доклада – это религиозная ортопраксия, как часть религиозной культуры. В Черногории, как мультикультуральной среде, сосуществуют народы разных религиозных структур, что безусловно является определенной рефлексией культуральности. И мультикультуральность и мультиконфессиональность требуют толерантности и уважения других религиозных и культурных выражений и обычаев. Мы свободны утверждать, что способность уважать тех, кто отличается от нас, уважать другие народы, вероисповедания и культуры, представляет собой своеобразное культурное выражение определенного народа или конкретного человека, если мы ставим цель объяснить понятие

антропоцентрично. Значит, с точки зрения антропоцентричности, относиться толерантно к различиям, особенно к религиозным, представляет собой культурное выражение человека, его воспитание, образование и тп. Вечный сторонник межрелигиозного диалога утверждает: «Почему стараться понять себя через отношение против других, если можно себя понять во взаимоотношении с другими» (Шушнич, 2004: 83).

В Черногории, как уже было отмечено, сосуществуют разные религиозные культуры, среди которых самые доминантные христианство (православие и римокатолики) и ислам. Значит, это три самые доминантные церкви и религиозные общества в республике. Ссылаясь на официальные статистические данные Переписи населения, картина религиозных общин выглядит следующим образом:

Таблица 1

Население в Черногории на основании вероисповедания¹

ПЕРЕПИСЬ НАСЕЛЕНИЯ В 2001 ГОДУ (У %)							
Православные	Мусульмане	Римокатолики	Атеисты	Протестантские рел.	Неопределенные	Остальные	Агностики
2,02	5,97	,44	,24	,44	,61	,02	,07

¹www.monstat.org

Мы видим, что в Черногории большинство жителей православно-го вероисповедания, значит, это жители, принадлежащие православной конфессии или культурной традиции. Верующие мусульмане являются второй по численности религиозной традицией, а потом римокатолики, протестанты и др. Ссылаясь на данные, приведенные в таблице, можно сделать однозначный вывод, что речь идет о мультиконфессиональной среде, с разными религиозными культурами, которая, как мы уже сказали, лучшим способом проявляется в религиозной практике. Несмотря на тот факт, что православные верующие представляют собой стержень населения, другие религиозные общины не прошли через процесс ассимиляции с православием, а развивают и хранят свою культуру и традицию.

Ортопраксия является такой нишей, в которой разнообразие религиозных культур очень четко выражается. В соответствии с поставленной в начале работы задачей, подход к теме начинается с понимания религии в качестве культурной и общественной реальности. Религиозные обряды определяются через культуру, потому что каждый религиозный обряд, кроме религиозного, имеет и культурный характер. По теории Гирца, религиозный обряд обладает символическим

значением. И Иван Цвиткович утверждает, что религиозные общины пользуются культурой как средством для осуществления религиозных целей, в связи с этим, религиозные обычаи, традиции и обряды становятся составными частями культуры тех, кто их совершает (Цвиткович, 2013: 9).

Религиозная практика является одним из самых лучших показателей разнообразия религиозных культур. В следующей таблице мы покажем несколько самых частотный религиозных обрядов, на фоне которых можно заметить разницы в религиозных культурных традициях. Здесь речь идет о социологической экспертизе частотности совершения религиозных обрядов. Подчеркиваем, что здесь мы говорим не только о социологических показателях религиозности, т.е. о данных, которые без всякого сомнения, свидетельствуют об убытке религиозности, особенно ингерентной религиозной практике по отношению к традиционной, а об убытке количества культурных людей. Джуро Шушнич утверждает: «Если религия является фундаментом культуры, в том случае убыток количества религиозных людей, логично ведет к убытку количества культурных людей: тех, которые заботятся об общественных ценностях и духовном здоровье своем и своей общины (Шушнич, 2012: 12).

Таблица 2

Частотность религиозной практики в %¹
¹Бакрач, 2013

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРЯДЫ	ПРАВОСЛАВНЫЕ	РИМОКАТОЛИКИ	МУСУЛЬМАНЕ
Крещение – сунет	85,0	88,6	96,0
Посещение цркви – мечети	16,4	33,6	20,8
Посещение литургии – мессы	10,2	15,3	
Исповедь	4,0	22,7	
Регулярно читает молитвы – совершает намаз	17,2	20,0	14,1
Соблюдает пост	8,8	12,7	35,4

Одной из самых частотных религиозных практик, является обряд крещения, который изобилует символическими действиями. Крещение не представляет собой только одну из семи тайн в христианстве, а является одним из основных sacramентов, поэтому культурная символика данного обряда глубоко религиозна. Именно крещение, по-моему, является таким типичным примером, на основании которого религиозную практику можно понимать сквозь призму культурного наследия. Среди многочисленных социологов, с рассуждениями которых мы согласны, принято считать, что на обряд креще-

ния нельзя смотреть только на фоне религиозности, а всегда надо рассматривать обряд как часть культурного наследия, которое, как утверждает Гирц, передается из поколения в поколение. На основании этого, легко можно доказать, почему данный обряд дольше всех других задержался и противостоял атеистической идеологии. Крещение в христианской религиозной культуре имеет как сотириологическое и онтологическое значения, так и значение символическое, т.е. культурное. Актом крещения от человека требуется отречься от власти дьявола и в свой духовный храм принять жизнь в Христе. Необходимо подчеркнуть, что человек рождается в грехе и крещение представляет собой символ очищения от этого греха. В словах Шмемана крещение символизирует прощение греха и восстановление жизни в человеке, которую Он, Сын Божьи и Спаситель дал людям (Шмеман, 2008).

У римокатоликов, если уже речь идет о культурном разнообразии в обрядах крещения, принято крестить ребенка через семь дней после рождения и его одевают в белый костюмчик (Кубурич, 2010). Значит, кроме сотириологического значения, в крещении необходимо рассматривать и элемент обряда как религиозно-культурного наследия от предков. Из таблицы можно сделать вывод, что среди молодежи в Черногории обряд крещения присутствует и у православных и у римокатолических верующих.

То, что для христиан представляет собой крещение, для мусульман является сунет. Об этом обычае мы читаем в Библии как символ согласия между Богом и Авраамом. Данный, можно сказать, еврейский обряд позже перенесся в ислам, под названием сунет. Обряду подвергаются мальчики в возрасте восьми лет. Из социологической экспертизы, которую мы продемонстрировали в следующей таблице, видно, что сунет является очень частотным обрядом среди верующих мусульманского вероисповедания.

Остальные деяния ортопраксии, такие как посещение церкви, мечети, литургии, пост, исповедания и т.д. практикуются в меньшей мере. Если на данный факт смотреть с точки зрения культуры, тогда можно сделать вывод социологической экспертизы, что для молодежи в Черногории религиозная культура не очень характерна. Конечно, нельзя не заметить разницу между религиозными группами: верующие римокатолического вероисповедания, в этом смысле, самые активные. Важную роль играет тот факт, что респонденты в основном сконцентрированы в центральной и южной частях республики, в которых хороший доступ к религиозным объектам. Еще необходимо подчеркнуть, что пост в Римокатолической церкви является более либеральным, чем в Православной церкви, что тоже можно принять в

качестве объяснения, почему у римокатоликов чаще пост, чем у православных верующих.

Как мы уже сказали, религиозную культуру можно оценить и на основании чтения религиозной литературы. В следующей таблице мы покажем частотность чтения религиозной литературы в трех самых доминантных конфессиях в Черногории.

Таблица 3
Чтение религиозной литературы, как часть религиозной культуры

ВЫ ЧИТАТЕ РЕЛИГИОЗНУЮ ЛИТЕРАТУРУ (У %)						
Конфессии	%	Никогда	Редко	Иногда	Часто	Регулярно
Православные		23,0	35,8	28,8	8,0	4,4
Римокатолики		16,0	33,3	30,0	14,0	6,7
Мусульмане		14,6	25,8	31,5	15,7	12,4

Под религиозной культурой можно подразумевать и теологическо-доктринальное понимание собственной веры. Уже была речь о том, что под материальной культурой, между прочим, подразумевается религиозная литература, в том числе и журналы, книги и т.д., с религиозным содержанием. Эпистемологической экспертизой мы хотели узнать насколько у верующих развита культура ознакомления со своей верой через литературу религиозного содержания. С этой целью мы составили тест, содержащий несколько вопросов, к каждому из них мы предложили четыре ответа, из которых только один ответ является правильным. Согласно установленному методу исследования, мы разделили типы опрошенных, отдельно для всех вероисповеданий, на три группы или подгруппы: группа (1) не знает теологическую доктрину, группа (2) частично знает доктрины, группа (3) достаточно знает религиозные доктрины. К первой группе тех, кто не знает доктрины принадлежат респонденты, которые правильно ответили на два вопроса, во вторую группу входят те, кто правильно ответил на пять вопросов, и в группу тех, кто хорошо знает доктрины, входят те, кто правильно ответил на как минимум шесть вопросов.

Таблица 4

Православные респонденты и теологическо-доктринальное знание веры¹

Назовите основной источник, из которого православный христианин знакомится с верой?	ф	%
Светое письмо	137	60.6
Десять заповедей Бог дал:	ф	%
Пророку Моисею	63	27.9
Кто из пророков писал Псалмы?	ф	%
Давид	19	8.4
Четыре евангелия написали:	ф	%
Матфей, Марк, Лука, Иоанн	89	39.4

¹Бакрач, 2013

Таблица 5

Римокатолики и теологическо-доктринальное знание веры²

Назовите основной источник, из которого православный христианин знакомится с верой?	ф	%
Светое письмо	137	60.6
Десять заповедей Бог дал:	ф	%
Пророку Моисею	63	27.9
Кто из пророков писал Псалмы?	ф	%
Давид	19	8.4
Четыре евангелия написали:	ф	%
Матфей, Марк, Лука, Иоанн	89	39.4

²Бакрач, 2013

Таблица 6

Мусульмане и догматическое знание веры

Сколько существует мусульманских шартов?	ф	%
Пять	59	33.3
Какое из приведенных утверждений является мусульманским шартом?	ф	%
Я верю в священные книги	24	13.6
Какое из приведенных понятий обозначает одну из молитв?	ф	%
Йация	89	50.3
Какое из приведенных понятий обозначает священную книгу?	ф	%
Забур	27	15.3

Таблица 7

Разницы среди религиозных групп в уровне знания теологической доктрины¹

Уровень религиозного знания		Православные	Римокатолики	Мусульмане
Не знает теологические доктрины	%	42,9	16,8	32,8
Частично знает доктрины		57,7	83,2	67,2
Достаточно знает доктрины		0	0	0
Σ		100,0	100,0	100,0

¹Бакрач, 2013

Сразу бросается в глаза тот факт, что респонденты ни одной из приведенных конфессий не выполнили третий критерий, т.е. в достаточной мере не знают ортодоксию религии, к которой принадлежат. Судя по эмпирическим показателям, респонденты не показали достаточное знание собственной веры, из чего логично проистекает утверждение, что знания о вере респонденты не получают из религиозной литературы. Таким образом еще можно сделать вывод, что у респондентов – молодых людей в Черногории, не ярко выражена религиозная культура, если под этим понятием подразумевать чтение текстов с религиозным содержанием (книги, журналы, религиозные записи и т.д.). Из приведенных таблиц совершенно ясно, что молодые люди не уделяют достаточно внимания чтению Библии и Ку'рана, что в свою очередь, тоже является показателем религиозной (не)культуры. Эпистемологический анализ безусловно ведет нас к выводу, похожему на утверждения теоретика Баркера. Он утверждает, что антирелигиозная социализация населения, может быть, не всегда приводила к созданию заклятых атеистов (...), но государственный социализм произвел поколения не знающих основных постулатов Библии, очень мало знают, или даже совсем не знают о собственных религиозных традициях и ритуалах, и которые совсем не знают религиозных и духовных концептов для исследования трансцендентного (Баркер, 1998: 128).

Заключение

Из анализа, проведенного в данной работе, можно сделать несколько выводов. Когда речь идет о взаимоотношении религии и культуры, необходимо учесть то, что данные два понятия делает похожими – сложность их определения. Итак, не существует определения религии и культуры, которое было бы принято всеми народами, верами и культурами! Согласно этому, религия нами определена как часть культуры, а религиозная ортопраксия, между прочим, и является частью культурного наследия. Обряд крещения представляет собой именно аутентичный пример, который нельзя рассматривать только в качестве показателя религиозности, а как обряд, во многом свидетельствующий о религиозной культуре, т.е. о культурном наследии.

Респонденты не показали потенциальную религиозную культуру и когда речь идет об обрядах ингерентной религиозной практики, молитва, исповедь и т.д. Ни чтение религиозной литературы – части религиозной культуры – не практикуется в нужной мере. Поэтому, можно сделать вывод, что, речь идет, скорее всего, о конформистских верующих, чем о верующих с уже сформированной культурой религиозной жизни. К этому можно добавить, что культурно-религиозная традиция оказывает важнейшее влияние на религиозную реальность, особенно если говорим о молодежи в Черногории. Это особенно за-

мечається в том, що у молодих людей релігійне (не)знання оснований на достаточному рідкому читанні релігійної літератури, а також і на привиканні до суспільних обставин (тренди) і культурно-релігійної традиції, яка передається з покоління в покоління. Тому ми робимо загальний висновок, що молодіжці в Чорногорії незнайома догматика і історія, яка стосується релігії, до якої традиційно належать. Історик Радмила Радич, парафразуючи Грейс Дейви (Віровання без належності, Дейви, 1990), як домінуючу форму релігійності виділяє «належність без віровання і знання», в якій «нова релігійність залишається, в основному, без християнського вчення, а також і знання історії християнства і православ'я» (Радич, 2010: 126).

ЛИТЕРАТУРА

1. Asad, T. (1993). *Genealogies of religion, Discipline and reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The John Hopkins U.P.
2. Асад, Т. (2008). *Формације секуларног: хришћанство, ислам, модерност*, Београд, Београдски круг.
3. Бакарач, В. (2013). *Религија и млади – релігійност млади у Црној Гори, Подгорица – Београд, Народна књига – МИВА book*.
4. Баркер, А. (1998). «Ипак – ко ће победити? Националне и мањинске вере у посткомунистичком друштву», у: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур) *Пророци «нове истине»: секте и култови – шта треба да знамо о новим релігійским покретима?*, Ниш: ЈУНИР; Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине, стр. 121-140.
5. Geertz, C. (1966). *Religion as a cultural system*, in. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. A.S.A. Monographs, No. 3, M. Banton, London: Tavistock.
6. Davie, G. (1990). «Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?», *Social Compass* 37(4), pp. 455-469.
7. Кубурић, З. (2010). *Вјерске заједнице у Србији и вјерска дистанца*, Нови Сад, ЦЕИР.
8. Радић, Р. (2010). «Припадање без веровања и познавања», у: Војин Димитријевић (ур.) *Новости из прошлости: знање, незнање, употреба и злоупотреба историје*, Београд: Београдски центар за људска права, стр. 107-128.
9. Сим, С. (2006). *Свијет фундаментализма: ново мрачно доба догме*, Планетопија.
10. Цвицковић, И. (2013). *Религија и култура (Или: Религија као култура)*, у *Социолошки годишњак*, бр. 8. Социолошко друштво, Источно Сарајево.
11. Шмеман, А. (2008). *Водом и духом – о таинству крштења*, Света Гора, Манастир Хиландар.
12. Шушњић, Ђ. (2004). *Драма разумевања*, Београд, Чигоја штампа.

13. Шушњић, Ђ. (2012). Огледи о скривеној страни ствари, Београд, Службени гласник.
14. Вукомановић, М. (2008). Хомо виатор-религија и ново доба, Београд, Чигоја штампа.
15. Вукомановић, М. (2009). Интервју за недељник «Време», јануар 2009. URL: <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=809924>
16. URL: www.monstat.org
17. URL: <http://studenti.rs/skripte/sociologija/sociologija-pojam-kulture/>

Богачёв М.И.
(Россия, Москва)

ВЛИЯЮТ ЛИ СВЯЩЕННИКИ НА ЭЛЕКТОРАЛЬНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ?

Аннотация. Статья посвящена изучению взаимоотношений политического и религиозного в современном российском обществе. Автор рассматривает связи политики и религии на примере влияния священников на электоральные предпочтения православных верующих в России. В качестве эмпирической базы исследования выступает проведенный автором в 2014-2015 гг. в сети Интернет социологический опрос (N=6259). Автор фиксирует распространенность случаев выражения священниками во время религиозных служб позиций по политическим вопросам и долю верующих, полагающихся в политических вопросах на волю пастыря. Исследователь определяет выгодоприобретателя воздействия священников на электоральные предпочтения православных верующих в России (данной политической силой является партия «Единая Россия») и устанавливает наиболее эффективный для партии-бенефициара метод воздействия клира на верующих.

Ключевые слова: социология религии, политология религии, политика и религия, выборы, православие, «Единая Россия».

Излучение башен предназначалось не для выродков. Оно действовало на нервную систему каждого человеческого существа этой планеты. Физиологический механизм воздействия известен не был, но суть этого воздействия сводилась к тому, что мозг облучаемого терял способность к критическому анализу действительности. Человек мыслящий превращался в человека верующего, причем верующего иступленно, фанатически, вопреки бьющей в глаза реальности. Человеку, находящемуся в поле излучения, можно было самыми элементарными средствами внушить все, что угодно, и он принимал внушаемое как светлую и единственную истину и готов был жить для нее, страдать за нее, умирать за нее.

А поле было всегда. Незаметное, вездесущее, всепроникающее. Его непрерывно излучала гигантская сеть башен, опутывающая страну. Гигантским пылесосом оно вытягивало из десятков миллионов душ всякое сомнение по поводу того, что кричали газеты, брошюры, радио, телевидение, что твердили учителя в школах и офицеры в казармах, что сверкало неонам поперек улиц, что провозглашалось с амвонов церквей.

Аркадий и Борис Стругацкие «Обитаемый остров»

Проблемное поле

Очередная избирательная кампания в Государственную Думу VII созыва проходит на фоне фиксации в российском обществе эксплицитных десекуляризационных процессов. Сопряжение данных явлений актуализирует проблематику соотношения политического и религиозного в российском обществе и поднимает целый ряд нетривиальных вопросов: Существует ли связь между характеристиками религиозности и политическим поведением российских верующих? Оказывает ли религиозный фактор воздействие на электоральный процесс? Различаются ли политические предпочтения различных религиозных групп? Через какие каналы и механизмы религия может влиять на политические предпочтения? Влияют ли представители духовенства на политические предпочтения верующих?

Литературный обзор

Затрагиваемые вопросы не новы, однако внятного ответа на них до сих пор не получено и общепринятого мнения не сформировано. Так определенная доля российского академического и экспертного сообщества (А. Морозов¹, С. Марков, А. Рябов, Д. Фурман², М. Тульский³, М. Мчедлова⁴) придерживается позиции, согласно которой религиозный фактор либо вообще не оказывает воздействия на политические предпочтения верующих, либо его влияние мизерно и не заслуживает внимания. Вместе с тем в экспертном сообществе в достаточной мере распространено и альтернативное мнение, согласно которому религиозный фактор значимо влияет на политические предпочтения верующих (А.

¹ Морозов А.О. Церковь лояльна «партии власти». URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-10-01/4_church.html (дата обращения: 30.03.16).

² Недумов О. Священный пиар. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-07-16/3_pr.html (дата обращения: 30.03.16).

³ Тульский М. РПЦ – навстречу выборам-2003. Часть 2. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=82> (дата обращения: 30.03.16).

⁴ Вера и надежды. URL: <http://bujet.ru/article/214495.php> (дата обращения: 30.03.16).

Кудрявцев¹, И. Бунин², А. Дугин³, М. Шевченко⁴, С. Бурьянов⁵). Однако представители обеих сторон либо вообще не аргументируют занимаемые позиции, либо приводят преимущественно исторические, теоретические и общелогические (а зачастую и умозрительные) обоснования и не имеют прямых эмпирических доказательств. В то же время немногие обществоведы, использующие в своих работах материалы эмпирических исследований, формулируют неоднозначные и антиномичные выводы о влиянии религиозного фактора (В. Локосов⁶, Ю. Синелина⁷, А. Ситников⁸). Наличествующая ситуация репрезентируется и на страницы учебной литературы (А. Нуруллаев⁹, В. Гараджа¹⁰, В. Глаголев¹¹,

¹ Цыганков В. Вешняков занялся предвыборным ликбезом. URL: http://www.ng.ru/politics/2003-06-20/2_veshnykov.html (дата обращения: 30.03.16).

² Недумов О. Священный пиар. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-07-16/3_pr.html (дата обращения: 30.03.16).

³ Предвыборная конференция партии «Евразия». URL: <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/elections/2003/03/d126/> (дата обращения: 30.03.16).

⁴ Религия и выборы. URL: <http://echo.msk.ru/programs/oblozhka/21857/> (дата обращения: 30.03.16).

⁵ Бурьянов С. Фактор отношений государства с религиозными объединениями накануне и в ходе выборов депутатов Госдумы РФ 2003 г. URL: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2004/05/d2272/> (дата обращения: 30.03.16); Бурьянов С.А. Религия на выборах в России. Фактор отношений государства с религиозными объединениями в федеральном избирательном цикле 2003-2004 года. – М., 2005. – 198 с.

⁶ Локосов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. – 2006. – №11. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009_Lokosov_82-89.pdf (дата обращения: 16.01.14).

⁷ Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (Религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М.П. Мчедлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С. 106-125. URL: http://www.isras.ru/files/File/Publication/Monografii/Glava_6_2.pdf (дата обращения: 16.01.14).

⁸ Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. – СПб.: Алетей, 2012.

⁹ Нуруллаев А.А., Нуруллаев Ал.А. Религия и политика / Учебное пособие. – М.: КМК, 2006. – 330 с.

¹⁰ Гараджа В.И. Религия и политика // Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд. – М.: Инфра-М, 2007. – С. 225-245.

¹¹ Глаголев В.С. Религия и политика // Писманик М.Г. Религиоведение. Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение». – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – С. 195-208.

С. Самыгин¹), где также ощущается дефицит однозначности и статистических (количественных) доказательств, полученных из «полевых» исследований.

Несколько иная ситуация сложилась за рубежом. Анализ количественных исследований, проведенных на материалах европейских стран², США³ и Австралии⁴, позволяет сделать вывод о том, что значительная часть западного академического сообщества склоняется к мнению о влиянии религиозного фактора на политические предпочтения верующих. В западных странах электоральные предпочтения католиков, протестантов и атеистов значительно отличаются. При этом религиозный фактор воздействует, как минимум, через три канала влияния: через индивидуальное ознакомление с религиозными текстами (доктринальными, богословскими, социальными)⁵; через коммуникацию с общинниками и единоверцами и восприятие их мнений⁶; через непосредственное восприятие слов и позиции священника⁷.

Исследовательский вопрос

Определение исследовательского вопроса в российских реалиях требует учета двух аспектов. Во-первых, российское общество, не смотря на активную прозелитистскую политику РПЦ, все еще является сильно секуляризованным. Поэтому показатели самостоятельного ознакомления с текстами вероучения и социальных концепций оста-

¹ Самыгин С.И. Политика и религия / С.И. Самыгин, К.В. Воденко, В.Н. Нечипуренко. – Ростов н/Д.: Феникс, 2016.

² Van der Brug W., Hobolt S.B., de Vreese C.H. Religion and Party Choice in Europe // West European Politics. – 2009. – № 32. – P. 1266-1283; Knutsen O. Religious Denomination and Party Choice in Western Europe: A Comparative Longitudinal Study from Eight Countries, 1970-97 // International Political Science Review / Revue internationale de science politique. – 2004. – Vol. 25. – № 1. – P. 97-128.

³ McTague J.M., Layman G.C. Religion, Parties, and Voting Behavior // The Oxford Handbook of Religion and American Politics. – New York: Oxford, 2009. – P. 330-370.

⁴ Bean C. The Forgotten Cleavage? Religion and Politics in Australia // Canadian Journal of Political Science. – 1999. – Vol. 32. – №3. – P. 551-568.

⁵ Loveland M.T., Bolden-Maisonet I., Capella A. Marginalization and Generalized Trust: What's Religion Got to do with It? / presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, 2015; Berger S. Religious Transformation and the Future of Politics // Maier C.S. ed., Changing Boundaries of the Political. – New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 107-149; Wald K.D., Shye S. Religious Influence in Electoral Behavior: The Role of Institutional and Social Forces in Israel // The Journal of Politics. – 1995. – Vol. 57. – №2. – P. 495-507.

⁶ Gilbert C. P. The Impact of Churches on Political Behavior. – Westport: Greenwood Press, 1993; Djupe P.A., Gilbert C. P. The Political Influence of Churches. – New York: Cambridge University Press, 2009.

⁷ Politics in the Parish: The Political Influence of Catholic Priests. By Gregory Allen Smith. – Washington, DC: Georgetown University Press, 2008.

ются минимальными, равно как и участие верующих в приходской жизни¹. В связи с этим основным каналом воздействия религии на политические предпочтения верующих является взаимодействие с клиром (как очное, так и заочное посредством телевидения, радиовещания, сети интернет). Во-вторых, в сравнении с представителями других религиозных групп России лица, идентифицирующие себя как православные верующие, представляют наибольшую по численности религиозно-мировоззренческую группу². Таким образом, исследовательский фокус данной работы сосредоточен на выяснении того: влияют ли представители духовенства РПЦ МП на электоральные предпочтения православных верующих в России?

Агитация клира: легальность, формы, распространенность

Иерархами РПЦ признается возможность воздействия священников на политический выбор верующих. Так патриарх Кирилл (Гундяев) еще в свою бытность руководителем Отдела внешних церковных сношений РПЦ МП и митрополитом Смоленским и Калининградским отмечал, что «потенциально Церковь может влиять на результаты голосования - ведь огромное количество верующих обращается за духовным советом к батюшкам в период выборов»³.

Однако с точки зрения высших иерархов РПЦ, в частности патриарха Алексия II (Ридигера)⁴ и патриарха Кирилла¹, участие свя-

¹ Дубин Б.В. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. – 2004. – № 3 (71). – С. 35-44; Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. – 2009. – № 2(100). – С. 65-85; Зоркая Н.А. Православие в постсоветском обществе // Общественные науки и современность. – 2013. – № 1. – С. 89-106.

² Необходимо отметить, что количество православных в России сильно варьируются от опроса к опросу, так на 2012 г. по данным «Левада-центра» оно составляло 74%, а по данным НИС «Среда» 41%. См.: В России 74% православных и 7% мусульман. Результаты опроса Левада-Центра от 23-26 ноября 2012 г. URL: <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman> (дата обращения: 31.12.13); Арена. Атлас религий и национальностей России. URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 31.12.13)

³ «Церковь – над предвыборной «схваткой». Диалог при свете «лампады». Читателям «труда» отвечает митрополит смоленский и калининградский Кирилл. URL: <https://mospat.ru/archive/2003/11/nr311033/>(дата обращения: 16.01.14).

⁴ Церковь будет соблюдать нейтралитет на выборах, заявил Патриарх Алексей II. URL: <http://www.newsru.com/religy/25apr2003/interview.html> (дата обращения: 16.01.14).

щеннослужителей в деятельности политических организаций и предвыборных процессах недопустимо. Аналогичная позиция «считать недопустимым участие архиереев и священнослужителей в какой-либо предвыборной агитации» прописана и в постановлении Архиерейского собора 1997 г. «О взаимоотношениях с государством и светским обществом» и в «Основах социальной концепции РПЦ» 2000 г. К данным документам апеллировал и глава синодального Отдела по взаимоотношениям Церкви и общества протоиерей Всеволод Чаплин, когда заявлял о недопустимости ведения клириками политической агитации: «Если политик или чиновник говорят: призовите голосовать за меня или против моего оппонента, – этого делать не надо. Призывы голосовать за ту или иную политическую партию или того или иного кандидата, в том числе облеченного властью, недопустимы для нашего духовенства»². Однако несмотря на четко оформленный запрет на политическую агитацию в СМИ периодически попадает информация либо о выявлении подобных фактов³, либо о фиксации попыток по привлечению священников к агитации⁴.

Примечательно, что в 2012 г. Священный синод РПЦ «в исключительных случаях, по соображениям крайней церковной необходимости, когда нужно противостоять раскольническим или иноконфессиональным силам, стремящимся использовать выборную власть для борьбы с Православной Церковью»⁵ разрешил священникам (после получения благословения Священного синода) выдвигать свои кандидатуры на гражданских выборах.

Вместе с тем, необходимо отметить, что священник может влиять на электоральные предпочтения верующих как напрямую, призывая проголосовать (поддержать, помолиться) за конкретную полити-

¹ Церковь не будет поддерживать «Единую Россию» на выборах в Госдуму, хотя патриарх назвал их важными. URL: http://www.gazeta.ru/news/lenta/2011/05/25/n_1854601.shtml (дата обращения: 16.01.14).

² Чаплин напомнил священникам о недопустимости политической агитации URL: <http://www.interfax.ru/russia/217837> (дата обращения: 16.01.14).

³ Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т.1. / науч. ред. С. Филатов. – М.: Летний сад, 2014. – 620 с.; Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т.2. / науч. ред. С. Филатов. – М., СПб.: Летний сад, 2016. – 512 с.

⁴ Волгоградских священников попросили агитировать за «Единую Россию» во время проповедей в церкви. URL: http://www.gazeta.ru/news/lenta/2011/11/17/n_2099918.shtml (дата обращения: 16.01.14).

⁵ Журналы заседания Священного Синода от 4 октября 2012 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2507811.html> (дата обращения: 16.01.14).

ческую силу, так и косвенно, преподнося информацию в выгодном для определенной политической силы свете. При этом косвенное воздействие никак представителям Церкви не запрещается, хотя оценочные суждения духовного лица, окаймляющего паству, о той или иной политической силе и выражение собственного мнения о ней также влияют на электоральные предпочтения верующих.

Примером прямого воздействия клирика может служить видеоролик, датированный 6 февраля 2012 г., и доступный в сети Интернет. На видео, ставшем достоянием общественности, запечатлено как епископ Домодедовский, викарий Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Евтихий (Куручкин), в ходе службы в Богоявленском соборе г. Ишима (Тюменская область) вел предвыборную агитацию. «Хотя я, как и многие из вас, нахожу много неправильного у нашего правительства. Вот и не советую никогда ввязываться в какие-то политические, партийные дела, но на предстоящие выборы я прошу идти и голосовать за Путина! Почему? Потому что это самая большая гарантия, что покой будет. При любой перемене могут быть даже неожиданные нами волнения, смута, неразбериха. И этим обязательно, если такое будет дело, обязательно воспользуются для того чтобы сделать хуже народу. И как говорится, внешние враги тоже не дремлют. Поэтому ради спокойствия, скрепя сердце, прошу пойти проголосовать за Путина»¹.

Примером косвенной агитации может служить другой видеоролик, где протоиерей Андрей Ткачев (на момент создания видеозаписи занимавший пост руководителя миссионерского отдела Киевской епархии УПЦ МП, а ныне являющийся клириком РПЦ МП в храме Воскресения Словущего на Успенском Вражке в г. Москве) дискредитирует оппозиционные действующим властям политические силы. «Что бы власть была сильна и умна. Она у нас, конечно, такая, что... достойна порицания... но сегодня это нужно забыть! Дай бог власти. Я молюсь об этом, чтоб она была сильна и умна. И я молюсь о том, чтоб господь вселил страх и трепет в сердца и кости мятежников, чтоб бог послал им болезни в доме и болезнь на улице! Страх на улице и страх в доме! Чтоб они покоя не имели, чтоб они сожрали друг друга! Пусть гад сожрет гада! Я жалеть о них не буду. Это страшные

¹ Епископ Евтихий агитирует за Путина. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=о772sCgCzOM> (дата обращения: 16.01.14).

враги нашего будущего и страшные враги сегодняшнего, настоящего! Я о них не жалею, я о них не молюсь!»¹.

О механизме косвенного воздействия на политический выбор верующих говорил и настоятель храмов в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» и святых апостолов Петра и Павла игумен Нектарий (Морозов): «Когда люди спрашивают нас, за кого им голосовать, то ответ священника на этот вопрос не будет корректен, если он скажет: голосуйте за коммунистов, голосуйте за единокороссов. Нет — священник должен сказать: посмотри на то, в какой степени дела тех, за кого ты хочешь голосовать, соответствуют их словам. Господь учит нас взирать на плоды, которые приносит дерево и по этим плодам судить о нем (см.: Мф. 7:16-18, Лк. 6:43-44). Разумный человек сам сделает свой выбор. <...> Мы должны **давать** людям **верные критерии различения добра и зла**, а решение россияне пусть делают сами (*выделено автором*). Нельзя позволять втягивать Церковь в водоворот страстей, политической борьбы и мешать ей выполнять свое главное предназначение»².

Заканчивая разговор о злободневности поднимаемого в работе вопроса отметим, что данных о том, как часто православные россияне руководствуются мнением священника при принятии решения о голосовании, не существует. В этой связи показательными являются результаты опроса, проведенного в 2015 г. в Грузии, где 41% респондентов ответили, что при принятии решения о своем политическом выборе полагаются на политические взгляды священника и паствы³.

Сообразно с вышеизложенным в данной работе производится фиксация распространенности обсуждений православными россиянами со священниками вопросов о «правильном» политическом выборе и прояснение того, влияют ли представители духовенства на электоральный выбор православных верующих?

Гипотезы

В процессе реализации поставленных задач было сформировано несколько подлежащих верификации гипотез:

1) «Агитация» клира.

¹ Церковь против революций. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=aXRR6ZypKL8> (дата обращения: 16.01.14).

² Выбор все-таки за нами. URL: <http://www.pravoslavie.ru/50052.html> (дата обращения: 16.01.14).

³ 41% опрошенный в своем выборе будет опираться на политические взгляды священника. URL: <http://www.apsny.ge/2015/soc/1450726567.php> (дата обращения: 16.01.14).

Священство может использовать свой административный ресурс и «агитировать» паству во время проповедей и общения с верующими, высказываясь по каким-либо политическим вопросам. Соответственно:

H₁: Чем чаще человек посещает службы, тем чаще он становится очевидцем того как священник высказывается по тому или иному политическому поводу, становится свидетелем политической «агитации» со стороны клира.

2) Восприятие мнений клириков.

Вероятность того, что мирянин, услышав мнение клирика о необходимости или желательности поддерживать определенную политическую силу, последует данному «совету» среди верующих, регулярно посещающих службы, будет выше, чем у «захожан».

H₂: Чем чаще человек посещает храм, тем чаще он прислушивается к мнению священства по вопросам политического характера.

3) Восприятие мнений общинников.

Аналогичное объяснение может быть применимо и к влиянию, оказываемому на верующего окружающими его единоверцами – общинниками.

H₃: Чем чаще человек посещает храм, тем чаще он прислушивается к мнению общинников по вопросам политического характера.

База данных

Для проверки гипотез автором исследования был проведен собственный социологический опрос, получивший название «Социально-политические предпочтения российского общества».

Опрос проводился в сети Интернет среди пользователей социальной сети «ВКонтакте», числящихся в религиозно ориентированных сообществах, по нерепрезентативной выборке без использования квот в декабре 2014 – январе 2015 гг. Выборочная совокупность исследования составила 6 259 человек, из которых 2 735 человек позиционировали себя как граждан РФ, исповедующих православие.

Необходимо отметить, что репрезентация результатов данного исследования на все население РФ невозможна, так как генеральная совокупность опроса представлена пользователями социальной сети «ВКонтакте». Однако результаты исследования, во-первых, позволяют сформировать первичное представление о распространенности и направленности исследуемого феномена, а во-вторых, при некоторых оговорках, могут быть перенесены на пользователей крупнейшей со-

циальной сети России, ежемесячная аудитория которой составляет 53,6 млн. человек¹.

Среди попавших в выборку православных россиян 41,8% составили мужчины, а 58,2% женщины. По возрастным группам православные верующие, попавшие в выборку, распределились следующим образом: 6% находятся в возрасте от 10 до 17 лет, 31,1% – от 18 до 24 лет, 31,3% – от 25 до 34 лет, 15,5% – от 35 до 44 лет, 13,3% – от 45 до 59 лет, 2,8% старше 60 лет. То есть 62,4% от опрошенных православных верующих находятся в возрастном диапазоне от 18 до 34 лет. При этом 2,4% православных сообщили, что не посещают религиозных служб вообще, 16,7% – бывают на них раз в год и реже, 24,7% – несколько раз в год, 25,4% – раз в месяц, 30,8% – каждую неделю.

Верификация предположений

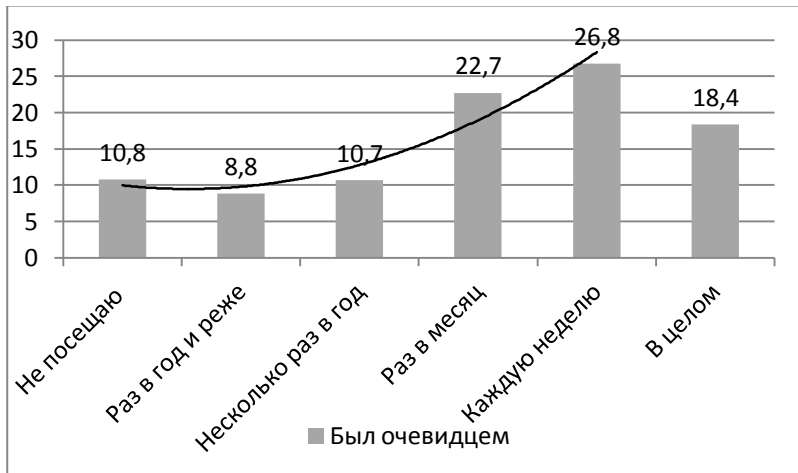
Анализ ответов респондентов, достигших 18 лет, выявил, что очевидцами того как священник во время проповеди/службы выражает мнение по тому или иному политическому вопросу², являются 18,4% опрошенных православных верующих, 73% не видели подобного, а 8,7% затруднились с ответом. При этом учащение посещения храмов от «несколько раз в год» до «каждую неделю» увеличивает процент верующих, заставших священников за выражением мнения по политическому вопросу – с 10,7% до 26,8% (табл. 1).

¹ Социальные сети в России, весна 2015. Цифры, тренды, прогнозы. URL: <http://br-analytics.ru/blog/socialnye-seti-v-rossii-vesna-2015-cifry-trendy-prognozy> (дата обращения: 16.06.15).

² Формулировка «выражать мнение по тому или иному политическому вопросу» расплывчата, что несет в себе как плюсы, так и минусы. С одной стороны, прямой вопрос об агитации вызывает неприятие и отторжение респондентов, особенно сильно воцерковленных (посещающих службы раз в неделю и чаще). С другой – широта формулировки позволяет вместить целый спектр действий, осуществляемых священником, которые маркируются верующими как имеющие отношение к политике. Прямая агитация (пойди и проголосуй за N) со стороны клира, хотя и имеет место быть, все-таки является не повсеместно используемой и не одобряемой Синодом практикой. В то время как озвучивание священником собственной позиции или позиции Церкви по внутри и внешнеполитическим вопросам или вопросам местного значения, Синодом одобряется, а как следствие, имеет распространение в большем количестве приходов.

Таблица 1

Были ли Вы очевидцем того как священник во время проповеди/службы выражает мнение по тому или иному политическому вопросу?



Вышеприведенные данные подтверждают гипотезу H_1 : чем чаще человек посещает храм, тем чаще он становится очевидцем политической «агитации» со стороны клира. Но сколько верующих следует позиции, озвученной клиром?

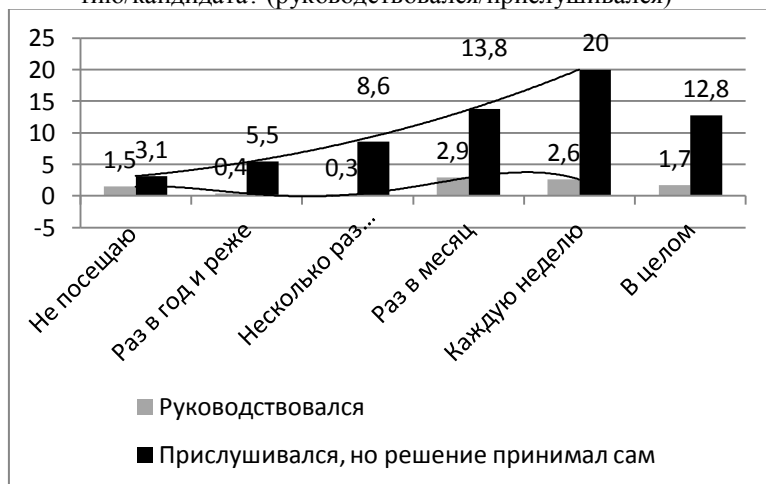
Из полученных данных следует, что 1,7% от опрошенных православных руководствовались советами (намёками, мнением) священнослужителя при принятии решения о голосовании за партию или кандидата. 12,8% православных верующих прислушивались к мнению священника, но утверждают, что окончательное решение о том, за кого голосовать принимали самостоятельно. 79,3% православных верующих не руководствовались мнением клира по вопросу об электоральном выборе. 6,2% затруднились с ответом на этот вопрос.

Ответ «руководствовался мнением священника» можно интерпретировать как ознаменование того, что верующий проголосовал за того кандидата или партию, на которые указал церковнослужитель (беспрекословное подчинение, требуемое от верующего категорией «смирение»). Ответ «прислушиваюсь к мнению, но окончательное решение принимаю самостоятельно» в свою очередь характеризует высокую степень внушаемости (высокое доверие мнению священника), при сохранении некоторой доли рефлексии. Однако рефлексия в данном случае не означает рационального изучения анализируемой проблемы. Не исключено, что таким образом верующий скорее убеждает себя в своей автономности от клирика и самостоятельности сво-

их решений, нежели реально осмысливает «планируемый» поступок. Поэтому, скорее всего, позиция, озвученная священнослужителем и результат размышления верующего, различаются в незначительном количестве случаев.

Таблица 2

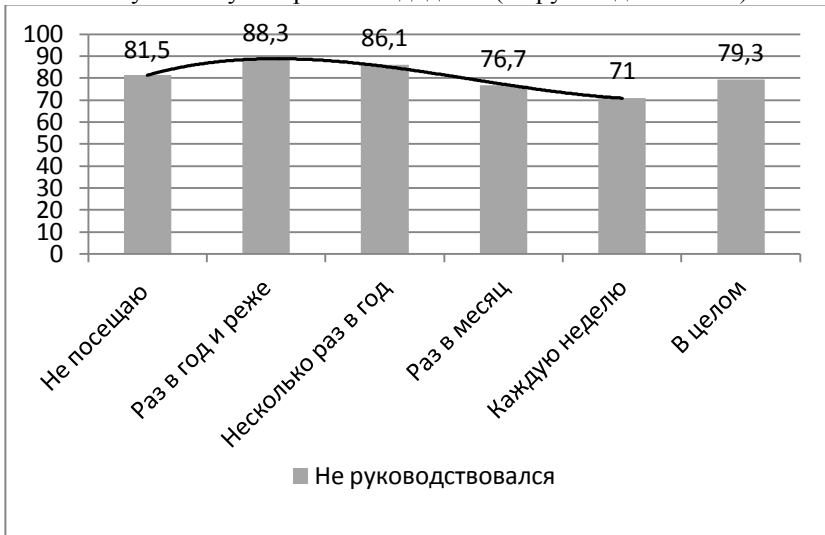
Руководствовались ли Вы советами/намеками/мнением священника, служителя церкви при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата? (руководствовался/прислушивался)



Увеличение частоты посещения храмов оказалось сопряжено с увеличением числа православных, прислушивающихся к мнению клириков, но окончательное решение принимающих самостоятельно (с 3,1% до 20%). Выявить аналогичную тенденцию в распределении ответов «руководствовался» затруднительно, так как отличия в долях разно воцерковленных (с разной частотностью посещающих религиозные службы) респондентов, ответивших подобным образом мизерны. Вместе с тем можно утверждать, что среди полу- и сильно-воцерковленных верующих таких больше, чем среди мало воцерковленных (табл. 2).

Таблица 3

Руководствовались ли Вы советами/намеками/мнением священника, служителя церкви при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата? (не руководствовался)



Процент верующих, которые не руководствуются мнением священнослужителей в вопросе за кого им голосовать уменьшается по мере увеличения воцерковленности. От «не посещаю» до «каждую неделю» – 81,5% (в данной группе высок процент затрудняющихся); 88,3%; 86,1%; 76,7%; и 71% соответственно (табл. 3).

Таким образом, подтверждается гипотеза H_2 : Чем чаще человек посещает храм, тем чаще он прислушивается к мнению священства по вопросам политического характера. Вместе с тем с некоторой долей условности, можно утверждать, что 14,5% опрошенных православных верующих признают, что в вопросах об их электоральных предпочтениях солидаризируются с мнением пастыря (руководствовался + прислушивался)¹. Вновь подчеркнем, что в выборке онлайн

¹ Примечательно, что схожий результат был зафиксирован и в другом исследовании. В рамках научного проекта «Традиционные религии в постсекулярном обществе: на примере социологического исследования приходов Екатеринбургской митрополии», проводимого под руководством Е.И. Гришаевой, в июне-сентябре 2015 г. в трёх городах Свердловской области (Екатеринбурге, Нижнем Тагиле и Кировограде) среди прихожан православных храмов проводился опрос (N=1042). В ходе опроса у респондентов, кроме прочего спрашивалось: «Насколько часто Вы советуется со священником по вопросам политической жизни, выборов, митингов?». 2,5% опрошенных ответили, что советуется «достаточно часто», 3,2% – «несколько раз», 9,5% –

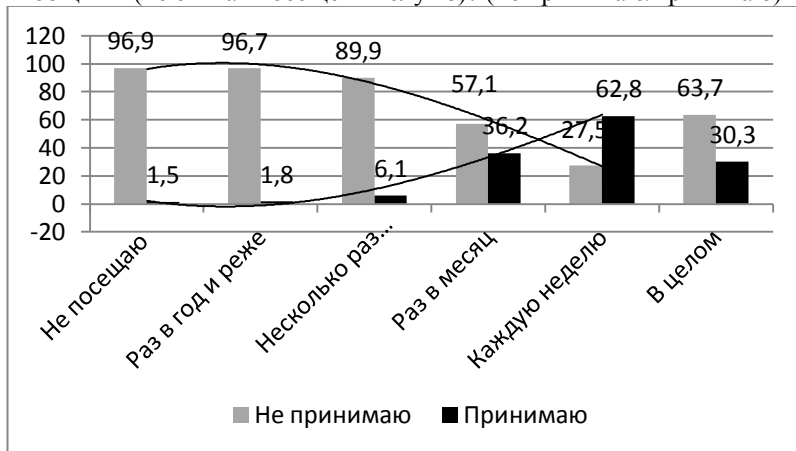
опроса доминировала молодежь, высоковероятно, что среди представителей старших возрастных когорт, преобладающих в структуре населения РФ, доля, следующих мнению пастыря православных, еще больше.

Несмотря на сравнительно невысокие показатели участия православных верующих в приходской жизни (по данным службы «Среда» лишь 15% православных принимают какое-либо участие в жизни прихода, в то время как 77% не участвуют в ней вовсе)¹ нельзя оставлять без внимания агитационно-мобилизационный потенциал религиозных общин. На электоральные предпочтения верующих, состоящих в религиозных общинах, может оказываться существенное воздействие со стороны общинников.

Согласно данным онлайн опроса 63,7% православных респондентов не принимают участия в деятельности какой-либо религиозной общины, 30,3% участвуют, а 6% затрудняются с ответом. По мере учащения частотности посещения храмов доля верующих, не участвующих в жизни общины, уменьшается (с 96,9% до 27,5%), а доля партисипаторных прихожан увеличивается (с 1,5% до 62,8%) (табл. 4).

Таблица 4

Принимаете ли Вы участие в деятельности какой-либо религиозной общины (не считая посещения служб)? (не принимаю/принимаю)



«однажды», 84,8% сообщили, что «не советуются». Таким образом, 15,2% от всех опрошенных хотя бы один раз советовались со священником по вопросам политической жизни, выборов, митингов.

¹ Приходская жизнь. URL: <http://sreda.org/opros/31-prihodskaya-zhizn> (дата обращения: 16.01.16).

Среди православных, участвующих в приходской жизни (т.е. среди 30,3% респондентов), на вопрос «Руководствовались ли Вы мнением членов религиозной общины, в которой Вы состоите, при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата?» 2% ответили «руководствовался», 20,7% выбрали вариант «прислушиваюсь, но окончательное решение принимаю сам», 70,1% – «не руководствовался», 7,2% затруднились с ответом (табл. 5).

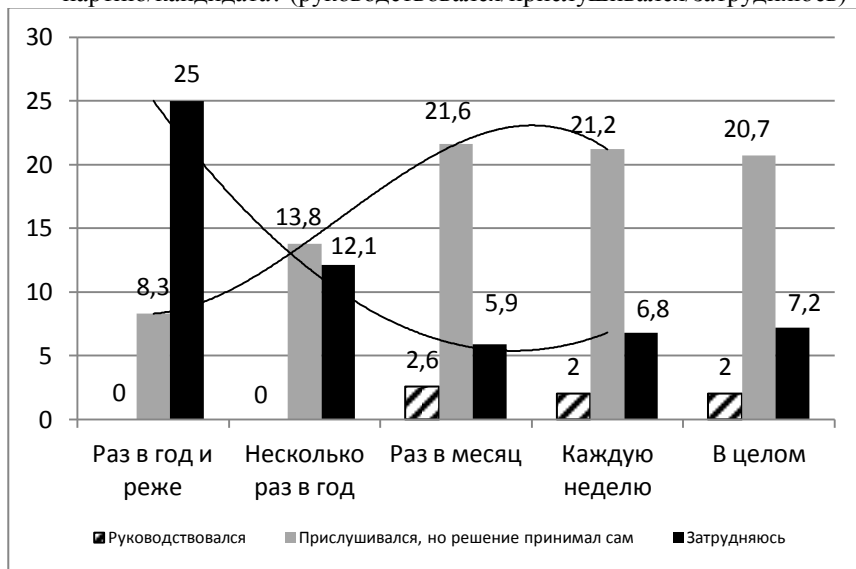
Участие в приходской жизни неминуемо сопрягается с посещением храмов и религиозных служб, поэтому в результате проведения кросс-табуляции группа «не посещающих» оказалась не наполненной. Вместе с тем доля верующих, не руководствовавшихся мнением общинников при принятии решения о голосовании, во всех наполненных группах оказалась приблизительно одинаковой, флуктуируя около отметки в 70%. В свою очередь доля граждан, затруднившихся с ответом, уменьшается по мере увеличения частотности посещения служб (с 25% до 6,8%). В то время как доля православных, прислушивающихся к мнению единоверцев-общинников, увеличивается вместе с показателями воцерковленности (с 8,3% до 21,2%). Подобный результат подтверждает гипотезу H₃: Чем чаще человек посещает храм, тем чаще он прислушивается к мнению общинников по политическим вопросам. Согласно вышесказанному получается, что 22,7% православных верующих, с той или иной интенсивностью участвующих в приходской жизни, полагаются на мнение общинников при принятии решения о голосовании.

Сообразно с вышесказанным, в исследовании было зафиксировано, что 18,4% попавших в выборку православных верующих являются очевидцами того, как священник высказывался по политическим вопросам; 14,5% верующих заявили, что в вопросе о том за кого голосовать, полагаются на мнение пастыря; 22,7% православных, участвующих в приходской жизни, при формировании своих электоральных предпочтений ориентируются на мнение общинников.

Выявление данных подмножеств вызывает несколько вопросов, касательно их взаимного перекрытия: может все верующие, в той или иной степени полагающиеся на мнение священника, были очевидцами того как он высказывается по политическим вопросам? Может все участники приходской жизни, опирающиеся на позиции единоверцев, являются очевидцами политических высказываний священника и беспрекословно следуют его словам?

Таблица 5

Руководствовались ли Вы мнением членов религиозной общины, в которой Вы состоите, при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата? (руководствовался/прислушивался/затрудняюсь)



Анализ распределений выявил, что среди верующих, которые полагаются на мнение священника только 41,6% были очевидцами выражения клириком во время службы позиции по политическому вопросу, а 49% не были. Иными словами, половина верующих, исполняющих волю пастыря в электоральных вопросах, не сталкивалась с тем, чтобы священник *во время службы* говорил о политике. Вероятно, что указание на наиболее предпочтительную для избрания политическую силу для данных верующих являлось ответом на вопрос к священнику, заданный по их собственной инициативе *после окончания богослужения*. Группа верующих, которые не были очевидцами политических высказываний клириков, но самостоятельно интересовались мнением священников при выборе предпочтительной политической силы и последовали их советам, составляет 7,1% от всех православных, попавших в выборку.

В свою очередь, среди верующих, участвующих в жизни прихода и при принятии решения о голосовании следующих советам общинников, лишь 35,8% были очевидцами того как священник высказывается по политическим вопросам (55,2% не видели такого). Вместе с тем в группе православных, советующихся с общинниками, 65,6% верующих в той или иной мере следовали совету священника

(11,8% руководствовались посылком священника, 53,8% прислушивались), а 30,7% не руководствовались, 3,8% затруднились с ответом. То есть значительная часть верующих, консультирующихся со своими товарищами по общине в вопросах о политических предпочтениях, не видела, как клирик во время службы затрагивает политические проблемы, и самостоятельно обратилась к священнику с вопросами о том, за кого лучше проголосовать (продублировала запрос). Кроме того, группа верующих, следующих мнению священника, и группа верующих, следующих советам общинников, являются лишь частично перекрываемыми множествами. 30,7% православных, состоящих в общинах, при принятии решения о голосовании за политическую силу, следуют мнению только общинников, а не священников (хотя часть из них и засвидетельствовала политические речи со стороны клира).

При этом 21,7% верующих, состоящих в общинах, не сталкивались с политическими высказываниями священников во время служб, самостоятельно не задавали клирикам вопросы о том, за кого голосовать (либо не руководствовались их словами), но полагались при определении предпочтительной политической силы на мнения общинников. Группа, не сталкивавшаяся с «агитацией» со стороны священников и при принятии решения об электоральных предпочтениях, опирающаяся только на мнения общинников составляет 1,7% от всех православных, попавших в выборку.

Таким образом, в выборке исследования доля респондентов, которые подвергаются воздействию религиозного фактора, при определении своих электоральных предпочтений, хотя бы по одному каналу влияния составляет 27,2%: 18,4% помимо своей воли стали очевидцами политических речей клириков; 7,1% не были очевидцами, но самостоятельно спросили у священника о том за кого голосовать; 1,7% не были очевидцами, не вопрошали к священникам, но полагались на мнения общинников. Иными словами чуть больше четверти попавших в выборку православных верующих испытали на себе влияние религиозного фактора, направленного на формирование их партийных предпочтений.

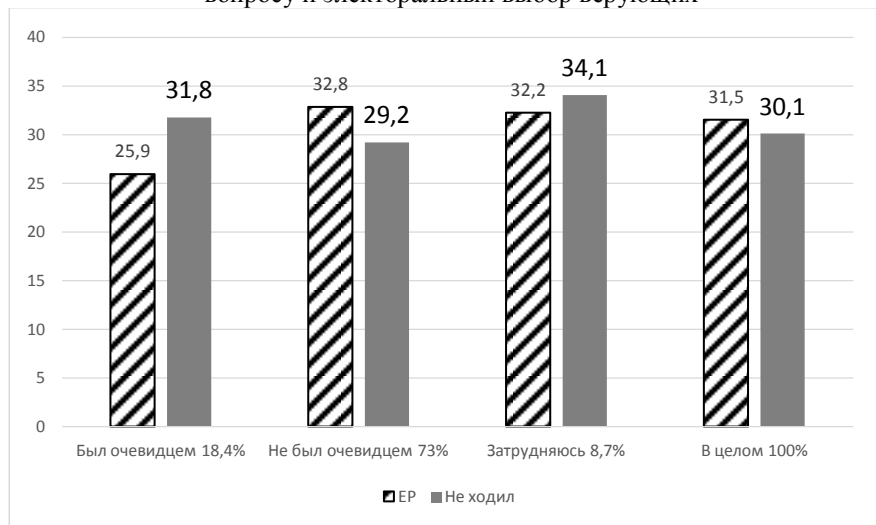
Выгодоприобретатель влияния клира

Однако, как засвидетельствование выражения священником мнения по политическому вопросу и руководство советами священника, общинников сказывается на голосовании? Какова направленность влияния клира? Какая политическая сила является бенефициаром воздействия священников на политические предпочтения православных верующих? Для ответа на эти вопросы у респондентов спрашивалось об их электоральном выборе на последних федеральных

парламентских выборах в Государственную Думу VI созыва. Наибольшей встречаемости в ответах респондентов удостоилось голосование за «Единую Россию» и абсентеистское поведение, они и будут рассмотрены в дальнейшем.

Таблица 6

Засвидетельствование выражения священником мнения по политическому вопросу и электоральный выбор верующих



Анализ данных свидетельствует о том, что главным выгодоприобретателем влияния религиозного фактора на партийный выбор верующих является партия «Единая Россия». Вместе с тем причинно-следственная связь между переменными является более сложной, чем может показаться на первый взгляд. Так полученные распределения указывают на то, что среди православных, ставших очевидцами выражения священником позиции по политическому вопросу, доля проголосовавших за «Единую Россию» меньше, чем среди тех, кто не был свидетелем политической речи клирика. Из тех православных, которые были очевидцами того, как священник высказывался по политическим вопросам, лишь 25,9% проголосовали за «Единую Россию», в то время как среди тех, кто не был очевидцем подобного действия таковых – 32,8% (Табл.6.). В свою очередь доля православных, решивших отказаться от участия в выборах, среди свидетелей политически ориентированных речей клира, озвученных во время богослужений, оказалась немногим большей, чем среди православных лишенных такого опыта (31,8% и 29,2% соответственно).

Таким образом, после первичного анализа можно сделать вывод о том, что публичное выражение священником мнения по политиче-

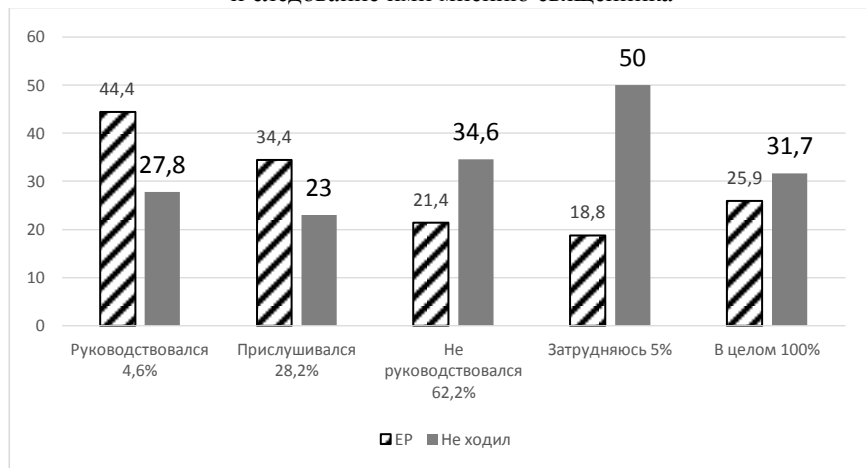
скому вопросу во время богослужения, сопрягается с понижением среди православных верующих доли проголосовавших за «Единую Россию». Однако более подробное изучение зафиксированных распределений удостоверяет в некорректности данного предположения.

Прежде всего, необходимо отметить, что в речах священников репрезентируются как минимум три дискурса, в которых выражается различное отношение к существующим властям в целом и партии «Единая Россия» в частности. Их условно можно охарактеризовать как положительный (существующая власть блага и делает богоугодные дела), нейтральный (власть плоха, но лучше существующей власти нет и не будет) и отрицательный (существующая власть плоха и творит богоборческие дела, ведет страну к антихристу). Однако в данном исследовании распространенность того или иного дискурса не замерялась.

Вместе с тем анализ ответов верующих, которые помимо своей воли были очевидцами политических высказываний священника, на вопросы о руководстве мнением священника и их электоральных предпочтениях демонстрирует, что руководство и прислушивание к мнению клирика сопрягается с существенным увеличением поддержки «Единой России» (44,4% и 34,4%) и понижением абсентеизма (27,8% и 23%). В то время как отказ от руководства и затруднение с ответом, наоборот понижают показатели партии власти (21,4% и 18,8%) и увеличивают частоту отказа от участия в выборах (34,6% и 50%). Иными словами, солидарность с позицией священника совмещается с увеличением поддержки «Единой России». Однако данную модель поведения выбрали лишь 32,8% верующих, ставших очевидцами политических речей клирика, в то время как 62,2% православных в данной группе не руководствовались позицией священника (табл. 7).

Таблица 7

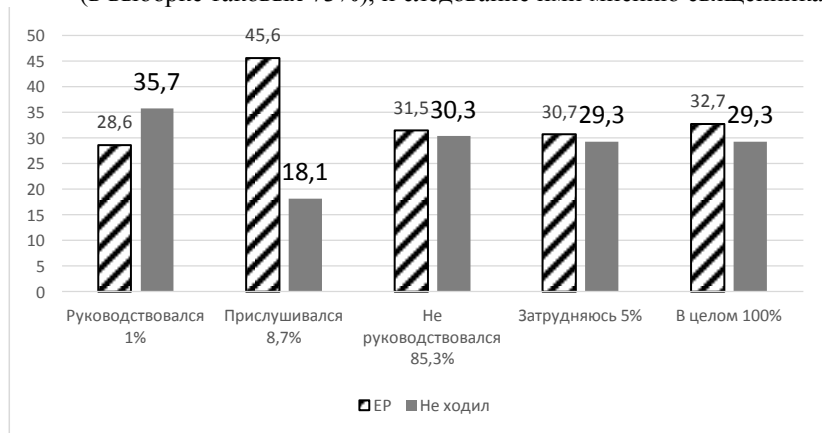
Электоральные предпочтения верующих, ставших очевидцами политических высказываний клира во время службы (в выборке таковых 18,4%), и следование ими мнению священника



Таким образом, «агитация» паствы, осуществляемая клиром во время службы, положительно сказывается на результатах «Единой России», но только среди тех верующих, которые в той или иной степени полагаются на мнения священников (а таковых оказалось только 32,8%).

Таблица 8

Электоральные предпочтения верующих, которые не были очевидцами политических высказываний клира во время службы (в выборке таковых 73%), и следование ими мнению священника



Вместе с тем ранее было установлено, что лишь 41,6% полагающихся на мнение священника верующих были невольными очевидцами выражения им позиции по политическому вопросу во время службы, в то время как 49% православных сами выступили инициаторами разговора на подобные темы. Анализ распределений показывает, что верующие, которые не были очевидцами «агитации», но интересовались сами и прислушивались к советам священника, оказывают большую поддержку «Единой России» (45,6%), чем православные, которые не были очевидцами и сами не интересовались или затруднились с ответом (31,5% и 30,7%). При этом группа верующих, руководствовавшихся советом священника, выбивается из общего тренда, демонстрируя лишь 28,6% поддержки партии власти (см. табл. 8). Однако доля «инициативных» православных, интересующихся у клирика вопросами политического характера, составляет в данной группе лишь 9,7%, в то время как доля не руководствовавшихся – 85,3%. Примечательно, что поддержка «Единой России» среди невольных очевидцев политических тирад со стороны священников оказывается меньше чем среди православных, не видевших политических высказываний клира (21,4% и 31,5%).

Между тем, в среднем процент поддержки «Единой России» среди верующих, являющихся очевидцами и руководствовавшихся, прислушивавшихся, оказывается выше, чем среди православных, которые не были очевидцами, спрашивали сами и руководствовались, прислушивались к позиции священника (39,4% и 37,1%) (табл. 9).

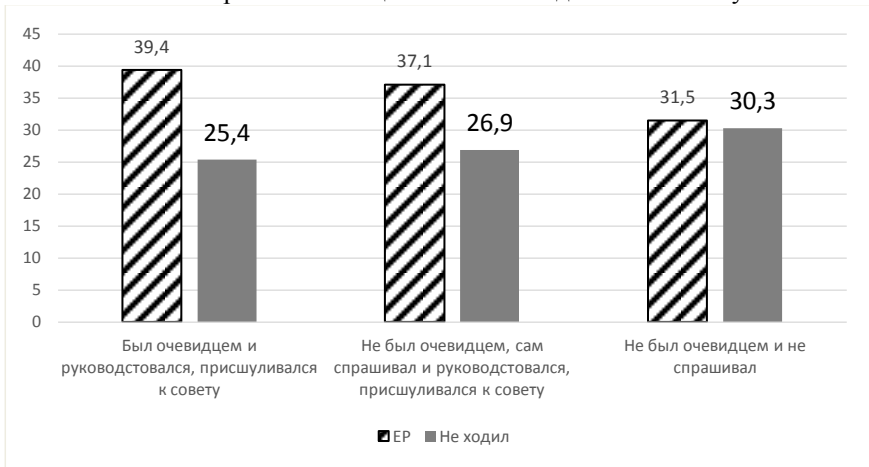
Таким образом, следует сделать нижеследующие умозаключения:

1) Засвидетельствование выражения священником позиции по политическому вопросу сопрягается с увеличением доли проголосовавших за «Единую Россию», но только среди тех верующих, которые полагаются (руководствуются и прислушиваются) к словам священника. Для верующих, которые не полагаются на слова священника, факт засвидетельствования выражения клириком политической позиции сопрягается с уменьшением доли проголосовавших за «Единую Россию». То есть «агитация» со стороны клира идет в пользу партии власти среди тех верующих, которые согласны со священником в данном вопросе и идет в минус среди тех, кто придерживается альтернативного мнения.

2) Так как среди очевидцев «агитации» доля верующих солидарных с позицией священника сравнительно невысока, а процент поддержки среди не руководствующихся сравнительно мал, то в среднем показатели «Единой России» среди православных, ставших очевидцами «агитации», оказывается ниже, чем процент поддержки данной партии среди тех, кто не был очевидцем.

Таблица 9

Следование мнению священника, засвидетельствование выражения им позиции по политическому вопросу во время службы и электоральный выбор верующих (был очевидцем помимо собственной воли и последовал совету / сам спрашивал священника и последовал его совету



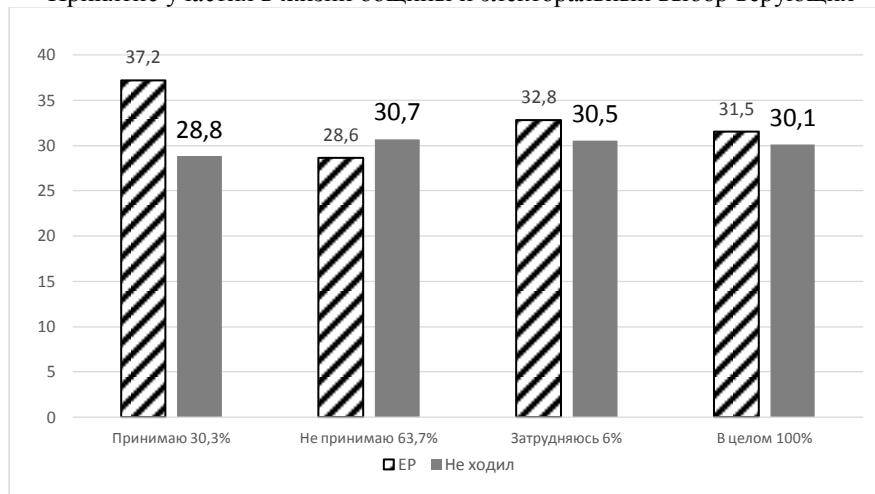
Иными словами, выражение священником мнения по политическому вопросу во время службы оказывается для поддержки «Единой России» эффективным с точки зрения интенсивности, но не эффективным с точки зрения экстенсивности (процент поддержки в группе верующих, полагающихся на советы священника, высок, но эта группа малочисленна). Сопряжение понижения доли православных, голосующих за «Единую Россию», с фактом засвидетельствования выражения священником мнения по политическому вопросу свидетельствует об антиэффекте публичной агитации, осуществляемой представителями клира во время религиозных служб. Определенная часть верующих отрицательно воспринимает попытки духовных лиц вторгнуться в сферы, с точки зрения, верующих находящиеся вне компетенции Церкви, и навязать им какую-либо позицию. Согласно данным опроса ВЦИОМ, проведенного в 2012 г., 75% россиян убеждены, что Церковь должна находиться вне политики¹. Архиепископ Пантелеймон, в 2000-2009 гг. возглавлявший Майкопскую и Адыгейскую епархию, о подобных категориях верующих отзывался следующим образом: «С мнением священника они считаются, но только в тех во-

¹ Церковь и государство: вместе или порознь? URL: <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=112956> (дата обращения: 16.01.16).

просах, которые они сами считают относящимися к духовным. Священник многое не может запретить им, если они считают это не поповским делом»¹. Столкнувшись с действиями клириков, которые, по мнению верующих, превышают полномочия церковного института (нарушают сложившееся равновесие, идут вразрез с задачами Церкви), православные верующие могут принять решение об отказе от участия в выборах².

Таблица 10

Принятие участия в жизни общины и электоральный выбор верующих



В свою очередь, принятие участия в жизни религиозной общины оказалось сопряжено с увеличением электоральной поддержки «Единой России». Среди верующих, включенных в приходскую жизнь, 37,2% проголосовали за данную партию, в то время как среди православных, не вовлеченных в деятельность общины, таковых оказалось только 28,6%, в группе затруднившихся с ответом поддержка партии власти составила 32,8% (табл. 10). При этом православные, не участвующие в деятельности религиозных общин чаще, чем их во-

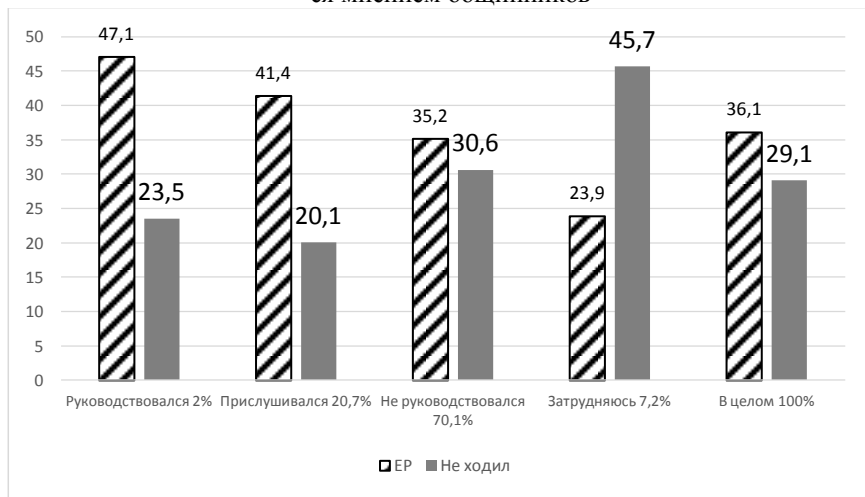
¹ Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т.1. / науч. ред. С. Филатов. – М.: Летний сад, 2014. – С. 12.

² В личной беседе с автором один из верующих на вопрос, что бы Вы сделали, если бы священник высказывался во время службы по политическим вопросам или агитировал паству, ответил, что: «послал бы этого священника подальше – потому что благовествует не то, что Божие, а то, что мирское. И за партию, им рекомендуемую, не голосовал бы ни в жисть!»

влеченные в общины единоверцы голосуют за КПРФ (10,3% и 5,2%), ЛДПР (7% и 4,3%) и «Яблоко» (4,4% и 2,2%).

Таблица 11

Электоральный выбор верующих, состоящих в общине и руководствующихся мнением общинников



Среди православных верующих, которые состоят в общине и *руководствовались* мнением общинников при принятии решения о голосовании, 47,1% на парламентских выборах 2011 г. проголосовали за «Единую Россию», среди *прислушивавшихся* аналогичный показатель составил 41,4%, а среди не руководствовавшихся и затруднившихся – 35,2%, и 23,9% соответственно (см. табл. 11). При этом среди состоящих в религиозной общине православных отказаться от участия в выборах решили 23,5% верующих, которые *руководствовались* мнением единоверцев-общинников, 20,1% *прислушивавшихся* к их советам, 30,6% не руководствовавшихся и 45,7% затруднившихся православных. Иными словами, руководство и прислушивание к мнениям общинников при принятии решения о том за кого голосовать сопрягаются с увеличением поддержки «Единой России».

Сообразно с вышеизложенным, засвидетельствование выражения священником мнения по политическому вопросу автоматически не приводит к увеличению доли верующих, голосующих за «Единую Россию». Людям не нравится, когда им (без их на то желания) навязывают чье-то мнение особенно по вопросам, находящимся вне компетенции «советчика». Поэтому освещение клерикалом позиции по политическим проблемам во время проведения религиозных служб имеет скорее отрицательный эффект для поддерживаемой священни-

ком силы. Услышав во время проповеди от священника о необходимости или желательности поддержать конкретную политическую силу, верующий может не последовать посылу клирика и проголосовать за другую партию или кандидата. Более эффективным средством воздействия на политические предпочтения верующих является указание на предпочтительную политическую силу лишь тем верующим, которые самостоятельно обратились с подобным вопросом к священнику.

Однако самым эффективным механизмом влияния на электоральный выбор православных оказываются не указания и советы священников, а мнения товарищей по религиозной общине. Наибольшая поддержка «Единой России» представлена среди православных, которые участвуют в приходской жизни и при принятии решения о том, за кого лучше проголосовать, обращаются за советом к своим товарищам по религиозным общинам. Необходимо отметить, что данные результаты согласуются с выводами П. Джупе и К. Гилберта, утверждающими о том, что социальные взаимодействия, которые происходят в религиозных общинах в рамках обсуждения в малых группах, являются ключевыми инструментами политической социализации и агитации и в большей степени определяют политические предпочтения верующих, нежели намеки и указания священников, которые без обсуждения верующими «засыхают на корню»¹. Поддержка «Единой России» среди православных верующих, обсуждающих вопросы политического содержания с товарищами по общине, более высока, нежели поддержка православных, руководствующихся или прислушивающихся к мнению священника. Вместе с тем необходимо отметить, что численность православных, участвующих в приходской жизни, в России невелика² и не может предоставить существенной поддержки политической партии на федеральных выборах.

Заключение

Резюмируя вышеизложенное отметим, что в данной работе была поднята проблема соотношения политического и религиозного в современном российском обществе. В частности, была предпринята попытка прояснения того, влияют ли представители духовенства на электоральный выбор православных верующих?

¹ Djupe P.A., Gilbert C.P. The Political Influence of Churches. – New York: Cambridge University Press, 2009.

² Приходская жизнь. URL: <http://sreda.org/opros/31-prihodskaya-zhizn> (дата обращения: 16.01.16).

Для ответа на данный вопрос автором исследования в социальной сети «ВКонтакте» был проведен социологический опрос, на материалах которого были подтверждены все проверяемые гипотезы. В частности, было выявлено, что по мере учащения посещения религиозных служб происходит:

1) увеличение доли православных являющихся очевидцами того, как представители клира высказываются по политическим вопросам;

2) увеличение доли православных, руководствовавшихся мнением священника (и прислушивающихся к нему) при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата;

3) увеличение доли православных, руководствовавшихся мнением членов религиозной общины (и прислушивающихся к нему) при принятии решения о голосовании за ту или иную партию/кандидата.

Кроме того, в ходе анализа данных было установлено, что:

- 18,4% попавших в выборку православных являлись очевидцами того, как священник во время службы высказывался по политическим вопросам, при этом 32,8% верующих из этой группы последовали воле священника.

- 7,1% не были очевидцами, но самостоятельно спрашивали у священника о том за кого лучше проголосовать, после чего последовали совету клирика.

- 1,7% православных не были очевидцами того, как священник во время службы высказывался по политическим вопросам, и не задавали иереям подобные вопросы, однако при формировании своих электоральных предпочтений ориентировались на мнение единообщинников.

На основании полученных результатов, можно констатировать, что священники оказывают влияние на электоральный выбор российских православных верующих, пользующихся социальной сетью «ВКонтакте» и состоящих в религиозно ориентированных группах.

Специфика выборки, на которой были получены данные результаты, не позволяет репрезентировать данные выводы на все православное население России, однако позволяет сформировать первичное представление о распространенности и направленности воздействия религиозного фактора на политические предпочтения верующих. В процессе исследования было установлено, что 27,2% попавших в выборочную совокупность православных верующих при принятии решения о своем электоральном выборе находятся под непосредственным влиянием религиозного фактора. Главным выгодоприобретателем влияния священников и общинников оказывается партия «Единая Россия», позиционирующая себя как социально-

консервативная политическая сила. Доля православных, голосующих за данную партию, увеличивается по мере учащения ими посещения религиозных служб, а также при руководстве и прислушивании к мнению священника, общинника по вопросам, касающимся принятия решения о голосовании.

Для «Единой России» наиболее эффективным методом «агитации» со стороны клира является не публичное выражение священником мнения по политическим вопросам во время проповеди, а точечное воздействие на воззрения неопределившихся верующих, по собственному желанию обратившихся к священнику с вопросом политического характера. Политические проповеди духовенства имеют для «Единой России» сильный положительный эффект, но в пределах довольно ограниченной группы верующих, в то время как у широких слоев православных, проживающих в секуляризованном российском обществе, подобные речи вызывают обратную реакцию и понижают процент поддержки партии власти. В свою очередь, указания и намеки, данные священниками верующим, которые по собственному желанию спрашивают у клира совета о наиболее подходящем электоральном выборе и следуют полученным советам, хотя и сопрягаются с чуть меньшими показателями поддержки «Единой России» и в пределах еще более узкой группы православных, оказываются для партии власти более эффективными, так как не приводят к понижению поддержки партии власти среди массового православного избирателя.

Полученные в работе результаты ценны не конкретными цифрами, отображающими масштабы влияния священников на партийные предпочтения паствы, состоящей в религиозно ориентированных группах в социальной сети «ВКонтакте», а выявлением эмпирических доказательств влияния религиозного фактора на политические предпочтения верующих. Наличие статистических доказательств влияния религиозного фактора на политические предпочтения граждан, полученных на российском эмпирическом материале, пусть и в рамках лишь одной социальной группы минимизирует дефицит однозначности в вопросе о соотношении и взаимосвязи религии и политики в России. Заполнение данной лакуны вносит определенную ясность в давно волнующий академическое сообщество вопрос и актуализирует потребность в консолидации отечественных исследователей религии и проведении полноценного всероссийского исследования, посвященного изучению взаимосвязей политического и религиозного в современной России.

Вместе с тем результаты данного исследования открывают новые направления для изучения данной проблематики и поднимают целый ряд новых вопросов. Так не до конца остается понятным, по-

чему именно «Единая Россия» является главным бенефициаром воздействия со стороны священников и общинников? Что в большей степени обуславливает данную связь: христианская догматика, православная политическая теология или прагматический симбиоз взаимоотношений РПЦ и российской власти? Почему верующие, руководствующиеся советами священников, в меньшей степени поддерживают «Единую Россию», чем православные, которые прислушиваются к клирикам, но окончательное решение принимают сами? Как изменятся политические предпочтения православных верующих в случае очевидных противоречий интересов РПЦ и светской власти в России? Кого будут поддерживать православные верующие в случае представленности в избирательных бюллетенях сразу нескольких партий власти? Почему верующие, участвующие в приходской жизни, чаще голосуют за «Единую Россию», чем не состоящие в общинах православные? Каков механизм складывания и распространения политических предпочтений в рамках религиозной общины? Кроме того, вызывает интерес направленность влияния религиозного фактора среди представителей других религиозно-мировоззренческих групп россиян – мусульман, протестантов, католиков, атеистов, неоязычников и др. Изучению данных вопросов автор планирует посветить следующие работы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арена. Атлас религий и национальностей России. URL: <http://sreda.org/arena> (дата обращения: 31.12.13).
2. Бурьянов С. Фактор отношений государства с религиозными объединениями накануне и в ходе выборов депутатов Госдумы РФ 2003 г. URL: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2004/05/d2272/> (дата обращения: 30.03.16).
3. Бурьянов С.А. Религия на выборах в России. Фактор отношений государства с религиозными объединениями в федеральном избирательном цикле 2003-2004 года. – М., 2005. – 198 с.
4. В России 74% православных и 7% мусульман. Результаты опроса Левада-Центра от 23-26 ноября 2012 г. URL: <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman> (дата обращения: 31.12.13)
5. Вера и надежды. URL: <http://bujet.ru/article/214495.php> (дата обращения: 30.03.16).
6. Волгоградских священников попросили агитировать за «Единую Россию» во время проповедей в церкви. URL: http://www.gazeta.ru/news/lenta/2011/11/17/n_2099918.shtml (дата обращения: 16.01.14).
7. Выбор все-таки за нами. URL: <http://www.pravoslavie.ru/50052.html> (дата обращения: 16.01.14).

8. Гараджа В.И. Религия и политика // Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд. – М.: Инфра-М, 2007. С. 225-245.

9. Глаголев В.С. Религия и политика // Писманик М.Г. Религиоведение. Учебное пособие для студентов вузов, обучающихся по направлению «Религиоведение». – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – С. 195-208.

10. Дубин Б.В. Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов) // Вестник общественного мнения: Данные. Анализ. Дискуссии. – 2004. – № 3 (71). – С. 35-44.

11. Епископ Евтихий агитирует за Путина. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=o772sCgCzOM> (дата обращения: 16.01.14).

12. Журналы заседания Священного Синода от 4 октября 2012 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2507811.html> (дата обращения: 16.01.14).

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

14. Зоркая Н.А. Православие в постсоветском обществе // Общественные науки и современность. – 2013. – № 1. – С. 89-106.

15. Локосов В.В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? // Социологические исследования. – 2006. – №11. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/480/828/1219/009_Lokosov_82-89.pdf (дата обращения: 16.01.14).

16. Локосов В.В., Синелина Ю.Ю. Взаимосвязь религиозных и политических ориентаций православных россиян // Религия в самосознании народа (Религиозный фактор в идентификационных процессах) / Отв. ред. М.П. Мchedлов. – М.: Институт социологии РАН, 2008. – С.106-125. URL: http://www.isras.ru/files/File/Publication/Monografii/Glava_6_2.pdf (дата обращения: 16.01.14).

17. Морозов А.О. Церковь лояльна «партии власти». URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-10-01/4_church.html (дата обращения: 30.03.16).

18. Недумов О. Священный пиар. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2003-07-16/3_pr.html (дата обращения: 30.03.16).

19. Нуруллаев А.А., Нуруллаев Ал.А. Религия и политика / Учебное пособие. – М.: КМК, 2006. – 330 с.

20. Основы социальной концепции РПЦ. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html> (дата обращения: 16.01.16).

21. Предвыборная конференция партии «Евразия». URL: <http://www.sova-center.ru/religion/news/authorities/elections/2003/03/d126/> (дата обращения: 30.03.16).

22. Приходская жизнь. URL: <http://sreda.org/opros/31-prihodskaya-zhizn> (дата обращения: 16.01.16).

23. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т.1. / науч. ред. С. Филатов. – М.: Летний сад, 2014. – 620 с.

24. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. Т.2. / науч. ред. С. Филатов. – М., СПб.: Летний сад, 2016. – 512 с.
25. Религия и выборы. URL: <http://echo.msk.ru/programs/oblozhka/21857/> (дата обращения: 30.03.16).
26. Самыгин С.И. Политика и религия / С.И. Самыгин, К.В. Воденко, В.Н. Нечипуренко. – Ростов н/Д.: Феникс, 2016.
27. Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. – СПб.: Алетейя, 2012.
28. Социальные сети в России, весна 2015. Цифры, тренды, прогнозы. URL: <http://br-analytics.ru/blog/socialnye-seti-v-rossii-vesna-2015-cifry-trendy-prognozy/> (дата обращения: 16.06.15).
29. Тульский М. РПЦ – навстречу выборам-2003. Часть 2. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=fresh&id=82> (дата обращения: 30.03.16).
30. Церковь – над предвыборной «схваткой». Диалог при свете «лампачи». Читателям «труда» отвечает митрополит смоленский и калининградский Кирилл. URL: <https://mospat.ru/archive/2003/11/nr311033/> (дата обращения: 16.01.14).
31. Церковь будет соблюдать нейтралитет на выборах, заявил Патриарх Алексей II. URL: <http://www.newsru.com/religy/25apr2003/interview.html> (дата обращения: 16.01.14).
32. Церковь и государство: вместе или порознь? URL: <http://wciom.ru/index.php?id=236&uid=112956> (дата обращения: 16.01.16).
33. Церковь не будет поддерживать «Единую Россию» на выборах в Госдуму, хотя патриарх назвал их важными. URL: http://www.gazeta.ru/news/lenta/2011/05/25/n_1854601.shtml (дата обращения: 16.01.14).
34. Церковь против революций. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=aXRR6ZypKL8> (дата обращения: 16.01.14).
35. Цыганков В. Вешняков занялся предвыборным ликбезом. URL: http://www.ng.ru/politics/2003-06-20/2_veshnykov.html (дата обращения: 30.03.16).
36. Чаплин напомнил священникам о недопустимости политической агитации. URL: <http://www.interfax.ru/russia/217837> (дата обращения: 16.01.14).
37. 41% опрошенных в своем выборе будет опираться на политические взгляды священника. URL: <http://www.apsny.ge/2015/soc/1450726567.php> (дата обращения: 16.01.14).
38. Bean C. The Forgotten Cleavage? Religion and Politics in Australia // Canadian Journal of Political Science. – 1999. – Vol. 32. – №3. – P. 551-568.
39. Berger S. Religious Transformation and the Future of Politics // Maier C.S. ed., Changing Boundaries of the Political. – New York: Cambridge University Press, 1987. – P. 107-149.
40. Djupe P.A., Gilbert C. P. The Political Influence of Churches. – New York: Cambridge University Press, 2009.

41. Gilbert C.P. The Impact of Churches on Political Behavior. – Westport: Greenwood Press, 1993.
42. Knutsen O. Religious Denomination and Party Choice in Western Europe: A Comparative Longitudinal Study from Eight Countries, 1970-97 // International Political Science Review / Revue internationale de science politique. – 2004. – Vol. 25. – № 1. P. 97-128.
43. Loveland M.T., Bolden-Maisonet I., Capella A. Marginalization and Generalized Trust: What's Religion Got to do with It? / presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, 2015.
44. McTague J.M., Layman G.C. Religion, Parties, and Voting Behavior // The Oxford Handbook of Religion and American Politics. – New York: Oxford, 2009. – P. 330-370.
45. Politics in the Parish: The Political Influence of Catholic Priests. By Gregory Allen Smith. – Washington, DC: Georgetown University Press, 2008.
46. Van der Brug W., Hobolt S.B., de Vreese C.H. Religion and Party Choice in Europe // West European Politics. – 2009. – № 32. – P. 1266-1283.
47. Wald K.D., Shye S. Religious Influence in Electoral Behavior: The Role of Institutional and Social Forces in Israel // The Journal of Politics. – 1995. – Vol. 57. – №2. – P. 495-507.

*Бубликов В.В.
(Россия, Белгород)*

*Маркова В.В.
(Россия, Белгород)*

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ (НА МАТЕРИАЛАХ БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)¹

Аннотация. В статье на основе эмпирического материала рассматривается влияние религиозного фактора на практику межнациональных взаимоотношений в городской и сельской местности Белгородской области. Авторы приходят к выводу, что конфессиональный фактор хотя и не является определяющим в межнациональных взаимоотношениях, однако религиозная принадлежность стала важным маркером восприятия представителей этнических сообществ по принципу «свой» / «чужой». Взаимоотношения между основными этническими группами региона в значительной степени строятся на основе конфессиональных стереотипов, имеющих культурологическую основу.

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Белгородской области научного проекта №16-13-31602.

Ключевые слова: межнациональные отношения, межконфессиональные отношения, русские, турки, ислам, Белгородская область.

Межнациональные взаимоотношения складываются в результате взаимодействия большого числа факторов, как социально-экономического, так и социокультурного характера, формирующих дистанцию между этническими группами. Комплекс социокультурных факторов, определяющих практику и характер межнациональных взаимоотношений, очень широк. К ним относятся: уровень знания и владения основным языком, релевантность культурных традиций, особенности гендерных взаимоотношений в семье, участие в общественно-политической жизни, отношение к межэтническим бракам и т.д.

Среди множества социокультурных факторов, формирующих межэтнические взаимоотношения, особо выделяется фактор религиозной идентичности и уровень религиозности членов этнических групп. Причем принадлежность к той или иной конфессиональной группе, может, как сближать разные этнические сообщества, так и, напротив, выступать дополнительным фактором этнической сепарации. Так, например, во времена расцвета политического национализма во второй половине XIX – первой части XX столетий, принадлежность к той или иной конфессиональной группе являлась ключевым фактором развития национального самосознания у многих европейских народов – поляков, ирландцев, сербов, хорватов и т.д.

На современном этапе развития российского социума, определенный «религиозный ренессанс» постсоветского времени, снова вернул конфессиональную принадлежность в число основных факторов этнического самосознания. Определение «своих» и «чужих» во многом формируется принадлежностью (пусть даже чаще и номинальной), к той или иной религиозной группе.

Отношения между крупнейшими этническими сообществами Белгородской области в постсоветский период также в значительной степени преломляются сквозь призму конфессиональной принадлежности. Из числа основных этнических меньшинств региона принадлежность к православной конфессии (с которой себя соотносит и основная часть этнического большинства – русских), декларируют большинство цыган (84,9%), молдаван (83,2%), украинцев (70,2%), белорусов (67,1%) и армян (52,0%) [2, с. 142]. Соответственно во взаимоотношениях указанных групп, религиозный фактор служит консолидирующим элементом самосознания.

Вместе с этим, совпадение религиозной идентичности этнического меньшинства и большинства не является гарантией бескон-

фликтных взаимоотношений. Так, например цыгане, как наиболее «православная» этническая группа, часто имеют напряженные взаимоотношения с русским большинством и воспринимаются им как наиболее нежелательный этнос – почти половина русских респондентов в регионе не хотели бы иметь цыган в качестве соседей, что намного превосходит число испытывающих неприязнь по отношению к таким иноконфессиональным народам, как азербайджанцы, турки или узбеки.

Второй по распространенности конфессией среди этнических меньшинств Белгородской области является ислам: мусульманами себя называют 95,8% турок, 87,0% узбеков, 85,3% азербайджанцев, 37,0% татар и даже 0,5% украинцев [2, с. 142]. Общее же число «этнических мусульман» (т.е. представителей народов, чьей основной конфессией традиционно считается ислам) в Белгородской области, по данным переписи 2010 г., составило 18 тыс. человек или 1,2% всех жителей региона [3]. Вместе с этим, уровень религиозности белгородских мусульман от одной этнической группы к другой достаточно сильно отличается. Наиболее сильно религиозное самосознание у турок (например, 87,4% из них испытывают потребность в строительстве мечети), несколько менее религиозны белгородские узбеки (соответственно 64,4%) и азербайджанцы (58,9%) [2, с. 152]. В основном декларативной, номинальной религиозностью обладают местные татары – только 53,3% татар-мусульман, нуждаются в культовом оружии (мечети).

Мусульманские этнические сообщества, характеризуются в Белгородской области наиболее обособленным, часто общинным расселением. Так, например, если армяне, являясь третьим по численности народом региона (7,6 тыс. человек) ни в одном населенном пункте области не составляют даже трети населения, то турки (4,8 тыс.) – превышают 33% порог в 11 поселениях, а азербайджанцы (4,6 тыс.) – в 9 [1]. Каждый десятый турок в Белгородской области проживает в селе, где его соплеменники составляют этническое большинство, а в возрастной группе до 16 лет это число уже достигло 19% [1].

Впрочем, территориальная концентрация некоторых «мусульманских» этносов сама по себе не является негативным фактором для развития межэтнических отношений. Авторские полевые исследования, проведенные весной-летом 2016 г. в ряде населённых пунктов региона с полиэтничным составом, в том числе и в тех поселениях, где представители мусульманских народов преобладают, показывают, что, как правило, взаимоотношения с русским населением в них бесконфликтные, а в некоторых поселениях даже весьма позитивные.

Учитывая свойственное туркам-месхетинцам трудолюбие, взаимовыручку, уважение к старшим, а также немаловажную для российского села особенность – практически полное отсутствие среди них такого социального недуга как алкоголизм, все эти факторы, обуславливают чаще уважительное отношение со стороны местного, старожильского населения. Многие русские в таких селах и хуторах отдают должное туркам и другим этническим меньшинствам, указывая, что если бы не они, то их село уже вымерло бы.

С другой стороны, экономическая успешность турок и азербайджанцев, как правило, занимающихся фермерством, скотоводством или семейным бизнесом, у части коренного населения вызывает открытую или латентную зависть и недовольство. Чаще всего, такое мнение высказывают наиболее бедные, люмпенизированные слои сельского населения. Однако в большинстве обследованных нами сельских поселений региона, такие настроения разделяет меньшинство русского населения.

Принадлежность турок и азербайджанцев к иной религии – исламу, местными русскими, как правило, воспринимается с обрядово-культурологических позиций: «у нас свои праздники – Рождество, Пасха, Троица, у них свои – Курбан-Байрам, Ураза-Байрам и др.» или «они по другому хоронят и на своем участке, у них другие обряды на свадьбах – мужчины и женщины сидят отдельно» – такие мнения являются преобладающими при оценке межконфессиональных отношений русскими жителями полиэтничных сельских поселений. Длительное совместное проживание (в большинстве сёл турецкие и азербайджанские общины появились на рубеже 1980-90-х гг.), а также значительный социальный прогресс¹ этнических сообществ, чаще вызывает уважение у местного населения и добрососедское отношение.

Мусульманская идентичность турок, азербайджанцев и некоторых иных народов, также как правило не вызывает негативного восприятия, даже несмотря на отрицательный «имидж» ислама, формируемый событиями, происходящими на Ближнем Востоке, в Европе или на Северном Кавказе. За годы совместного проживания коренные

¹ Турки-месхетинцы и часть азербайджанцев (из Нагорного Карабаха), прибыли в Белгородскую область беженцами, по сути, бросив или продав за бесценок своё с трудом нажитое имущество в странах исхода, а потому приехав в Россию, нуждались в помощи – жильем, элементарными вещами и пр. Однако за без малого три десятилетия жизни в регионе и упорного труда, их уровень жизни как правило существенно превысил уровень жизни старожильского-русского сельского населения, состоящего в значительной части из одиноких, пожилых людей.

жители убедились в не агрессивности ислама, исповедуемого подавляющим большинством их соседей-мусульман. Некоторое недовольство местные, русские жители высказывают лишь отдельными обрядовыми элементами мусульманского культа, опять же, скорее культурологического характера (принесение в жертву баранов на религиозные праздники и пр.).

Сами представители этнических меньшинств, проживающие в сельской местности, как правило, отрицают какие-либо негативные проявления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений. Однако, как непосредственные участники полевых исследований, можем констатировать часто недостаточную откровенность высказываемых ими мнений, настороженность, обусловленную восприятием интервьюеров, в качестве представителей власти.

Отдельные представители мусульманских народов (прежде всего, турки и азербайджанцы) в ходе более доверительных бесед, обозначали проблемы во взаимоотношениях с местным населением и властями. Основными из них они называют: зависть со стороны старожилов к экономическому успеху бывших мигрантов-беженцев, вербальными попытками заставить жить по-своему, в духе «приехали сюда так живете как мы», практически тотальное незнание культурных и религиозных особенностей иных народов и частое неуважение к ним, восприятие русским населением и властями культурно-религиозных потребностей представителей мусульманских народов как чего-то излишнего и подозрительного. Так, например, практически во всех обследованных поселениях местные власти не участвуют в организации праздничных или торжественных мероприятий на мусульманские праздники, при фактически официальном праздновании православных праздников на средства общего местного бюджета.

Наиболее проблемным аспектом межконфессиональных взаимоотношений в полиэтничных поселениях Белгородчины является латентное или даже открытое сопротивление части русского старожильческого населения и властей попыткам арендовать или получить разрешение на строительство культовых сооружений – молельных домов или, тем более, полноценных мечетей. В некоторых поселениях большие трудности возникали(ют) даже с получением отдельного участка на кладбище, для захоронений по мусульманскому обряду. При этом представители турецкой и азербайджанской общин подчеркивают, что они не просят какой-либо материальной поддержки в этом деле, а только нуждаются в решении бюрократических проблем.

Таким образом, межэтнические и межконфессиональные отношения в сельской местности Белгородчины хотя в целом и можно

охарактеризовать как удовлетворительные, однако с определённым латентным напряжением, имеющим как социокультурный, так и социально-экономический генезис. Культурные факторы межнационального напряжения – это, прежде всего, незнание и иногда проявляемое неуважение к культурным и религиозным особенностям этнических меньшинств, а социально-экономические – увеличивающаяся дистанция в материальном благосостоянии старожильческого (в основном русского) населения и новых этнических групп, достигших благодаря активному труду значительного прогресса в своём материальном благополучии.

Причём отмечаемый разрыв в социально-экономическом положении ряда этносов, по всей видимости, будет только нарастать, в том числе и в силу чисто демографических факторов: старения населения славянских этносов, активной миграции русской молодёжи из села в город и более высокой рождаемости у этнических меньшинств. Так, например, в регионе в 2010 г. насчитывалось 5 населенных пунктов, где турки составляли большинство, в то время как в возрастной категории до 16 лет, турки преобладали уже в 14 поселениях; азербайджанцы – соответственно, в 4 и 10 [1]. Если среди русского сельского населения Белгородчины дети и молодёжь составляют 40%, среди украинцев – 16%, то среди азербайджанцев это число достигает 57%, а среди турок – 65% [1].

Несколько иная ситуация складывается в городах Белгородской области: общая доля этнических меньшинств в них как правило не превышает 5-7%, а основными народами являются уже не турки или азербайджанцы, а этносы, имеющие гораздо более длительную историю проживания в регионе – украинцы, белорусы, немцы и т.д.

С другой стороны, в городах, особенно в крупных, номенклатура представленных этнических сообществ значительно больше (например, в Белгороде переписью 2010 г. были зарегистрированы представители свыше ста народов), а также выше число временных трудовых мигрантов, иностранных студентов и т.д. То есть, жители городов Белгородской области, реже, чем жители полиэтничных сёл, непосредственно сталкиваются с представителями этнических меньшинств, и чаще черпают свои представления о них из СМИ или социальных сетей, где некоторым из них навешиваются ярлыки экстремистов, националистов и т.п. Так, например, во время проведения социологического опроса в городах области нам часто приходилось сталкиваться с негативным восприятием турок (в том числе и в связи с российско-турецким конфликтом 2015-2016 гг.). При этом многие представители этнического большинства в городах не видят никакой разницы между местными белгородскими турками (выходцами из

Месхетии) и турками собственно из Турции, которых, кстати, в Белгородской области почти нет.

Иначе говоря, восприятие этнических и религиозных сообществ в городах региона в большей степени определяется электронными СМИ и социальными сетями, нежели собственным опытом взаимоотношений с ними. В этой ситуации городские жители больше предрасположены к восприятию этнических и конфессиональных мифов и клише, ксенофобским настроениям. С другой стороны, малая доля этнических и конфессиональных меньшинств в городах, обуславливает меньший интерес (нежели в полиэтничных селах) к этно-религиозным вопросам вообще. То есть, жители городов в обыденной жизни редко задаются вопросами межнациональных взаимоотношений, чаще всего воспринимая образы других народов, такими, какими они их наблюдают в СМИ.

В целом можно констатировать, что религиозный фактор хотя и не является определяющим межнациональные взаимоотношения в региональном социуме, однако конфессиональная принадлежность стала важным маркером восприятия представителей этнических сообществ по формуле «свой» / «чужой». Бóльшее количество мифов, относительно этно-конфессиональных особенностей тех или иных народов, распространено в городах области; в то время как в сельских полиэтничных поселениях люди имеют больше практики непосредственного межэтнического и межконфессионального общения, которое, с одной стороны, разрушает многие стереотипы, а с другой – иногда приводит к реальному недовольству и конфликтам, имеющим национальную окраску.

ЛИТЕРАТУРА

1. База микроданных Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. URL: <http://std.gmcrosstata.ru/webapi/jsf/tableView/customiseTable.xhtml>.
2. Бубликов В.В. Этнические меньшинства и уровень их интеграции в Белгородской области: история формирования и современные тенденции развития: монография. – Белгород: КОНСТАНТА, 2015. – 332 с.
3. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Белгородской области. Т. 4. Национальный состав и владение языками. Гражданство. – Белгород, 2012.

Гришаева Е.И.
(Россия, Екатеринбург)

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОВЕСТКА В МАСС МЕДИА И ПОЛИТИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ВЕРУЮЩИХ¹

Аннотация. Политизация религиозной идентичности православных верующих является следствием сотрудничества Церкви и власти, а так же тенденции политизации православия в современной России. Проведенный в статье анализ освещения в новостных выпусках православных праздников и деятельности РПЦ позволил выявить основные фреймы политизации православия на уровне официального политического и религиозного дискурсов. Всего были выявлены четыре фрейма: совместная деятельность патриарха и президента, значение православия для «русской цивилизации», православие как основа геополитического единства, православие и социальная ответственность. Перечисленные фреймы значимы для дальнейшего исследования политизации религиозной идентичности современных православных.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православие и политика, религиозная идентичность, новости, анализ СМИ.

С 1990-х гг. Русская Православная Церковь (РПЦ) занимает активную общественную позицию. Это обусловлено влиянием трех взаимосвязанных факторов: (1) запрос со стороны некоторых политических групп, которые рассматривали сближение с РПЦ как средство достижения политического влияния; (2) обращение населения к православию как основе национальной идентичности; (3) стремление некоторых иерархов РПЦ сотрудничать с властью [1]. Патриарх Алексей стремился уменьшить вмешательство Церкви в политическую сферу: например, был введен запрет на участие священнослужителей в выборах. В то же время он видел задачу Церкви в нравственном воспитании общества; при его поддержке епархии начали активную работу с военнослужащими, был разработан курс «Основы религиозной культуры и светской этики» в школьную программу, позже эти проекты были реализованы патриархом Кириллом. После интронизации патриарха Кирилла Церковь активно участвует в формировании национальной идеологии через продвижение традиционных ценностей в публичной сфере; особенно это тенденция усилилась после 2011, когда патриарх Кирилл занял позицию поддержки власти

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта 16-03-00387.

во время выступлений оппозиции [2]. В этот период индикаторами идеологического сближения Церкви и власти стали утверждение списка традиционных ценностей (XIV заседание Всемирного Русского Народного Собора, 2011), использование духовных ценностей в патристическом воспитании молодежи (2015).

Православное сообщество не является однородным, внутри него существуют различные точки зрения на сотрудничество Церкви и государства. После Перестройки в сознании некоторых групп верующих закрепились связи между православием и политическими взглядами: православие – монархизм, православие – критика либерализма, православие – симфония государства и церкви. Были созданы такие организации как Всемирный Русский Народный Собор, Союз православных граждан, общество «Радонеж», Союз православных братств [3]. Часть верующих занимает толерантную позицию в отношении секулярного общества, другая, напротив, предлагает радикальную критику секулярных ценностей [4]. Однако, несмотря на неоднородность православного сообщества, можно говорить об общей тенденции политизации религиозной идентичности православных верующих. Под религиозной идентичностью мы понимаем систему ценностей, которая наделяет жизнь смыслом, задает ориентацию в окружающем мире [5, с. 56]. Идентичность представляет собой социальный конструкт; она образуется дискурсивно через артикуляцию знаков и соотнесение их в цепочки значений, которые противопоставлены другим цепочкам. Эти цепочки определяют, чем субъект является, чем не является. [6, с. 68]. Знаковые цепочки, которые конституируют религиозную идентичность, образуются на основе системы ценностей и поведенческих предписаний, которые изложены в Писании и Предании Церкви. Под политизацией религиозной идентичности мы понимаем формирование в сознании верующего смысловой корреляции между духовно-нравственными ценностями православия и политическими предпочтениями, усиление значимости политических взглядов в составе религиозной идентичности.

Политизация православия активно обсуждалась и обсуждается в СМИ. В зависимости от формы собственности, политической позиции владельцев различные СМИ по-разному освещали государственно-церковные отношения и политическую активность РПЦ. Наиболее влиятельные интернет порталы (rbc.ru, lenta.ru), являясь площадкой для выражения оппозиционных взглядов, заняли антиклерикальную позицию. К настоящему времени основные федеральные телеканалы контролируются государством через Министерство связи и массовых коммуникаций (предоставление частот для эфира), а также посредством назначения редакторов [7]. В своей информационной политике

федеральные телеканалы, с одной стороны, зависят от запросов и предпочтений аудитории, с другой, от позиции государства и государственной идеологии. Они уделяют большое внимание роли православия в формировании национальной и культурной идентичности, социальной и культурной деятельности РПЦ: в новостных сюжетах часто затрагиваются темы, темы связанные с православием и РПЦ, в эфирной сетки есть передачи с участием духовных лиц.

В этой статье анализируется характер освещения в новостных выпусках православных праздников и деятельности иерархов РПЦ. Результаты анализа позволят выявить направления политизации религиозной идентичности верующих, которая является следствием сотрудничества Церкви и власти и политизации православия в современной России. Освещение РПЦ и православия на федеральных каналах мы рассматриваем, с одной стороны, как отражение уже существующего положения дел: идеологического сближения Церкви и государства, и выражение взглядов, характерных для консервативной части православного сообщества. С другой стороны, это способ политизации православной той части аудитории, для которой телевидение является основным источником информации о политических событиях в стране.

Для анализа были отобраны федеральные телеканалы, т.к. они имеют наибольшее влияние на православную аудиторию: 99% населения смотрят телевизор, по крайней мере, 1 раз в месяц, 92% – раз в неделю, 72% – один раз в день. Больше всего времени за просмотром телевидения проводят люди в возрастной группе 55+, эта же группа демонстрирует наибольший интерес к новостным выпускам. Для анализа мы взяли два наиболее популярных федеральных телеканала по данным агентства Бренд Медиа – Россия 1 и Первый канал [8]; более 60% аудитории этих каналов составляют женщины старше 45 лет. Гендерно-возрастные структуры аудитории федеральных каналов и православных приходов схожи. Согласно данным социологического опроса по Свердловской области, значительную часть православных верующих составляют женщины (более 60% в каждой возрастной группе, в среднем по выборке 71%), 45% составляют прихожане старше 45 лет¹. Таким образом, телевидение потенциально оказывает

¹ Социологическое исследование проводилось в приходах Екатеринбургской митрополии с июля по сентябрь 2015 и было выполнено при финансовой поддержке РГНФ и правительства Свердловской области в рамках научного проекта 15-13-66601

наибольшее влияние на формирование политических предпочтений православной аудитории старше 45 лет.

Основным теоретико-методологическим положением исследования является вывод, сделанный Т. Ван Дейком в рамках применения критического дискурса анализа к исследованию медиа [9]. Масс медиа влияют на предпочтения и взгляды аудитории через целенаправленное формирование повестки (отбор событий и тем, способ их освещения). Дж. Клаппер в своем исследовании «Воздействие массовой коммуникации» показал, что наибольшая степень влияния медиа на реципиента достигается тогда, когда у индивида изначально нет никакого или почти никакого представления о тех проблемах, о которых сообщают массмедиа; в этом случае его представление о событиях будет сформировано массмедиа. В тех случаях, когда у индивида есть непосредственное знание «массовая коммуникация, не является необходимым и достаточным источником изменений» [10, с. 63]. Таким образом, сфера политического является областью, которая является предметом медийного конструирования; наше знание о политическом в большой степени опосредовано медийными процессами. Эмпирической основой исследования стали новостные сюжеты, связанные с православием и РПЦ, показанные в вечерних выпусках новостей в период с 1 ноября 2015 по 31 января 2016 на каналах Россия 1 и Первый канал.

Православие на федеральных телеканалах: празднование Дня народного единства и Рождества

На двух федеральных телеканалах религиозная повестка схожа и лишена разнообразия. В новостной повестке значительно больше внимания уделяется РПЦ и православию, чем освещению деятельности представителей других конфессий. Ключевыми православными событиями исследуемого периода были: празднование дня народного единства, совпадающего с днем Казанской иконы Божьей Матери (4 ноября), генетическая экспертиза царских останков (ноябрь), конфликт между Московским патриархатом РПЦ и Украинским патриархатом, который выступает за автономию украинской церкви (декабрь), Рождество (7 января), Крещение (19 января).

По сравнению с Первым каналом, на канале Россия 1 большее внимание уделяется православной тематике: с ноября по январь 2016 РПЦ или православие упоминаются в 22 выпусках из 70, на Первом канале в 16 выпусках. Православие инкорпорировано в состав национальной идеологии; сюжеты Россия 1 носят в большей степени оценочный, нежели информационный характер, делается акцент на роли православия для благополучия и развития «русского мира». В данном случае религиозное не отделено от политического: вербальными и

невербальными средствами подчеркивается политическая равнозначность патриарха и президента, высказывания и действия иерархов РПЦ используются для подтверждения политических взглядов редакции телеканала. В некоторых сюжетах, чтобы подчеркнуть правоту говорящего, вызывать к нему доверие зрителей на заднем плане показывают иконы. Сюжеты о религии сделаны по принципу небольших фильмов: их цель не информировать, а убедить слушателей. Новостные выпуски слабо структурированы: не имеют специальных подзаголовков, как бы представляют собой части единого повествования, в некоторых случаях религиозные и светские темы объединены в один сюжет. Речь дикторов и журналистов быстрая, тревожная, незначительное внимание уделяется фактам (цифры, историческая справка и проч.).

В репортажах журналистов 1 канала так же присутствует идеологическая составляющая, но православие описывается или с секулярной точки зрения, или как одно из возможных оснований национального единства. Журналисты, несмотря на идеологический фон репортажа, дают обширные исторические справки, снабжают репортаж большим количеством фактов. В репортажах четко разделяется позиция РПЦ и позиция телеканала, позиция правительства; подчеркивается отделенность Церкви и государства, сюжеты имеют подчеркнуто светский характер. Во многих выпусках большое внимание уделяется мнению прихожан, где они описывают либо значимость для них религиозных праздников, либо дают свою оценку происходящему; на канале Россия 1 люди говорят не о себе, но от имени нации. Различия в понимании соотношения религиозного и светского на двух каналах хорошо прослеживаются при детальном анализе ключевых репортажей этого периода: празднование Дня народного единства и Рождества.

Празднованию Дня народного единства в новостях телеканала Россия 1 посвящены два сюжета общей продолжительностью 8,8 мин. Первый сюжет описывает сначала гражданское празднование, потом показаны службы в различных городах, крестные ходы. Указывается, что день Казанской иконы Божьей Матери символизирует день народного единства¹. Подчеркивается, что президент и патриарх совме-

¹ 4 ноября 1612 года бойцы народного ополчения под предводительством Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского штурмом взяли Китай-город и освободили Кремль. Князь Пожарский вступил в Китай-город с Казанской иконой Божией Матери и, согласно гораздо более позднему свидетельству, поклялся построить храм в память этой победы.

стно возложили цветы к памятнику Минина и Пожарскому [11]. На первом канале эту празднику посвящено три информационных сюжета: гражданское празднование 5,15 мин, о религиозном празднике Казанской иконы Божьей Матери 0,33 мин, посещение В.В. Путиным выставки «Православная Русь» 1,5 мин. Религиозное событие подано как частный (но значимый) эпизод большего, общегосударственного события; сюжет чёткий, быстрый, информативный, светский. Журналисты подчеркивают, что «День гражданского единства совпадает с празднованием Казанской иконы Божьей Матери» [12]. Сначала описываются действия президента, а затем патриарха, эти фигуры не ставятся в один ряд: «Путин возложил цветы к памятнику Минину и Пожарскому, вместе с ним патриарх Кирилл и представители других конфессий» [12].

Празднованию Рождества на канале Россия 1 посвящено 5 отдельных сюжетов общей продолжительностью 18,15 минут: празднование Рождества в России, святочные гуляния, празднование Рождества в других странах, особое внимание уделено Сирии, празднование на Украине, празднование в Крыму и в Кронштадте. В сюжетах присутствует сильная эмоциональная составляющая: белоснежные хризантемы, интервью с плачущей женщиной из Сирии, затем сразу же молитва патриарха о мире во всем мире. Отрывок из рождественского обращения патриарха занимает 1,44 минуты, в центре внимания преодоление агрессии, ненависти, отчуждения между людьми. Православие упоминается довольно часто в контексте военной проблематике: два репортажа описывают празднование Рождества военными (российские в Сирии, моряки в Кронштадте), один описывает празднование Рождества на Донбассе, несмотря на военные действия. Подчеркивается миротворческая функция православия в военных конфликтах. [13]. Рождественским торжествам на первом канале посвящено три сюжета общей продолжительностью 5,92 минуты: Рождество в России, празднование на российской военной базе в Сирии, Литургия в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга. Отрывок из рождественского обращения патриарха занимает 0,45 минут и посвящен важности социальной взаимопомощи. Все репортажи носят подчеркнуто светский характер, дается подробная историческая справка о значении религиозного праздника, приводятся многочисленные интервью с верующими, о том, какое значение этот праздник играет в их жизни; зачастую это способ инкорпорировать политическое содержание в освещение православного праздника. В отобранных интервью акцент на роли православия в поддержке и взаимопомощи: «Моя бабушка дожила до 104 лет, и я не понаслышке знаю, что такое вера. Вера в другого человека, вера в себя, вера в ту страну, где ты живешь. У нас

великолепная страна, великолепные люди, и мы можем друг для друга постараться. Я желаю в следующем году всем друг для друга постараться чуть-чуть больше» [14].

Несмотря на практически полное совпадение религиозной повестки, на каналах Россия 1 и 1 канал применяются два разных способа освещения религиозных событий: в первом случае это использование религии в политических и идеологических целях, во втором информирование о происходящих событиях. Журналисты 1 канала стремятся не только рассказать об историческом и религиозном значении праздников, но и вызвать соучастие зрителей. В репортажах большое место отводится интервью с верующими, где они описывают свои переживания и значения для них религиозных праздников; это делает православие более симпатичным и понятным для нерелигиозной части общества. Этот подход позволяет снять существующие в обществе противоречия между светским и религиозным. Канал Россия 1 использует пост-секулярный подход к освещению религии, определяя религиозное как значимую составляющую общественного и политического; журналисты 1 канала занимают секулярную точку зрения. Это различие хорошо прослеживается в количестве времени, которое уделяется религиозной проблематике на обоих каналах.

Из анализа репортажей видно, что освещение православия и деятельности РПЦ более политизировано на канале Россия 1, чем на 1 канале. Три фрейма выражают политизацию православия на канале Россия 1: совместная деятельность патриарха и президента, значение православия для «русской цивилизации», православие как основа геополитического единства. При освещении православных праздников, а так же тем, косвенно связанных с православием (например, развитие внутреннего туризма в регионе), подчеркивается культурное и историческое значение православия для развития «русской цивилизации». Через освещение празднования православных праздников на территории различных государств (Украина, Сирия, Крым и др.) формируется образ геополитического единства «русского мира». На 1 канале политическое значение православия представлено через его социальную функцию: православие и борьба с неравенством и социальной несправедливостью, православие и внимательное, уважительное отношение к другим людям, православие и любовь к своей стране. В результате анализов выпусков на этом канале мы выделили один фрейм, описывающий политизацию православия: православие и социальная ответственность.

Заключение

В ходе анализа новостных сюжетов нами были выделены фреймы, отражающие линии политизации православия: совместная

деятельность патриарха и президента, значение православия для «русской цивилизации», православие как основа геополитического единства, православие и социальная ответственность. Эти фреймы отражают основные линии политизация православия на уровне официального православного и политического дискурсов. Они так же определяют возможные направления политизации религиозной идентичности православной аудитории телеканалов; в особенности этому подвержена женская аудитория телеканалов, старше 45 лет. Способы обсуждения в телевизионных программах событий, связанных с православием и РПЦ, могут иметь различное влияние на религиозную и нерелигиозную аудиторию. В случае с нерелигиозной аудиторией, под влиянием новостных программ православие может быть использовано как идеологический ресурс для обоснования культурной, исторической, национальной значимости тех или иных политических убеждений. Это также может привести к негативному отношению к православию у секулярной части аудитории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Mitrofanova, A. and Knox, Z. «The Russian Orthodox Church». In *Eastern Christianity and Politics in the XXI Century*, edited by Lucian N. Leustean, 38-67. London, New York: Routledge, 2014.
2. Кнорре Б. Русское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти // *Монтаж и демонтаж секулярного мира*; под ред. А. Малашенко, С. Филатов. – М.: Центр Карнеги, 2014. – С. 42-103.
3. Верховский А.М. Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг. – М., 2003.
4. Рыжова С.В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // *Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России*, под ред. В.С. Магун. – М.: Издательство Института социологии РАН, 2007. – С. 158-168.
5. Castells M. *The Information Age: Economy, Society, and Culture: in 3 vol. Vol. II: The Power of Identity*. – Oxford: Blackwell, 2010. – 584 p.
6. Филис Л., Йоргенсен М.В. *Дискурс анализ: теория и метод*. Гуманитарный центр, 2004.
7. Smaele, De Hedwig (2007). *Mass Media and the Information Climate in Russia*. "Europe-Asia Studies", Vol. 59 (8), P. 1299-1313.
8. Основные телевизионные тренды (рейтинг аналитической службы TNS group), 2014. URL: http://rusbrand.com/files/gpd/gpd_20150327_presentation.pdf (дата обращения 18.08.16).
9. Дейк Т.А. ван. *Язык. Познание. Коммуникация*. – Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 2000.

10. Дьякова Е.Г., Трахтенберг А.Д. Массовая коммуникация и проблема конструирования реальности: анализ основных теоретических подходов. – Екатеринбург: УрО РАН, 1999.

11. Вечерний выпуск новостей на канале Россия 1 от 04.11.2015. URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/58500/episode_id/1243567/video_id/1399767/viewtype/picture/ (дата обращения: 18.08.16).

12. Вечерний выпуск новостей на 1 канале от 04.11.2015. URL: <http://www.1tv.ru/newsarchive/04.11.2015> (дата обращения 18.08.16).

13. Вечерний выпуск новостей на канале Россия 1 от 07.01.2016. URL: http://russia.tv/video/show/brand_id/58500/episode_id/1263608/video_id/1427122/viewtype/picture/ (дата обращения 18.08.16).

14. Вечерний выпуск новостей на 1 канале от 07.01.2016. URL: <http://www.1tv.ru/news/social/299575> (дата обращения 18.08.16).

*Истомин А.Г.
(Россия, Белгород)*

РИТУАЛЫ ЕДИНЕНИЯ В ГОРОДСКОМ СООБЩЕСТВЕ БЕЛГОРОДА

Аннотация. Статья содержит краткую характеристику ритуалов единения городского сообщества города Белгорода, полученную в результате количественного этапа социологического исследования (методом анкетирования; гипотезы выведены на основании фокус-групп). В основу теоретической модели локальной идентичности, а именно ритуалов единения городских жителей положены разработки П.Л. Крупкина.

Ключевые слова: локальная идентичность, Белгород, городское сообщество, коллективные представления, ритуалы единения.

Проблемы, связанные с обширным и многоплановым понятием идентичности, в последние несколько лет достаточно активно привлекают к себе внимание исследователей самых разнообразных социально – культурных феноменов. Так, в науке рассматриваются различные аспекты профессиональной, социальной, этноязыковой, гендерной, возрастной, пространственно-территориальной и целого ряда других идентичностей. Понятие «идентичность» в настоящее время является одним из самых востребованных современным социально-гуманитарным знанием. Первоначально возникнув в рамках психологии личности, затем оно распространилось на смежные, в т.ч. социологические науки, где стало означать результат идентификации человека с какой-либо социальной группой или общностью.

Локальная идентичность – это идентификация человека (группы) с местным сообществом, чувство любви к «малой родине»,

чувство сопричастности по отношению к событиям, происходящим на территории непосредственного проживания (города, района, поселка, села, микрорайона). Актуальность её изучения связана с отмечаемым исследователями повышением значимости данного вида идентичности в массовом сознании жителей России в начале XXI столетия. Как отмечает П.М. Козырева, «одним из подтверждений этого является последовательное увеличение долей респондентов, идентифицирующих себя с жителями своего города, поселка или села» [1]. Указанные различия, по её мнению, объясняются тем, что «в меньших общностях теснее социальное взаимодействие и прочнее связи между индивидами». Такое взаимодействие в большей мере опирается на эмоциональное отношение, тогда как при соотнесении с крупными социальными объектами возрастает роль рационального и рефлексивного отношения.

В теоретической работе П.Л. Крупкина [2] предложена общая концепция структуры коллективных идентичностей. Согласно этой концепции практически каждая коллективная идентичность содержит четыре базовых элемента: 1 – «центральное место», географическое или сугубо символическое; 2 – ценности / святыни («боги» локального сообщества); 3 – ритуалы единения и укрепления идентичности / солидарности участников; 4 – вклад участников в сообщество – материальный или символический. Помимо этого, группа с коллективной идентичностью обычно включает 5-й элемент – ядро и периферию, зачастую структурированную по статусным уровням.

В нашей статье мы уделим внимание феномену ритуалов единения жителей города Белгорода. В этом качестве обычно выступают общегородские праздники и специальные культурные мероприятия, отражающие «изюмину» местного сообщества, его особенность и уникальность, позиционируемую как символ.

Исследование ритуалов единения как важной составляющей локальной идентичности белгородцев было связано с выявлением важнейших общегородских событий и мероприятий, а также периодически проводимых событий и мероприятий более частного, группового, приватного характера. Для получения информации, необходимой для выявления ритуалов единения, было проведено исследование, в котором были применены такие методы сбора социологической информации, как анкетирование и фокус-группа. На основе данных, полученных в ходе исследования можно сделать выводы об элементах локальных ритуалов единения у белгородцев.

При сборе социологической информации о ритуалах единения белгородцев один из основных вопросов респонденту выглядел так:

«Какие важные, значимые городские праздники и мероприятия позволяют Вам почувствовать себя «белгородцем», испытать ощущение единства с другими жителями города? Выберите, пожалуйста, 2 наиболее важных для Вас события?»

Данные опроса распределились следующим образом:

- День города – 78,8%;
- День Победы – 70%;
- Новый Год – 14,2%;
- День Знаний возле НИУ «БелГУ» – 13,4%;
- «Ночь в музее» – 9%;
- Масленица – 4%;
- Фестиваль воздушных шаров – 3%.

Самыми важными праздниками города респонденты считают главный праздник страны День Победы (9 мая) и День освобождения города от немецко-фашистских захватчиков в 1943 году (День города – 5 августа). Следует отметить, что это «стандартный» набор общегородских праздников для российских городов, среди которых Белгород в данном плане не выглядит исключением. Помимо двух главных дат, он включает ещё Новый год и Масленицу. Вот, например, результаты ответов на этот же вопрос, но только во Владимире [4]:

- День города – 62%;
- День Победы – 46%;
- Новый Год – 35%;
- Выходы всей семьей «в город» – культурные (театры, парки) и гастрономические (в рестораны) – 13%;
- Фестиваль "День огурца" в Суздале – 11%;
- Дни двора, дни улицы – 9%;
- Крестные ходы – 8%.

В соответствии с нашей гипотезой, высказанной в одной из предыдущих работ в рамках проекта «Социологическое краеведение» [3], на самосознание городского сообщества значительное влияние оказывает фактор актуальной исторической памяти – в данном случае о том, «воевал» или «не воевал» непосредственно город во время Великой Отечественной войны. В этой связи некоторые показатели локальной идентичности заметно различаются в «воевавших» и бывших под немецкой оккупацией Белгороде и Смоленске и «невоевавших» и, к счастью, не подвергавшихся захвату Владимире и Ярославле. Для почти полностью разрушенного Белгорода освобождение стало буквально вторым рождением. Это обстоятельство может быть достаточ-

ным объяснением того факта, что День Победы до сих пор значительно более популярен в Белгороде, чем во Владимире (70% и 46% соответственно). В данной связи логично, что символическая энергия Великой Победы, ассоциируясь через смыслообраз Великой Отечественной войны с освобождением Белгорода (в ходе переломной для всей войны Курской битвы), «подпитывает» и символ главного городского праздника – Пятое Августа с его кульминацией в виде праздничного фейерверка, который ежегодно даётся в этот день в память о Первом Салюте. И, со своей стороны, символ и ритуал городского праздника символически «подпитывает» главный общероссийский праздник, соединяя через него переживание локальной и общенациональной идентичности. В том же Владимире такой ассоциации между Днём города и Днём Победы нет, и потому указанный синергичный эффект отсутствует, что, вероятно, сказывается на общей интенсивности переживания соответствующих общегородских ритуалов.

В целом можно отметить, что основной «ритуальный ресурс» воспроизводства локальной идентичности белгородцев, так же, как и жителей других российских региональных центров – это общенациональные и общегородские праздники. При этом важно отметить, что пока не заняли своего места в структуре городской идентичности события, которые по определению являются формирующими город и горожан – выборы и другие виды гражданской активности.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Козырева П.М.** Современная конфигурация идентификаций и роль доверия в её формировании // Социологические исследования. – 2008. – № 5. С. 29-39.
2. **Крупкин П.Л., Лебедев С.Д.** К сакральным основаниям локальных идентичностей в современной России: опыт структурного анализа. // Социологический журнал. 2013. №4. с. 305-320.
3. **Лебедев С.Д., Истомина А.Г.** Культурные символы городского пространства: на материалах Белгорода, Владимира, Смоленска и Ярославля // Интеграция как базовый фактор создания и развития социокультурного пространства города: Сборник материалов Международной научно-практической конференции 26-27 ноября 2015 г. / Сост. Н.М. Гончаренко. Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. С. 15-22.
4. **Задорин И.В., Евстифеев Р.В., Крупкин П.Л., Лебедев С.Д., Шубина Л.В.** Городские локальные идентичности как основа формирования устойчивых местных сообществ. Исследование общегородских идентичностей жителей Владимира, Смоленска, Яро-

славля. Итоговый аналитический отчет о результатах массовых опросов населения // Исследовательская группа ЦИРКОН – 2015. с. 44-46.

*Маркович Э.М.
(Россия, Белгород)*

КОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ РЕЛИГИИ В ОБРАЗОВАНИЕ

Аннотация. Дисциплина «Основы религиозных культур и светской этики» должна функционировать не в авторитарном стиле. Автор исследовала проблемы интеграции религии в школу. Большинство школьников доверяет семье, а в 2008 году доверяло школе. Знания о религии нужны в светском образовании.

Ключевые слова: религия, школа, опрос.

В настоящее время в Российской Федерации в общеобразовательных учреждениях введена дисциплина, призванная давать учащимся знания о религии (религиях). Также поднимается вопрос о том, чтобы распространить всеобщее преподавание учебного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) на старшие классы. Однако ни один проект не учитывает в достаточной мере установки родителей и самих школьников в данной области. Такая ситуация складывается в связи с тем, что образовательный процесс понимается как авторитарный процесс передачи информации от педагога к школьнику и формирования установок, мнений, навыков, а также из убеждения о том, что данная дисциплина несет положительный результат независимо от того, как её преподают.

Образование является двусторонним процессом, который предполагает активную вовлеченность в него как преподавателя, так и обучающегося. Поэтому актуальным остается вопрос о систематическом включении в рефлексию образовательного процесса учёта текущего образовательного эффекта, который может иметь «нелинейный» характер. В особенности это относится к таким образовательным инновациям, как курсы о религии, в значительной своей части конфессионально ориентированные. Преподавание таких курсов зачастую имеет конфессионально насыщенную окраску, что вступает в противоречие с традиционно светскими контекстами школьного и повседневного знания. Как следствие, не всегда преподавание подобных

курсов соответствует принципам светскости образования и поликонфессиональности образования.

Построение системы общего среднего образования является одной из наиболее значимых задач государства, так как от уровня образованности населения зависит внутреннее развитие страны и ее статус на международной арене.

В настоящее время у российских граждан четко сохраняется в сознании представление о высокой значимости религии в жизни человека и общества. Широко распространено убеждение о том, что религия положительно влияет на индивидуальную и общественную нравственность. Безусловно, это убеждение влияет и на реформы в образовательной среде. Деятельность органов исполнительной власти федерального, регионального, муниципального уровней и уровня образовательной организации восьмидесяти пяти субъектов Российской Федерации сегодня направлена на внедрение комплексного учебного курса «Основ религиозной культуры и светской этики» в общеобразовательные организации. Все это обуславливает актуальность темы интеграции религии в образование.

Для получения достоверной картины проблем интеграции религии в общее среднее образование в Белгородской области было проведено авторское социологическое исследование «Проблемы интеграции религии в общее среднее образование» (авторы: проф. кафедры социологии и организации работы с молодежью Института Управления НИУ «БелГУ» С.Д. Лебедев и студентка кафедры социологии и организации работы с молодежью Маркович (Карманчикова) Э. М.) с помощью двух методов получения социологической информации: анкетирование и фокусированное интервью. Основным методом сбора эмпирических данных стало анкетирование. Для проведения исследования методом опроса сформирована двухступенчатая районированная выборка. Анкетирование проводилось среди обучающихся школ Белгородской области. Объем выборочной совокупности составил 601 человек. Доля сельского населения – 284 человека. Городского населения – 317 человек. Так же для более точной и достоверной информации при проведении исследования использовался метод фокус-групп. Сочетание количественной и качественной методологии анализа данных позволяет дать оценку основных тенденций формирования отношения учащихся к ведению предметов о религии в школьной программе, осуществить глубинный анализ факторов, это отношение формирующих.

Результаты данного социологического исследования показывают следующее. По итогам социологического исследования «Проблемы интеграции религии в общее среднее образование» более полови-

ны (а именно 58%) обучающихся средних общеобразовательных школ Белгородской области основными «значимыми другими» («референтами») в вопросах религии указали семью и школу.

Наибольшее доверие в качестве авторитетов по религиозной тематике у белгородских школьников вызывает семья (72%); на втором месте священнослужители (35%) и третье место по уровню доверия занимают авторитетные для них знакомые (16%). Интересно, что в исследовании 2008 года первое место в плане доверия занимала школа (54%), второе – семья (43%), далее шел «церковный канал» (14%). Следует отметить, что за прошедшие годы уровень доверия к семье в области религии существенно вырос, а к учителю и учебнику значительно снизился. Уровень доверия к церковному каналу получения знаний о религии так же стал несколько выше.

Так же при проективной оценке преподавания курсов о религии в общей средней школе подавляющее большинство опрошенных обучающихся школ Белгородской области (91%) отметили, что курс о религии необходим в светской школе.

Для большинства (58%) обучающихся средних общеобразовательных школ Белгородской области при изучении курса о религии в школьной программе преобладает информационная функция: учащиеся школ больше узнали о религии и религиозной культуре. Помимо этого, соответствующие учебные курсы в заметной степени выполняют функции культурно-исторического воспитания и воспитания нравственно-этического сознания.

Подавляющее большинство опрошенных учащихся школ Белгородской области (а именно 97%) отметили, что конфликтов, недочетов, недостатков при изучении курса о религии у них не было.

В целом, можно говорить о том, что ситуация преподавания курсов о религии в школах Белгородской области выглядит достаточно благоприятной с точки зрения учёта конституционных прав и свобод обучающихся, их интересов и целей и задач образовательного процесса. При этом исследование выявило серьёзную проблему преподавания в средних общеобразовательных школах региона курсов о религии, которая заключается в существовании противоречия между высокой востребованностью такого курса обучающимися и низким (и существенно снизившимся за 7 лет) уровнем доверия школьников к учителю и учебнику как источникам знания о религии. Указанное противоречие, на наш взгляд, должно стать предметом особенного внимания региональных органов управления образованием и учёного сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Константиновский Д.Л. Образование как важнейший ресурс для личности и общества [Текст] / Д.Л. Константиновский // Alma Mater (Вестник высшей школы). – 2008. – № 11. – С. 33-34.
2. Карасева С. Г. Предпосылки и перспективы включения курса о религии в школьную программу Беларуси // Социология. Минск, 2013. – С. 8-17.
3. Лебедев С.Д. Особенности рефлексии религиозной культуры в современном российском образовании // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2015. – № 4 (Т.2). Философия. – С. 201-212.
4. Синелина Ю.Ю. Уровень религиозности населения в г. Белгороде и отношение белгородцев к введению учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» [Текст] / Ю.Ю. Синелина // Научные труды, воспоминания. – М.: ИСПИ РАН, 2014. – С. 138-145.

*Микешин И.М.
(Финляндия, Хельсинки)*

РУССКИЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ТЕМА СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Анотация. Статья рассматривает русскоязычный евангелический протестантизм как актуальную тему для исследователей в сфере социальных наук. Особо отмечается 150-летняя история маргинализации и гонений русских протестантов и формирование их специфичности. В качестве специфических черт подчеркиваются условия, в которых зарождался и развивался русский евангелический протестантизм, в частности, непростой диалог с православием, изоляция общин в периоды гонений, Синодальный перевод Библии как основа для особого рода религиозного нарратива русских протестантов и роль евангеликов в современной России. В качестве яркого примера специфичности приводится реабилитационное служение для зависимых людей.

Ключевые слова: евангелический протестантизм, Россия, реабилитация зависимых.

Статья посвящена феномену русского протестантизма и причинам, по которым этот феномен является актуальной темой для исследований в социальных науках. Несмотря на очевидную маргинальность в публичной сфере, в общественном мнении и на религиозном рынке современной России, русскому евангелическому протестантизму следует уделить самое пристальное внимание. Статья опирается на этнографическое исследование реабилитационного служения Евангельских Христиан-Баптистов (далее –ЕХБ) на Северо-Западе России [21] и более общее исследование российского евангелического христианства [22].

Тема статьи обозначена двумя понятиями, каждое из которых заслуживает отдельного внимания. Эти понятия –евангелический протестантизм и русский (евангелический) протестантизм. Евангелическое¹ христианство – это перевод устоявшегося в англоязычной исследовательской традиции термина Evangelicalism. Такое направление также известно как христианство рожденных свыше (Born-again

¹ Я не использую здесь термин «Евангельское христианство» чтобы избежать путаницы названием одного из крупнейших протестантских движений в России – Евангельских христиан. В разное время они выступали либо как независимое движение (до 1944 г.), либо образовывали единый союз с баптистами, либо (примерно с 1991 г.) представлены оба варианта.

Christianity) или христианство верующих в Библию (Bible-believing Christianity). Движение евангеликов происходит из различных направлений протестантизма и традиционно к нему относится типологически, хотя это не всегда устраивает самих верующих¹. Догматически для этих течений характерен фокус на непререкаемом авторитете Библии как непогрешимого и исчерпывающего руководства в вере и в жизни, принятии заместительной жертвы Христа на кресте как единственном условии спасения человека, необходимости индивидуального обращения каждого верующего и активизм в распространении евангельского послания среди неверующих [12].

Феномен, которому посвящена статья, я называю именно русским, а не российским течением протестантизма. Активность евангелических сообществ никогда не ограничивались ни территорией дореволюционной или современной России, ни даже Советского Союза. Важную роль на разных этапах истории евангеликов в России играли события, люди и общины как на Украине, в Белоруссии, Латвии, Эстонии, Таджикистане и других республиках СССР, так и в Финляндии, Германии, Голландии и США, особенно в годы гонений и активного протестантского подполья [24; 6]. В частности, в указанных странах концентрировалась как деятельность верующих эмигрантов, так и рождалось множество рискованных евангелизационных проектов, таких как контрабанда религиозной литературы в Советский Союз и ответных писем с детальным описанием гонений, адресованных западным братьям и сестрам по вере.

Речь в статье идет главным образом о трех деноминациях, в разное время представленных в различных объединениях и независимых незарегистрированных общинах: это ЕХБ (появившиеся в результате слияния в 1944 году двух течений, Евангельских христиан и Баптистов), Пятидесятники и Адвентисты седьмого дня. Именно эти направления действуют в России на протяжении около ста пятидесяти лет, в отличие от не так давно восстановленных лютеранских общин, Армии спасения, мормонов и прочих традиционно иностранных общин, а также множества харизматических конгрегаций, появившихся в последние 25-30 лет.

Краткая история евангелического протестантизма в России

Роль протестантизма и протестантов в политической и культурной истории страны еще с петровских времен сложно переоценить.

¹ В качестве основного аргумента они обычно возводят баптистскую церковь не ко временам Реформации, а к апостолам [см., например, 19], что, в принципе, характерно практически для всех протестантов [9].

Однако, до второй половины XIX века протестантизм был представлен исключительно иностранными диаспорам. История русских евангеликов насчитывает примерно сто пятьдесят лет, когда появились первые русскоязычные общины, состоящие преимущественно из русскоязычных российских подданных. Эти общины формировались в трех основных регионах. Под влиянием голландских меннонитов и немецких лютеран и баптистов на Украине появились общины так называемых «штундистов». По аналогии с немецким понятием Stunde – «час [для изучения Библии]» – штундисты особое внимание уделяли всестороннему изучению Писания. На Кавказе усиливалось влияние общин молокан – старой русской антиклерикальной группы духовных христиан, причисленной к опасным ересям. Молокане находили в теологии баптизма много общего со своим учением и многие из них обращались в новую, более четко сформулированную и институционализированную веру. Наконец, в Санкт-Петербурге евангельское христианство получило распространение в аристократических кругах, под влиянием отставного плоковника Василия Пашкова и его духовного наставника англичанина лорда Рэдстока. Вскоре, обращенные аристократы активно привлекали свою прислугу к служению, попутно отказываясь от сословных привилегий в собрании и проповеди.

С самого начала своего осмысленного существования русский протестантизм подвергся преследованию, главным образом за распространение ереси и обращение православных в иную веру. После учреждения в стране основ веротерпимости актом 1905 года и вплоть до поздних 20-х годов российские протестанты переживали период относительной свободы и бурного роста [14]. За годы сталинских репрессий протестанты потеряли значительное число пасторов и наиболее активных прихожан, некоторые из которых смогли уехать в эмиграцию, но большинство погибли. Либерализация религиозной политики в конце Великой Отечественной войны позволила наиболее лояльным протестантским общинам зарегистрироваться и объединиться. Так в 1944-45 годах образовался союз ЕХБ, принявший под свое крыло как одноименные течения, так и часть пятидесятников [5; 6].

Вопрос о лояльности власти и особенно о возможности государственной регистрации, подогреваемый усиленной антирелигиозной кампанией Н. Хрущева, разделил русских протестантов на два лагеря [5; 6]. Гонения, маргинализация и изоляция особенно остро затронули нерегистрированные подпольные общины [24], которые послужили прообразом для конструирования имиджа «сектантов» как агентов влияния Запада. С эпохой брежневского «застоя» гонения на протестантов ничуть не уменьшились, и многочисленные тюремные

сроки, лишения родительских прав, сносы домов молитвы и служащих ими частных домов, преследования и разгром активного протестантского подполья продолжались вплоть до либерализации религиозной политики во время Перестройки [6; 24].

С наступлением перестройки, а особенно после развала Советского Союза, Россия испытала небывалый подъем интереса к религии, наплыв миссионеров различного толка из за рубежа и неофитов в уже существующих общинах. Традиционные евангелические протестантские церкви также возросли в числе, однако теперь конкуренцию им составили многочисленные новые христианские течения, такие как неопятидесятники или харизматы. Этому безусловно интересно-му феномену посвящены отдельные исследования [см., например, 11; 7; 3; 17], но безусловно он заслуживает большего пристального внимания.

Помимо богословских и публицистических работ самих верующих, академические исследования русского евангелического протестантизма в большей мере сфокусированы на истории общин и их взаимодействии с властью и обществом [6; 2; 8; 24; 14; 1]. Отдельного внимания заслуживают комплексные исследования баптистов Л. Митрохина [1997]. Социальные антропологи уделяют внимание особым аспектам постсоветского протестантизма, таким как характерные нарративы обращения [18; 23; 27; 4] и миссионерский и социальный активизм протестантов [13; 16; 21; 25]. Тем не менее, русский протестантизм как основная тема исследований не входит в число востребованных и популярных ни в России, ни за рубежом.

Специфика русского евангелического протестантизма

Русский евангелический протестантизм сегодня представляет собой совершенно уникальное явление в ряду евангелических движений в мире, прежде всего стремительно растущих пятидесятнических и харизматических общин в Африке, Азии и Латинской Америке, а также консервативных евангеликов и фундаменталистов в США. С одной стороны, русский протестантизм строго следует основным принципам глобального евангелизма. С другой стороны, все эти принципы в условиях русского политического, социокультурного, исторического и особенно лингвистического контекста приобретают свой специфический характер, начиная с интерпретации основ христианской веры в условиях российского общества, заканчивая толкованием Писания сквозь призму русского Синодального перевода Библии.

Протестантские богословские принципы были сформулированы Мартином Лютером в виде пяти «только» (*quinque solae*). Они провозглашают спасение только верой через личное обращение, только по-

средством Христа как единственного и необходимого посредника между Богом и человеком, только благодаря благодати Божией (спасение не является заслугой грешного человека), поклонение только одному Богу и авторитет только Библии как полного руководства в вере и повседневной жизни. Для русских евангеликов характерен литургический и нравственный консерватизм и акцент на всестороннее изучение Библии как основы христианской жизни. В отличие от традиционного западноевропейского протестантизма, который противопоставлял *quinque solae* католической догматике, в российских условиях основы протестантизма трактуются как ответ православию, конечно же в его упрощенной трактовке евангеликами.

Соответственно, евангелики признают спасение только верой, благочестие и добродетель не играют роли в спасении, как в православии¹. Безусловно, протестантизм также признает важность нравственного поведения. Однако доктрина *sola fide* (только верой) провозглашает веру как единственное и необходимое условие спасения. Добрые дела, благочестие, мораль и нравственность являются следствием и даже доказательством обращения. Принцип *solus Christus* – «только Христос» – провозглашает Христа единственным посредником между Богом и человеком. Никакой человек, даже помазанный священник, а тем более давно умерший святой заступник, не может выступать в этой роли. В то же время, другая формулировка этого принципа, *solo Christo* – «только через Христа» – утверждает заместительную жертву Христа на кресте как единственную возможность спасения. Христос умер за наши грехи, таким образом тем, кто эту жертву признал через личное обращение, не нужно расплачиваться за них повторно. *Soli Deo gloria* – «[вся] слава только Богу» – в российском контексте отчасти является ответом на поклонение Богородице, святым и иконам в православной традиции. Кроме того, в повседневной трактовке, например, ЕХБ этот принцип также оберегает от поклонения всевозможным кумирам, к которым также часто относят и материальное благополучие.

Принцип *sola gratia* – «только благодатью [Божией]» – отрицает всякую заслугу человека в его спасении. Спасение возможно только по милости Божией. Однако, разные трактовки этого принципа послужили причиной одного из основных споров в истории протестантизма – спора между кальвинистской и арминианской сотериологией.

¹ Доктрина «добрых дел» в православии выходит далеко за рамки просто благочестивого поведения, включая, например, принадлежность к истинной церкви, обладающей апостольским преемством.

Кальвинизм отдает вопрос спасения целиком Божьему промыслу, утверждая, что Бог заранее предопределяет одних людей на спасение, а других –на погибель (согласно так называемой доктрине «двойного предопределения»). Арминианизм (названный так по имени своего основателя, голландского теолога Якоба Арминия) признает свободу воли человека в выборе спасения или в отказе от него, а также возможность потерять спасение уже после обращения. В западной протестантской традиции, особенно в США, этот спор актуален и в наши дни, но численно преобладает кальвинизм, тогда как в России большинство евангеликов (не учитывая новые харизматические движения) склоняются к арминианству. Соответственно, проповедь и евангелизационные послания строятся на необходимости осознанного принятия Христа взрослым думающим человеком.

Sola Scriptura – «только Писание» –это один из характеризующих принципов евангелического протестантизма. Как я уже отмечал, евангеликов в англоязычной традиции часто называют *Bible-believing Christians* (христиане верующие в Библию) именно за их акцент на библейском тексте. В отличие от православных и католиков, евангелики не признают Святое Предание как источник толкования Писания. Библия, по их убеждению, должна толковаться только Библией. Сформулированный таким образом принцип библейского literalism на практике представляет собой крайне разнородные нарративы, подчас конфликтующие между собой (например, в том же сотериологическом споре кальвинистов и арминиан обе стороны черпают аргументы из Нового Завета). У российских евангеликов также представлен широкий спектр герменевтических традиций, которые, однако, имеют одну общую характерную черту. В отличие от англоязычной традиции, подавляющее большинство русскоязычных христиан всех направлений использует один и тот же перевод Библии – Синодальный. Этот перевод имеет свою специфическую историю создания [см., например, 10], по сравнению с множеством современных переводов он довольно старый, кроме того, он ритмичен и поэтичен, что тоже добавляет своеобразия основанной на нем герменевтике. Поскольку большую часть евангелических сообществ составляют обращенные из числа бездомных, заключенных или зависимых, повседневная «профанная» герменевтика на основе Синодальной Библии также включает элементы тюремной или уличной логики и морали [4].

Полная лишений и гонений история русского евангелического протестантизма создала уникальные условия для его развития. Главной особенностью этого развития была практически постоянная изоляция протестантских общин, в первую очередь от единоверцев за рубежом. В

этих условиях отчетливо сформировалась идентичность каждой общины и деноминации, что не характерно, например, для протестантов в США, которые гораздо большее внимание придают политическим, а не теологическим различиям [20]. При этом, в каждой общине преобладают свои принципы герменевтики, теологии, литургии и даже образа жизни. Не смотря на маргинальность, роль протестантов в жизни определенных слоев российского общества сложно переоценить. Наибольшую активность протестанты проявляют в среде также маргинальных групп. Это люди, по схожим причинам отвергаемые российским обществом: бездомные, тяжело больные, химически зависимые, заключенные и недавно освободившиеся, престарелые, сироты и прочие. Кроме того, протестанты активны в самых изолированных областях постсоветского пространства, например, на Крайнем Севере, Дальнем Востоке или в Средней Азии.

Служение «Добрый Самарянин»

Одним из ярких примеров специфики русского евангелического протестантизма является служение реабилитации для алко и наркозависимых. Такого рода служения характерны для большинства протестантских общин, включая даже новые харизматические церкви. Наряду с тюремным, больничным и служением бездомным, реабилитационные центры являются одним из основных источников для пополнения церквей. Уверовав и перестав употреблять алкоголь и наркотики, новообращенные христиане подчас оказывают огромное влияние на членов своих семей, своих друзей, особенно тех, с кем они ранее вместе употребляли психоактивные вещества, приводя их в церковь. Кроме того, создавая новые семьи, протестанты традиционно рожают много детей, в конечном счете также пополняя ряды верующих¹.

Мое диссертационное исследование [21], полевой этап которого проходил с января 2014 по январь 2015 года, посвящено реабилитационному служению ЕХБ в Санкт-Петербурге. Служение «Добрый Самарянин» основано в 2004 году с использованием уже активно действующей в Красноярском крае модели. На сегодняшний день в служение входит более тридцати реабилитационных центров в Ленинградской области, Северо-Западной части России, Воронежской и Московской области, а также в Финляндии и Латвии. Реабилитационные центры организованы по принципу терапевтических сообществ – изолированные группы, возглавляемые уже прошедшими

¹ Нужно, однако, отметить, что членом церкви у большинства евангелических протестантов может считаться только взрослый человек, рожденный свыше (покаявшийся) и принявший крещение по вере, обычно после серьезной подготовки и собеседования или испытания.

программу бывшими реабилитантами. Программа состоит из двух этапов, двухмесячной (социальной) реабилитации, практически полностью посвященной изучению Нового Завета и основ христианской жизни, и шестимесячной (социальной) адаптации, включающей уже полную Библию и физический труд для поддержания помещений центра в надлежащем состоянии и воспитании дисциплины¹.

Основой реабилитационной программы в «Добром Самарянине» является обращение в христианство. Фактически, реабилитация и обращение являются двумя сторонами одного и того же процесса, называемого Христианская реабилитация. Двойная природа реабилитации обусловлена двойной природой самой зависимости: физической (или химической), избавление от которой относительно легко, особенно в условиях стационара, и психологической, которая остается на всю жизнь [26]. Физическая зависимость преодолевается при помощи восьмимесячной изоляции и абстиненции, тогда как основной акцент приходится на психологическую трансформацию от зависимого погибающего грешника к христианину, свободному от зависимостей.

Реабилитация в условиях «Доброго Самарянина» возможна только через обращение. Само по себе обращение, по крайней мере для стороннего неверующего наблюдателя, состоит в изучении, усвоении и принятии языка Писания как языка не только литургии, но и коммуникации и даже мышления [см. также 15]. Как я уже отмечал ранее, этот нарратив сформулирован на основе Синодального перевода Библии. Кроме того, в условиях центра, где большинство реабилитантов имеет значительный опыт жизни на улице и в заключении, в повседневной интерпретации Библии, а особенно в практике применения библейских сентенций к жизни, огромную роль играет уличная и тюремная логика и мораль [4].

Кроме того, армянская сотериология, распространенная у ЕХБ и представляющая спасение результатом свободного выбора взрослого человека, таким же образом позиционирует и реабилитацию. Согласно этой установке, зависимые люди имеют все шансы спастись как от употребления наркотиков, так и от вечной гибели за свои грехи. Для этого им предоставляются все необходимые аргументы, содержащиеся в Писании, на основе которых им нужно сде-

¹ Важно отметить, что «Добрый Самарянин» рассматривает труд как дополнительное средство, противопоставляя себя другим программам, использующим трудотерапию как основной способ реабилитации.

лать выбор: принять заместительную жертву Христа на кресте за свои грехи или лично расплачиваться за них в вечности.

Заключение

Итак, в чем заключается актуальность русского евангелического протестантизма для социальных наук? Это безусловно интересное сообщество, типично глобальное и в то же время типично локальное, крайне важно для понимания современного российского общества. Это малоизвестная, но очень важная социальная группа в современной России, которая активна в работе с маргинальными группами людей – там, где государство подчас дает сбой. История русских протестантов является ярким примером того, как гонения, подавление и изоляция не только не ликвидировали протестантизм в России, но и придали ему особый путь развития, обогатив мировой евангелизм уникальным примером самобытного богословия, догматики и герменевтики.

ЛИТЕРАТУРА

- 1.Белякова Н., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР. 1940–1980-е гг. Исследование и источники. М.: Индик, 2015.
- 2.Каретникова, М. Русское богоискательство. Национальные корни евангельско-баптистского движения // Альманах по истории Русского Баптизма, 3-83. – СПб: Библия для всех, 1999.
- 3.Кормина Ж. Гигиена сердца: дисциплина и вера «заново рожденных» харизматических христиан. Антропологический форум, 2013.
- 4.Микешин И. «Возлюбите чистое словесное молоко...»: Библейский либерализм в баптистском реабилитационном служении // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2015. – №8 (3). – С. 55-64.
- 5.Митрохин Л. Баптизм: История и современность. (философско-социологические очерки). – СПб: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1997.
- 6.Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. – СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.
- 7.Панченко А. «Священный театр», тонкости морали и обряды перехода: антропология глобального христианства в современной России // Антропологический форум, 2013.
- 8.Панченко А. «Трясуны»: дисциплинарное общество, политическая полиция и судьбы пятидесятничества в России // Антропологический форум. 2013.
- 9.Подберезский, И. Быть протестантом в России. – М.: Благовестник, 1996.
10. Тихомиров Б.А. Перевод Библии под эгидой Российского Библейского общества. – М.: РБО, 2006. URL: http://www.biblia.ru/reading/new_translations/sinodal2.htm (дата обращения:

9.8.2016)

11. Штырков С. «Мы переступили черту ада»: евангелическое визионерство как инструмент социального контроля // Антропологический форум, 2013.

12. Bebbington, David. 1989. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Grand Rapids, MI: Baker Book House.

13. Caldwell, Melissa. 2004. *Not by Bread Alone: Social Support in the New Russia*. Berkeley: University of California Press.

14. Coleman, Heather J. 2005. *Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905-1929*. Bloomington: Indiana University Press.

15. Coleman, Simon. 2000. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

16. Koosa, Piret, and Art Leete. 2014. "Serving God by Being Neighbourly: Komi Protestants and Local Community Initiatives." *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 39 (2): 39–57.

17. Kuropatkina, Oksana. 2012. "The 'New' Pentecostals and the Russian 'National Idea.'" *Religion, State, and Society* 40(1):133-144.

18. Leete, Art, and Piret Koosa. 2012. "The Churches Were Opened and Lots of Missionaries Arrived: Dialogue between Komi Identity and Faith." *Folklore* 51: 171–90.

19. Lyons, Vernon C. no date. "Why Baptists are not Protestants." In: *Jesus Christ is the ONLY way to Heaven!* (http://www.jesus-is-savior.com/Believer's%20Corner/why_baptists_are_not_protestants.htm); дата обращения: 11.8.2016)

20. Marsden, George M. 2006. *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press.

21. Mikeshin, Igor. 2016. *How Jesus Changes Lives: Christian Rehabilitation in the Russian Baptist Ministry*. Research Series in Anthropology (University of Helsinki). Helsinki: Unigrafia.

22. Mikeshin, Igor. 2015. "Russian Evangelicalism Glocalized." *AnthroCyBib*. <http://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/2015/03/06/occasional-paper-mikeshin-russian-evangelicalism-glocalized/> (retrieved on January 17, 2016)

23. Pelkmans, Mathijs, ed. 2009. *Conversion after Socialism: Disruptions, Modernisms, and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*. New York: Berghahn Books.

24. Sawatsky, Walter. 1981. *Soviet Evangelicals Since World War II*. Kitchener, Ontario: Herald Press.

25. Vallikivi, Laur. 2014. "On The Edge of Space and Time: Evangelical Missionaries in the Post-Soviet Arctic." *Journal of Ethnology and Folkloristics* 8 (2): 95–120.

26. Volkow, Nora, and Ting-Kai Li. 2005. "The Neuroscience of Addiction." *Nature Neuroscience* 8 (11): 1429–30.

27. Wanner, Catherine. 2007. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca: Cornell University Press.

*Пруцкова Е.В.
(Россия, Москва)*

*Маркин К.В.
(Россия, Москва)*

ПРОБЛЕМА ИЗМЕРЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ В РОССИИ (ПО ДАННЫМ ВСЕРОССИЙСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ОРТОДОКС МОНИТОР)¹

Аннотация. Авторы рассмотрели несколько подходов к измерению религиозности. Используя кластерный анализ, они разделили данные «Ортодокс монитор» на девять кластеров.

Ключевые слова: религиозность, измерение, показатель, фактор, индекс, кластер.

Все чаще в современной социологии, психологии, религиоведении понятие религиозности становится значимой частью гипотез и теорий. В связи с этим, возникает необходимость переосмысления применяемого для изучения религиозности инструментария и подходов к операционализации понятия религиозности. Один из наиболее часто применяемых – многомерный подход [Glock, 1962; Stark, Glock, 1968]. Существует большое количество литературы, касающейся многомерного подхода к операционализации религиозности в количественных социологических исследованиях [Hill, Hood, 1999], однако практически вся она посвящена выделению важных аспектов религиозности и выбору правильных индикаторов для каждого из этих аспектов. В то же время практически не уделяется внимания методу конструирования общего показателя религиозности на основании разработанной операционализации. Именно эту часть исследовательской работы, плюсы и минусы различных подходов к решению данной задачи мы хотели бы обсудить в рамках нашего доклада.

Можно выделить несколько подходов к конструированию общего показателя религиозности, каждый из которых имеет как сильные, так и слабые стороны.

¹ Доклад подготовлен в рамках Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в 2016 году.

1. Использование отдельных показателей. Этот подход – в целом методически наиболее корректный, но он во многих случаях не будет отвечать исходным задачам исследования, если в них входит оценка религиозности в целом. Например, для оценки лишь одного измерения религиозности – верований – в Европейском исследовании ценностей (EVS) задается 15 отдельных вопросов, многие из этих показателей в значительной степени связаны, и могут быть объединены для целей дальнейшего анализа.

2. Построение обобщенного индекса религиозности при помощи факторного анализа. Применение факторного анализа позволяет выделить основные измерения религиозности на основании связи между множеством отдельных показателей, снизить размерность этого многомерного концепта, теряя минимум информации о специфике каждого отдельного индикатора. Этот подход хорошо работает в ситуации, когда мы предполагаем, что используемые индикаторы представляют согласованный феномен, однако многомерный подход возник во многом именно как ответ на несогласованность феномена религиозности. Существует две логики конструирования латентных переменных: латентные переменные с эффект-индикаторами и с формативными индикаторами. Первая предполагает, что существует латентная переменная, которая проявляется в каждом отдельном индикаторе, а индикаторы в значительной мере взаимозаменяемы. Именно для такой ситуации предназначен факторный анализ. Вторая (формативная) логика состоит в том, что для конструирования латентной переменной применяются взаимодополняющие индикаторы, почти не пересекающиеся концептуально, между которыми должна быть минимальная согласованность и связь. В этой ситуации применение факторного анализа оказывается проблематичным.

3. Построение индекса религиозности при помощи усреднения ряда индикаторов, применения принципа «сильнейшего» или «слабейшего» ответа. В качестве примера можно привести «Шкалу центральности религиозности» Ш. Хубера, который предлагает использовать суммарный индекс для построения показателя общей религиозности [Huber, Huber, 2012]. В России В.Ф. Чеснокова предложила методику изучения воцерковленности «В-индекс» [Чеснокова, 2005; Синелина, 2006; Синелина, 2013] Согласно этой методике, используется пять индикаторов религиозности: частота посещения храма, частота исповеди и причастия, регулярность чтения Евангелия, регулярность личной молитвы, строгость соблюдения устава постов. Респондент относится к группе, соответствующей его максимальному показателю по любой из пяти шкал. Данный подход подвергся критике со стороны С.Д. Лебедева и В.В. Сухорукова [Лебедев, Сухоруков,

2013], которые утверждали, что он искажает реальную картину и завышает количество практикующих православных. В качестве альтернативы они предложили использовать различные метрики для определения расстояний между респондентами в многомерном пространстве.

4. Построение типологий при помощи кластерного анализа [Пруцкова, 2013] или анализа латентных классов [Siegers, 2011]. Применение данного подхода позволяет выделить относительно однородные по изучаемым характеристикам группы опрошенных. Одна из возникающих при использовании данного подхода проблем – неустойчивость получаемых решений и (относительная) невозможность повторять типологии на разных массивах данных. Несмотря на ряд трудностей, мы считаем этот подход к конструированию обобщенного показателя религиозности одним из наиболее продуктивных, и применяем его для построения типологии православных россиян на основании данных первой волны проекта Ортодокс монитор (2011 г.) [Orthodox Monitor, 2011]. Методология исследования разработана в рамках Исследовательского семинара «Социология религии» ПСТГУ, опрос по всероссийской выборке проводил Институт Фонда «Общественное мнение», количество опрошенных составило 1500 респондентов. Для анализа были отобраны респонденты, идентифицирующие себя с православным вероисповеданием.

В операционализации религиозности используются 4 индикатора: вера в Бога, частота посещения храма, частота посещения богослужений, частота исповеди и причастия. Указанные индикаторы были перекодированы в дихотомические переменные, в качестве меры близости использовался коэффициент простого соответствия (simple matching).

В результате проведенного анализа были получены следующие кластеры:

1. «Сомневающиеся без практики» (11% от всех опрошенных, 158 респондентов);
2. «Верующие без практики» (20%, 305 респ.);
3. «Посещающие храм раз в год» (7%, 98 респ.);
4. «Сомневающиеся, посещающие службу раз в год» (4%, 58 респ.);
5. «Верующие, посещающие службу раз в год» (20%, 303 респ.);
6. «Причащающиеся раз в год» (7%, 100 респ.);
7. «Посещающие службу каждый месяц, но не причащающиеся» (2%, 29 респ.);
8. «Редко причащающиеся» (2%, 28 респ.);
9. «Ядро общины» (2%, 28 респ.).

ЛИТЕРАТУРА

1. Лебедев С.Д., Сухоруков В.В. Тесный путь не туда? // Социологические Исследования. – 2013. – № 1. – С. 118-126.
2. Пруцкова Е. Религиозность и ее следствия в ценностно-нормативной сфере // Социологический журнал. – 2013. – № 2. – С. 72-88.
3. Синелина Ю.Ю. Измерение религиозности населения России: православные и мусульмане: суверенное поведение россиян. – М.: Наука, 2006.
4. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах её изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) // Социологические исследования. – 2013. – № 10. – С. 104-115.
5. Чеснокова В. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века. – М.: Академический Проект, 2005. – 304 с.
6. Glock C.Y. On the Study of Religious Commitment // Relig. Educ. – 1962. – Т. 57. Sup. 4. – С. 98-110.
7. Hill P.C., Hood R.W. Measures of Religiosity. – Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999. – 531 с.
8. Huber S., Huber O.W. The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religions. – 2012. – Т. 3. – № 3. – С. 710-724.
9. Siegers P. A Multiple Group Latent Class Analysis of Religious Orientations in Europe // Cross-Cultural Analysis: Methods and Applications. – Routledge, 2011. – С. 385-414.
10. Stark R., Glock C.Y. American Piety: The Nature of Religious Commitment. – Berkeley: University of California Press, 1968. – 250 с.
11. Orthodox Monitor. URL: <http://socrel.pstgu.ru/RU/orthodoxmonitor> (дата обращения: 29.02.2016).

*Сухоруков В.В.
(Россия, Белгород)*

РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ НА НОВЫХ РОССИЙСКИХ БАНКНОТАХ

Аннотация. В статье рассмотрена карта России, на которой показаны потенциальные символы для новых российских банкнот (200 рублей, 2000 рублей). Анализ документов показал низкую религиозность респондентов, принявших участие в опросе, по материалам которого составлена карта. Обнаружена территориальная асимметрия религиозности. Не произошло чудо, когда запрещенный город прошёл бы в следующий этап отбора символов.

Ключевые слова: выбор, религия, символ, Интернет, деньги.

Введение

Центральный банк Российской Федерации (далее – ЦБ РФ) начал выбор символов для российских банкнот нового номинала: 200 рублей, 2000 рублей. Эти символы, как и на всех уже существующих банкнотах, должны быть связаны с определёнными российскими территориями. Процесс выбора состоит из трёх этапов. На первом этапе 28 июня–28 июля происходит «Формирование расширенного списка городов и территорий и соответствующих им символов». Если не менее 5000 пользователей сайта проголосовали за символ, то он появляется на интерактивной карте.

Основная часть

Цель – охарактеризовать религиозность населения России по количеству религиозных символов в результатах первого этапа выбора визуального оформления новых российских банкнот.

Материалы и методы исследования

Материалом исследования является интерактивная карта символов [1].

Применён метод анализа документов. Сначала каждый символ классифицирован в качестве либо религиозного, либо нерелигиозного; затем вычислены статистические показатели. На исследуемой карте представлена информация графического и текстового типов, значит, в операционализации понятия «религия» применительно к денежной символике необходимо определить, во-первых, по какой шкале оценивать каждый из них, во-вторых, как их соотношение влияет на итоговое решение вопроса о религиозности символа.

По шкале отношений можно было бы измерить долю площади изображения, занятой сакральным объектом, и подсчитать долю печатных знаков, оформляющих религиозную лексику, но это технически слишком трудная задача. Если воспринимать религиозную и нерелигиозную категории как противоположные направления на числовой оси, то интервальная шкала, позволяющая оперировать и положительными, и отрицательными значениями, подошла бы для исследовательских задач. Но с ней сопряжены те же технические трудности измерения, которые характерны для шкалы отношений. Квантификация с помощью баллов по порядковой шкале либо серьёзно ограничит возможности статистического анализа результатов, либо потребует введения какого-то порогового значения, по достижении которого символ попадает в религиозную категорию (а это значение стало бы дополнительным уязвимым местом исследования). Таким образом, остаётся только номинальная шкала. Текст вряд ли может полностью состоять из религиозных слов, значит, для его отнесения к религиозной категории достаточно, чтобы было хотя бы одно. Анало-

гично, изображение сакрального объекта вряд ли может занимать 100% площади иллюстрации (как правило, присутствует и нерелигиозный фон).

Теоретически изображение и текст должны иметь разный вес в оценке символа как религиозного или нерелигиозного, потому что изображение будет размещено на банкноте, а текст –нет. Однако в рамках номинальной шкалы это невозможно сделать, а если всё-таки взять какую-либо шкалу более высокого уровня, то весовые коэффициенты окажутся дополнительной исследовательской проблемой, пути решения которой неясны (разумеется, сложные случаи способствуют применению экспертного опроса, но тогда проще было бы сразу узнать, считает ли эксперт предъявленные ему символы религиозными). Далее, необходимо установить, каким образом оба элемента, описывающие символ, участвуют в итоговой оценке символа. Учитывая вышеизложенные соображения о текстовой и графической информации, из логических операций: отрицание, конъюнкция, дизъюнкция, импликация –в контекст нашего исследования вписывается только слабая дизъюнкция, т.к. она на уровне описания символа в целом соответствует той же логике религиозности, которая выше рассмотрена на уровне изображения и текста по отдельности.

Итак, символ признан религиозным, если на изображении есть хотя бы один объект сверхъестественного характера или в тексте есть хотя бы один религиозный термин.

Результаты и их обсуждение

Ключевые сведения, полученные при исследовании интерактивных материалов, зафиксированы в табл. 1.

Таблица 1

Первичные данные о символах

Округ	Территория	Символ	Т и п *	Участие в голосова- нии**
Дальневосточный	Владивосток	Мост на остров Русский	0	1
Дальневосточный	Владивосток	Золотой мост	0	1
Дальневосточный	Петропав- ловск- Камчатский	Памятник «Здесь начина- ется Россия»	0	1
Дальневосточный	Петропав- ловск- Камчатский	Вулкан «Клю- чевская сопка»	0	1
Дальневосточный	Хабаровск	Памятник Н.Н. Муравьеву-	0	0

		Амурскому		
Дальневосточный	Хабаровск	Мост через реку Амур	0	0
Дальневосточный	Хабаровск	Набережная реки Амур	0	0
Дальневосточный	Циолковский	Космодром Восточный	0	1
Приволжский	Казань	Казанский (Приволжский) федеральный университет	0	1
Приволжский	Казань	Казанский кремль	1	1
Приволжский	Казань	Мечеть Кул-Шариф	1	1
Приволжский	Нижний Новгород	Нижегородский кремль	1	1
Приволжский	Нижний Новгород	Нижегородская ярмарка	0	1
Приволжский	Нижний Новгород	Памятник В.П. Чкалову в Нижнем Новгороде	0	1
Приволжский	Пермь	Памятник «Легенда о пермском медведе» («Идущий медведь»)	0	1
Приволжский	Саратов	Саратовский мост через Волгу	0	1
Приволжский	Саратов	Саратовская консерватория имени Л.В. Собинова	0	1
Приволжский	Самара	Стела «Ладья»	0	1
Приволжский	Самара	Музейно-выставочный центр «Самара космическая»	0	1
Приволжский	Уфа	Памятник Салавату Юлаеву	0	1
Приволжский	Чебоксары	Памятник В.И. Чапаеву	0	1
Приволжский	Чебоксары	Монумент	1	1

		«Мать-покровительница»		
Северо-Западный	Архангельск	Памятник Петру I Великому	0	0
Северо-Западный	Архангельск	Архангельский морской-речной вокзал	0	0
Северо-Западный	Архангельск	Спасо-Преображенский Соловецкий монастырь	1	0
Северо-Западный	Выборг	Выборгский замок	0	1
Северо-Западный	Великий Новгород	Памятник «Тысячелетие России»	1	0
Северо-Западный	Великий Новгород	Новгородский кремль	1	0
Северо-Западный	Калининград	Кафедральный собор в Калининграде	1	1
Северо-Западный	Псков	Псковский кром	1	1
Северо-Западный	Мурманск	Мемориал защитникам Заполярья «Алёша»	0	1
Северо-Западный	Мурманск	Атомный ледокол «Ленин»	0	1
Северо-Западный	Петрозаводск	Кижы	1	1
Северо-Западный	Санкт-Петербург	Скульптура «Дева-Нева»	0	0
Северо-Западный	Санкт-Петербург	Петропавловская крепость	1	0
Северо-Западный	Санкт-Петербург	Стрелка Васильевского острова	0	0
Северо-Западный	Сыктывкар	Столбы выветривания на плато Мальпунёр	1	1
Северо-Кавказский	Грозный	Мечеть «Сердце Чечни» имени Ахмата Кадырова	1	1
Северо-Кавказский	Кисловодск	Каскадная лест-	0	1

		ница		
Северо-Кавказский	Дербент	Крепость «Нарын-кала»	0	1
Сибирский	Барнаул	Памятник И.И. Ползунову	0	1
Сибирский	Красноярск	Мост через реку Енисей	0	0
Сибирский	Красноярск	Часовня Параскевы Пятницы	1	0
Сибирский	Красноярск	Красноярская ГЭС	0	0
Сибирский	Иркутск	Бабр	0	1
Сибирский	Иркутск	Озеро Байкал	0	1
Сибирский	Кызыл	Обелиск «Центр Азии»	0	1
Сибирский	Новосибирск	Бугринский мост	0	1
Сибирский	Новосибирск	Новосибирский зоопарк	0	1
Сибирский	Новосибирск	Новосибирский государственный академический театр оперы и балета	0	1
Сибирский	Томск	Томский государственный университет	0	1
Сибирский	Шерегеш	Гора «Зелёная»	0	1
Уральский	Магнитогорск	Монумент «Гыл – фронту»	0	1
Уральский	Нижневартовск	Памятник «Покорителям Самолора»	0	1
Уральский	Тюмень	Мост влюблённых	0	1
Уральский	Тюмень	Пешеходная набережная	0	1
Уральский	Екатеринбург	Дом Севастьянова	0	1
Уральский	Екатеринбург	Гостиница «Исеть»	0	1
Уральский	Челябинск	Челябинский метеорит	0	1
Центральный	Владимир	Золотые ворота	1	1

Центральный	Владимир	Успенский собор	1	1
Центральный	Воронеж	Памятник котёнку с улицы Лизюкова	0	1
Центральный	Воронеж	Корабль-музей «Гото-Предестинация»	1	1
Центральный	Зарайск	Зарайский кремль	1	1
Центральный	Калуга	Государственный музей истории космонавтики имени К.Э. Циолковского	0	1
Центральный	Клин	Дом-музей П.И. Чайковского	0	1
Центральный	Клин	Памятник П.И. Чайковскому	0	1
Центральный	Коломна	Коломенский кремль	1	1
Центральный	Кострома	Ипатьевский монастырь	1	1
Центральный	Москва	Большой театр	1	0
Центральный	Москва	Квадрига Аполлона	1	0
Центральный	Муром	Муромский мост	0	1
Центральный	Муром	Памятник Илье Муромцу	1	1
Центральный	Смоленск	Смоленская крепостная стена	0	1
Центральный	Смоленск	Свято-Успенский кафедральный собор Смоленска	1	1
Центральный	Сергиев Посад	Свято-Троицкая Сергиева лавра	1	1
Центральный	Тверь	Памятник Афанасию Никитину	0	1
Центральный	Тула	Тульский ору-	0	1

		жейный завод		
Центральный	Тула	Музей-усадьба «Ясная поляна»	0	1
Центральный	Тула	Тульский кремль	1	1
Центральный	Ярославль	Спасо-Преображенский монастырь	1	0
Центральный	Ярославль	Памятник Ярославу Мудрому	1	0
Центральный	Ярославль	Часовня Казанской Богоматери	1	0
Центральный	Ярославль	Церковь Иоанна Предтечи	1	0
Южный	Волгоград	Скульптура «Родина-мать зовёт!»	0	1
Южный	Волгоград	Мамаев курган	0	1
Южный	Керчь	Мост через Керченский пролив	0	1
Южный	Краснодар	Кинотеатр «Аврора»	0	1
Южный	Краснодар	Памятник Екатерине II	0	1
Южный	Новочеркасск	Вознесенский войсковой кафедральный собор	1	1
Южный	Ростов-на-Дону	Памятник «Тачанка-Ростовчанка»	0	1
Южный	Ростов-на-Дону	Стела «Освободителям Ростова»	1	1
Южный	Севастополь	Памятник затопленным кораблям	0	1
Южный	Севастополь	Херсонес Таврический	0	1
Южный	Сочи	Олимпийский стадион «Фишт»	0	1
Южный	Сочи	Роза Хутор	0	1

Примечания:

* 0 означает «не религиозный», 1 означает «религиозный»

** 0 означает «не участвует», 1 означает «участвует».

Табл. 1 требует некоторых комментариев.

- Все кремли: Казанский, Нижегородский, Новгородский, Зарайский, Коломенский, Тульский – попали в категорию религиозных вследствие наличия в них православных храмов. Однако в качестве символа Смоленска предложен не весь кремль, а только его крепостная стена, на которой нет религиозных сооружений. С символом Выборга складывается несколько иная ситуация: он поименован не кремлём, а замком; наличие каких-нибудь религиозных признаков неочевидно.

- Монумент «Мать-покровительница» изначально задуман в качестве религиозного, объединяющего христианский образ Богородицы и чувашской покровительницы рода [2]. Но затем в епархии возник конфликт по поводу идолопоклонства, поэтому акцент на религиозном характере памятника пропал, хотя надпись на монументе по-прежнему содержит религиозную лексику: «Благословенны дети мои, живущие в мире и любви».

- Большой театр в целом классифицирован в качестве религиозного символа, т.к. он содержит религиозный элемент – квадригу Аполлона.

Табл. 1 даёт материал для расчёта вторичных показателей, приведённых в табл. 2 и табл. 3.

Таблица 2

Суммарные данные о символах

Территория	Символы по религиозности		Символы по участию в голосовании		Всего по территории
	Религиозные	Нерелигиозные	Участвующие	Неучаствующие	
Владивосток	0	2	2	0	2
Петропавловск-Камчатский	0	2	2	0	2
Хабаровск	0	3	0	3	3
Циолковский	0	1	1	0	1
Всего по ДФО	0	8	5	3	8
Казань	2	1	3	0	3
Нижний Новгород	1	2	3	0	3
Пермь	0	1	1	0	1
Саратов	0	2	2	0	2
Самара	0	2	2	0	2
Уфа	0	1	1	0	1

Чебоксары	1	1	2	0	2
Всего по ПФО	4	10	14	0	14
Архангельск	1	2	0	3	3
Выборг	0	1	1	0	1
Великий Новгород	2	0	0	2	2
Калининград	1	0	1	0	1
Псков	1	0	1	0	1
Мурманск	0	2	2	0	2
Петрозаводск	1	0	1	0	1
Санкт-Петербург	1	2	0	3	3
Сыктывкар	1	0	1	0	1
Всего по СЗФО	8	7	7	8	15
Грозный	1	0	1	0	1
Кисловодск	0	1	1	0	1
Дербент	0	1	1	0	1
Всего по СКФО	1	2	3	0	3
Барнаул	0	1	1	0	1
Красноярск	1	2	0	3	3
Иркутск	0	2	2	0	2
Кызыл	0	1	1	0	1
Новосибирск	0	3	3	0	3
Томск	0	1	1	0	1
Шереш	0	1	1	0	1
Всего по СФО	1	11	9	3	12
Магнитогорск	0	1	1	0	1
Нижневартовск	0	1	1	0	1
Тюмень	0	2	2	0	2
Екатеринбург	0	2	2	0	2
Челябинск	0	1	1	0	1
Всего по УФО	0	7	7	0	7
Владимир	2	0	2	0	2
Воронеж	1	1	2	0	2
Зарайск	1	0	1	0	1
Калуга	0	1	1	0	1
Клин	0	2	2	0	2
Коломна	1	0	1	0	1
Кострома	1	0	1	0	1

Москва	2	0	0	2	2
Муром	1	1	2	0	2
Смоленск	1	1	2	0	2
Сергиев Посад	1	0	1	0	1
Тверь	0	1	1	0	1
Тула	1	2	3	0	3
Ярославль	4	0	0	4	4
Всего по ЦФО	17	9	20	6	26
Волгоград	0	2	2	0	2
Керчь	0	1	1	0	1
Краснодар	0	2	2	0	2
Новочеркасск	1	0	1	0	1
Ростов-на-Дону	1	1	2	0	2
Севастополь	0	2	2	0	2
Сочи	0	2	2	0	2
Всего по ЮФО	2	10	12	0	12
Всего по ФО	32	64	76	20	96

Вычислив по табл. 2 долю религиозных символов в каждом федеральном округе, получим следующую иерархию:

- 1) центральный – 65,38%
- 2) северо-западный – 53,33%
- 3) северо-кавказский – 33,33%
- 4) приволжский – 28,57%
- 5) южный – 16,67%
- 6) сибирский – 8,33%
- 7) дальневосточный – 0%
- 8) уральский – 0%

С одной стороны, если укрупнить этот список по долям, то первый квартиль содержит 4 федеральных округа, второй – 2, третий – 2, четвёртый – 0. Предельно укрупнив группировку, получим, что 6 федеральных округов имеет долю религиозных символов до 50% включительно, 2 – свыше 50%. Из этого следует, что население, принявшее участие в голосовании, можно охарактеризовать как слабо-религиозное. С другой стороны, укрупняя список по округам, получим, что при движении с запада на восток России религиозность падает.

Невозможность участия в голосовании детерминирована территориальным составом уже выпущенных банкнот, что записано в п. 4.2.9 Положения о конкурсе [3]. Тем интереснее узнать, имеется ли

связь между религиозным характером символа и возможностью проголосовать за него, и если имеется, то чем она вызвана (см. табл. 3).

Таблица 3

Религиозность и электоральная доступность символов

Религиозность символа \ Участие в голосовании	Да	Нет	Сумма
	Да	21	11
Нет	55	9	64
Сумма	76	20	96

Значения коэффициентов ассоциации и контингенции составили $K_a \approx -0,52$ и $K_k \approx -0,24$, следовательно, между религиозностью символа и его электоральной доступностью существует отрицательная связь. Но это вряд ли можно считать свидетельством дискриминации по религиозному признаку. С одной стороны, множество заведомо непроходных символов делится на религиозное и нерелигиозное подмножества примерно пополам (11 и 9 символов соответственно), в относительном выражении 55% и 45%. С другой стороны, если перейти к выделению забракованной части во множествах религиозных и нерелигиозных символов, то ситуация станет яснее. В относительном выражении легко заметить, что доли непроходных символов среди религиозных и нерелигиозных составляют $\approx 34,38\%$ и $\approx 14,06\%$ соответственно. Таким образом, отрицательная связь между религиозностью и электоральной доступностью символа обусловлена не субъективизмом организаторов конкурса, а низким качеством материала, который предложили пользователи. Вероятно, им было легко сообразить, что территория, которая уже представлена на ранее выпущенных российских банкнотах, будет исключена из голосования. Однако 20 подобных символов всё-таки попали на интерактивную карту. По-видимому, пользователи, предлагавшие эти варианты и голосовавшие за них, надеялись на чудо.

Заключение

Хотя метод анализа документов имеет некоторые трудности, связанные с типом шкалы и соотношением изображения и текста в итоговой классификации символа, их преодоление позволяет говорить о результатах достаточно уверенно. Основные выводы таковы. Респонденты, принявшие участие в голосовании, не являются глубоко религиозными людьми. Религиозность распределена неравномер-

но: в западной части больше религиозных символов, чем в восточной, что в целом согласуется с данными, полученными другими исследователями. Религиозных символов забраковано больше, чем нерелигиозных, но это не дискриминация по мировоззрению, а закономерное отвержение заведомо непроходных вариантов.

Дальнейшая разработка материалов исследования целесообразна в двух направлениях. Во-первых, это сопоставление полученных данных с социально-экономическими, демографическими сведениями о соответствующих территориях, а также с накопленной информацией о сложившейся там религиозной ситуации. Во-вторых, это социологический опрос населения после введения новых банкнот.

ЛИТЕРАТУРА

1. Карта символов // Выбор символов для новых банкнот. URL: <http://твоя-россия.рф/map/> (дата обращения: 08.09.2016).

2. «Мать-Покровительница» породила распри в Чебоксарах // Новости мира религий. URL: <http://www.religio.ru/26May2003/news/5952.html> (дата обращения: 08.09.2016).

3. Положение о правилах отбора символов России для изображений на новых российских банкнотах достоинством 200 и 2000 рублей // Выбор символов для новых банкнот. URL: <http://твоя-россия.рф/about/> (дата обращения: 08.09.2016).

*Уфимцева Е.И.
(Россия, Саратов)*

СОЦИАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ РЕЛИГИОЗНОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ СТАРШЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена анализу особенностей религиозной социализации старшего поколения российского общества. Рассматриваются основные подходы к определению понятия «поколение», определяются границы старшего поколения современного российского общества. Описываются основные этапы, факторы, механизмы, институты, агенты религиозной социализации старшего поколения современного российского общества.

Ключевые слова: старшее поколение, религиозная социализация, воцелковление православной молодежи, религиозное воспитание в семье.

Главной особенностью религиозной социализации современно-го старшего поколения российского является то, что его первичная и вторичная социализации проходили в условиях постепенной секуляризации общественного сознания под влиянием советской идеологии, мировоззренческую основу которой составляла материалистическая

(атеистическая) картина мира. Первые послереволюционные десятилетия, несмотря на отделение церкви от государства и школы от церкви, традиционная православная религиозность сохранялась, но в большей степени на селе, чем в городе. Сельская православная религиозность имела повседневный характер. Люди продолжали отмечать православные праздники, хранили церковные книги и иконы. Пасха оставалась самым главным праздником в стране «воинствующих безбожников». В.Г. Безрогов высказывает мнение, что в атеистический период именно ритуальная сторона православия позволяла людям сохранять их религиозную идентичность, религиозные традиции и связь между поколениями [1]. Исследователь склонен рассматривать ритуал как зашифрованный текст, который непонятен другим акторам, но который может быть расшифрован в любое время.

К началу первичной социализации старшего поколения дореволюционная исторически сложившаяся в российском обществе иносная (преимущественно, православная) модель социализации личности с ее основными институтами: религиозной семьей, религиозной общиной, религиозными образовательными учреждениями, религиозно организованным повседневным бытом – была разрушена и заменена новой атеистически ориентированной моделью социализации. Основными институтами атеистической социализации стали образовательные учреждения (детские сады и школы), а агентами – воспитатели и учителя.

В.Г. Безрогов отмечает, что религиозность и нерелигиозность одновременно присутствовали в одной семье (мать верующая, а отец – атеист, и даже в одном человеке). Участие родителей данного поколения в силу их значительной производственной и общественной занятости было вытеснено из процесса социализации своих детей. Эту функцию взяли на себя новые «советские» воспитательные институты: детский сад, школа, пионерская и комсомольская организации, образовательные и производственные коллективы, советский кинематограф. Можно сказать, что современное старшее поколение (массовое поколение) не получило религиозного воспитания в сложившихся в XX веке социокультурных условиях социализации.

В то же время, как указывают В.Г. Безрогов [1] и В.В. Семенова [4], в советский период времени религиозность населения илась под влиянием старшего поколения (дореволюционного), и первостепенная роль в религиозном воспитании в семье принадлежала бабушкам. Они представляли собой связующую нить между Церковью и домом, между поколениями. Религиозные традиции передавались через поколение: от бабушек к внукам, минуя родителей. Поколение «дореволюционных бабушек», прошедшее как пер-

вичную, так и вторичную социализацию в рамках дореволюционной системы ценностей, является в структуре советских поколений основным связующим поколением между дореволюционными и постреволюционными поколенческими структурами. Поколение «дореволюционных бабушек и дедушек» было основным носителем и по возможности транслятором дореволюционной культурной модели повседневности, отличительная особенность которой заключалась в том, что она функционировала на основе православной системы ценностей и религиозной обрядовости. Схиархимандрит Власий (Перегонцев) (1934 г.р.) вспоминает:

«Меня с детских лет звали попенком, попенок, поп там, монах. Почему? Потому что бабушка моя была монахиней, и я был постоянно с ней. Вот хотелось мне бегать, хотелось мне играть, как всем. Она: «иди-ка, сейчас сядем». Бывало она меня от себя, от юбки не отпускала. Почему? Потому что я знаю, что только благодаря ее молитвам, только ее неустанному надо мной вот этому, она как клушечка надо мной, вот эти крылышки свои распустила, я сохранился и стал на путь, так сказать, делания духовного, а горение было с детства» (Схимандрит Власий)

О значимой роли бабушки в процессе выбора собственного жизненного пути рассуждает митрополит Саратовский и Вольский Лонгин (Корчагин) (1961 г.р.):

«Бабушка, почти не умея читать и писать (она закончила два класса церковно-приходской школы), молилась каждый день, утром и вечером – у нее были общие тетради, в которых печатными буквами были переписаны утренние и вечерние молитвы и несколько акафистов. Я думаю, что она ни разу не читала Евангелие, потому что его тогда просто невозможно было достать, и могла только слышать его в церкви на богослужении. Мое собственное воцерковление связано, в основном, с моей бабушкой. Именно она привела меня в первый раз в церковь и водила меня туда так же, как и всех своих внуков. Причем независимо от того, хотели этого ее дети или не хотели. Например, папа моих двоюродных братьев и сестер был членом партии и страшно боялся, что кто-то узнает об этом. Но бабушка совершенно спокойно к этому относилась. И порой даже просила его переписывать акафисты или молитвы в свои тетрадки, чему он скрепя сердце подчинялся» [2].

Одна из респонденток, принадлежащих к старшему поколению, в рамках проводимого нами эмпирического исследования особенностей воцерковления современной молодежи (2010-2011 гг.), отметила:

«Бабушка крестила меня – внучку – в период, когда ее зять сидел в тюрьме по политической статье. Крестила, скрывая от зна-

комых, на дому у священника. Знаю, что бабушка меня повела, куда-то там подальше. И дома священник был, у него там все-все было. Люди приходили к нему совершать всякие обряды. Но дома, причем подпольно. Никакого наверху, не крест, ничего, никакого обозначения не было, но люди знали, и меня туда привели» (женщина, 1931 г.р.)

Примечательно, что предание о глубокой религиозности «дореволюционных бабушек» хранится в современных семьях и передается из поколения в поколение. Некоторые из молодых респондентов-участников проводимого нами эмпирического исследования особенностей воцерковления современной молодежи (2010-2011 гг.) поделились своей семейной историей:

«У папы была очень верующая бабушка, очень верующая. Она читала псалтырь, у нее все это было. Она очень грамотная была, у нее были тексты не только на церковнославянском, по-моему, даже на греческом читала. Очень много икон, все это пряталось в советское время, но она его кое-чему научила. Поэтому он как-то знает что-то. Маму тоже бабушка водила все время в церковь, в Троицкий они ходили, то есть она ее причащала, исповедовала, когда была маленькая, а потом когда стала взрослее, тоже шла пропаганда большая в Советском Союзе в школе, поэтому что-то было упущено, а сейчас она это наверстывает» (женщина, 1992 г.р.).

Как показали результаты исследования В.В. Семеновой, некоторые респонденты, чья социализация проходила в советское время, связали свою безрелигиозность с отсутствием дедушек и бабушек в их семьях [4]. Значимость роли бабушки в процессе религиозного воспитания некоторых советских поколений россиян В.В. Семенова объясняет через специфику макросоциологических факторов. Как отмечает исследователь, в советский период процесс воспитания и образования был полностью поставлен под государственный контроль, у семьи были отобраны ее социализирующие функции, мать занята производственным процессом, а семья была вытеснена с позиции базового социализирующего института.

Исследователь советского периода А.Г. Петрова отмечает, что именно семья осложняет работу образовательных учреждений по коммунистическому воспитанию, и ребенок в школе осваивает одну систему социальных норм, а в семье – другую: «О таком разладе с грустью пишет ученица 4-го класса одной сельской школы: «В школе нас убеждают, и мы сами сознаем, что всякие рассказы о Боге – это выдумка. Но дома мы опять должны подчиняться своим (религиозным) родителям. Они начинают рассказывать свои божественные рассказы, которые так влияют на мою детскую голову, что это невозможно. Я опять начинаю забывать рассказы учителя и слушать мать».

А другая ученица, тоже дочь религиозных родителей, говорит так: «Когда бываю в школе – в бога не верю, приду домой – опять начинаю верить» [3, с. 32]. А.Г. Петрова стремится показать, что процесс религиозного воспитания верующими родителями и прародителями осуществлялся в семьях насильно, с применением угроз, ультиматума, воздействием через страх, а предметом религиозного воспитания являются «дикарские суеверия». Особую «религиозную опасность», с точки зрения исследователя, представляет прародительское поколение: именно бабушки требуют от внуков, чтобы они молились Богу, водят их в церковь, заставляют поститься, исповедоваться и причащаться, формируют у них представление о «загробной жизни». Исследователь отмечает, что родители, отдав на откуп воспитание своих детей бабушкам и дедушкам, не догадываются, что те их религиозно воспитывают: «Инженер одного из заводов рассказывает о своем «открытии», он обнаружил, что его дочь, ученица 5-го класса, верит в бога. Причиной этому оказалось влияние бабушки подруги, у которой девочка часто бывала дома. Бабушка подруги и осуществляла религиозное воспитание» [3, с. 34]. Исследователь призывает родителей отстранять верующих дедушек и бабушек от воспитания внуков.

Как отмечает В.В. Семенова, в условиях, когда религиозное воспитание не приветствовалось, они стремились передать своим внукам основные нравственные нормы и ценности, являющиеся частью религиозного воспитания. Как респонденты, которые идентифицировали своих прародителей как неверующих, так и респонденты из священнических семей отмечали, что в семье их учили добру и соблюдению христианских заповедей.

Таким образом, современное старшее поколение на этапе первичной социализации в условиях постепенной секуляризации общественного сознания и утверждения атеистической идеологии все-таки было приобщено прародительским поколением к национальному и родовому религиозному (православному) капиталу через крещение в православной вере и воспитание на основе христианских ценностей (честности, терпеливости, трудолюбия, верности, милосердия) и нравственных норм поведения. Последующее отношение к этому капиталу, характер его наследования и использования определялся представителями современного старшего поколения индивидуально. В массе своей – в пользу секуляризации. В то же время данное историческое поколение, возможно, стало первым, религиозное обращение которого перестало быть традицией, а стало личным решением.

На современном этапе результаты социологических исследований показывают наибольшую религиозность среднего и младшего

поколений российского общества по сравнению со старшим поколением. Исследователи отмечают большую атеистичность старшего поколения по сравнению с другими поколенческими группами. Такая же особенность характерна и для старшего поколения российских мусульман. В оценках современной российской мусульманской молодежи дедушки (57,1% и 67,1%) и бабушки (51,4% и 68,6%) в наименьшей степени принимали участие в их религиозном воспитании [6]. Кстати, такая тенденция наблюдается также в странах Восточной Европы, в частности в германских землях, когда-то входивших в состав ГДР. В рамках одного из взятого нами интервью пастор евангельской церкви Германии отметил, что в их церквях практически нет старшего поколения, оно в них отсутствует.

В тоже время необходимо отметить, что произошедшие изменения в России в отношениях государства и религиозных организаций в конце XX века стали основанием возможности религиозной ресоциализации старшего поколения. Результаты нашего исследования особенностей воцерковления православной молодежи (2010–2011 гг.) показали, что в современном обществе есть семьи, в которых функцию религиозного воспитания и воцерковления осуществляет старшее поколение – поколение, рожденное в 1930–1950 гг., начавшее свое воцерковление в 1980–1990 гг. Они побуждают детей или внуков к принятию православного вероисповедования, осуществляют первичное знакомство с православным храмом, приучают к участию в церковных богослужениях, подают пример искренней религиозной веры и активной церковной жизни, религиозно просвещают [5]:

«Сначала к вере пришла бабушка, и потом мама. Я помню, был такой момент, когда бабушка молилась на коленях возле иконки дома, и меня тоже заставила на колени встать, просто стоять перед иконой. Я же молитвы тогда не знала, мне было тогда, по-моему, 4 годика. И вот этот момент помню как первый и важный.... Более осознанно подошла к этому, наверное, уже в 14 лет, когда стала осознавать, что к чему, то есть мама стала объяснять, она мне читала какие-то книги, меня заинтересовала, стала примеры приводить» (женщина, 1993 г.р.)

Те представители данного поколения, которые воспользовались такой возможностью и сделали сознательный выбор в пользу иозной веры, в свою очередь, стали основными агентами религиозной социализации своих внуков, сохраняя тем самым в обществе постфигуративную модель религиозной социализации. В тоже время в современных условиях межпоколенческого религиозного взаимодействия, чаще наблюдаются явления, когда представители старшего поколения становятся объектом религиозного влияния и

просвещения со стороны своих религиозных сверстников (кофигуративная модель религиозной социализации), а также со стороны среднего и младшего поколений, поколения детей и внуков (префигуративная модель религиозной социализации).

ЛИТЕРАТУРА

1. Безрогов В.Г. Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России // Антропологический форум. 2006. №4. С. 130-162.
2. Епископ Саратовский и Вольский Лонгин. Нам не надо оправдываться за наших бабушек // Православие и современность. № 6. 2008. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eparhia-saratov.ru/Articles/nam-ne-nado-opravdyvatsya-za-nashikh-babushek> (дата обращения 25.06.16).
3. Петрова А. Г. Семья и религия. Ленинград, 1957. 40 с.
4. Семенова В.В. Бабушки: семейные и социальные функции прародительского поколения // Судьбы людей: Россия XX век. Биографии семей как объект социологического исследования. М.: ИСПАН, 1996. С. 326-
5. Уфимцева Е.И. Особенности воцерковления в оценках православной молодежи // Социологические исследования. 2013. №1. С. 127-134.
6. Уфимцева Е.И. Роль семьи в религиозном воспитании в оценках мусульманской молодежи // Известия Саратовского университета. Серия Социология. Политология. Вып.1. Т.14. 2014. С.15-22.

*Шановалова И.С.
(Россия, Белгород)*

МОЛОДЕЖЬ РОССИЙСКОГО РЕГИОНА И РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЙНЫ

Аннотация: В статье рассматривается актуальный вопрос, связанный с ситуациями экстремизма на религиозной почве. Подчеркивается важность выбора религиозного воспитания молодежи, как превентивного средства будущих конфессиональных конфликтов. Для иллюстрации отношения молодежи к религиозным войнам демонстрируются результаты качественных и количественных исследований, проведенных в 2016 году (социологические опросы, фокус-группы, анализ документов). Исследование показывает, что современная молодежь делится на два лагеря: важность религиозного вопроса для одних, соседствует с религиозной свободой других. Невысокий уровень религиозного самосознания делает не устойчивыми системы ценностей и смыслов, формирующих мировоззрение и определяющих модели поведения современной молодежи. Эмпирические результаты приводят автора к мысли о возникновении новой формы толерантности – «толерантность к религиозному экстремизму».

Ключевые слова: молодежь, религиозные войны, экстремизм, конфессии, молодежь и религия, молодежь и экстремизм.

Если вдуматься в смысл этих слов – религия и война – кажется, что сочетать их в одном понятии невозможно. Религия – это Вера, Надежда, Смысл и Поддержка, все то, чего войны лишают, что уничтожают, против чего направлены. Но устойчивый речевой оборот «религиозные войны» вошел в нашу жизнь не историческим этапом, не фантастическим будущим, а реальным, повседневным, настоящим и постоянным смыслом. Религия – яблоко раздора, причина кровопролития, сила, сподвигающая на преступление, власть, оправдывающая все средства.

Мудры слова священников всех конфессий, готовых признать единство веры и указать путь в единении всех народов. Но существует что-то сильнее этих слов, что формирует подборку кровопролитной хроники.

В этой ситуации информационное пространство, в котором социализируется наша молодежь, делает обыденным и приемлемым кровавый контент религиозного вопроса. Не «беспрецедентный случай», а «обыденная ситуация» – убиты сотни тысяч за другую веру, сожжены и разрушены храмы, служители церковью истерзаны – и не надо ходить далеко за такими примерами, расстояние от нас до этих событий исчисляется парой сотен километров (мы говорим о соседнем с нами государстве). Страшное слово «обычно, как всегда», уже не задерживает долго новость, отменяет ее для принятия другой – такой же «обычной». Черствеет восприятие взрослого человека, молодое же поколение уже растет с этой информацией – не новостью, просто информационным контентом. Постоянным информационным контентом.

И возникает серьезное противоречие, связанное с выбором воспитательного акцента: что делать для конструирования желаемого будущего, будущего без религиозных конфликтов, где вера не обрывает человеческую жизнь, а продляет ее, делает светлой и насыщенной – повышать религиозность молодых людей или понижать значимость религиозной идентичности? На этот вопрос нет однозначного ответа – каждый вариант на фоне очевидных преимуществ формирует негативные, а в перспективе и регрессионные тенденции.

Усиление религиозного воспитания, образования и, в итоге, самосознания молодежи безусловно приведет к формированию национальной культуры и ценностным установкам на основе высокой морали, патриотизма, осмысленности бытия. Но, одновременно с этим, углубление в религиозные учения усилит не только внутрiconфессиональную интеграцию, но и межконфессиональную разобщенность. Осмысленный выбор религии и осознание ее отличий от дру-

гих на уровне дискуссионного спора усугубляет религиозную «лагерность».

С другой стороны – отказ от религиозного воспитания, снижение значимости религиозной принадлежности и культуры, формирование «космополитичности» не может не отразиться на личности молодого человека – открытие границ, спор о моральных пределах без высоких, априорных ограничений – из дискуссии все это будет перерастать в нигилизм и вседозволенность.

Эти размышления привели нас к осознанию необходимости оценить подверженность современной молодежи влиянию общецивилизационных тенденций в этой области, продиагностировать наличие конфессиональной нетерпимости и агрессии. Так, для решения этих задач, Центром социологических исследований НИУ «БелГУ» были проведены многократные исследования религиозной идентичности российской молодежи, ее религиозного самосознания и роли воспитания религиозной культуры [1; 2; 3; 4], на протяжении 2015-2016 года были проведены замеры по показателям, характеризующим религиозный экстремизм (N=3068) [5].

В ходе проведенного исследования мы отметили критический взгляд молодежи на создавшееся положение в зоне религиозной обстановки не только в мире, но и в России. Так, только 29,9% опрошенных говорят о том, что религиозная ситуация в нашей стране их полностью удовлетворяет. Отрицательную оценку обстановки дает 16,1%. Обращаясь к данным исследования прошлого года, отметим, что имеет место положительная динамика: так, количество молодых людей высказывающих отрицательную оценку религиозной обстановки в России стало на 10% меньше. Стоит надеяться, что критичность в оценке ситуации обеспечивает рефлексию в собственном поведении у молодых людей.

В принципе, наше пожелание можно считать удовлетворенным, исходя из проведенного нами опроса. Так, большинство молодых людей вполне культурно реагируют при встрече с человеком другого вероисповедания, даже если это различие бросается в глаза. Большинство замечают различия, но реагируют спокойно (47,3%), многие вообще не обращают внимание на какую-то разницу (29,8%), 7,5% проявляют дружелюбное любопытство. И только группа в количестве 7,8% относятся к инаковости прохожих с опасением, а 0,9% свой негатив не пытаются скрывать. Менее 1% настроенных агрессивно молодых людей – не так уж велико их количество, и, скажем прямо, новостной фон, по нашем предварительным прогнозам, мог вызвать рост этой группы в разы, находись мы в стране, где религиозные конфликты являются информационным пиком.

Следует отметить, что молодежь нашего региона формирует два, практически равнозначных по количеству лагеря: те, для кого религия значима, в той или иной степени (42,9%), и тех, для кого она не имеет особого значения (37,4%). Такая ситуация сохраняется на протяжении многих лет – для сравнения, в 2015 году два лагеря имели совершенно одинаковое количество человек (44,48% на 44,13%).

Одним из показателей социальной безопасности, а мы бы сказали и моральной устойчивости общества, является количество людей, меняющих или желающих сменить свое вероисповедание. Большинство респондентов не согласились бы сделать это ни при каких обстоятельствах (61,0%) – большинство, но не абсолютное. Помимо 8,2% способных на такой шаг и 3,4% думающих о принятии такого решения, настораживает группа молодых людей, затруднившихся ответить на этот вопрос (27,4%). Да и на первый взгляд небольшое количество – 3,4% – даже в натуральных цифрах нашего исследования уже складывается в 105 человек.

В совокупности с данными предыдущего вопроса, возможно мы говорим сейчас о выборе второго пути развития социально-воспитательной ситуации – отказе от устойчивой религиозной стабильности, формировании конфессиональной свободы и мобильности. Хорошо ли это или мы идем по пути негативного сценария, обозначенного нами в самом начале?

Возможно, ответить на этот вопрос помогут причины возможной смены религии, указанные молодыми респондентами (см. рис.)



Рис. Ответы респондентов на вопрос «Если Вы считаете возможным смену религии, то в силу каких причин?»

Так, в тройку основных причин определены большая информативность другой религии (17,4%), соответствие принципам справедливости (16,1%), разочарование в своей религии (11,0%). Нельзя

сбрасывать со счетов и оставшиеся позиции – перспективность и массовость другой религии (7,9%) и коммуникационный аспект с референтной группой (5,4%). И, конечно, все тот же, «таинственный выбор» – затрудняюсь ответить (42,3%). Что стоит за ним? Все что угодно, в том числе и те причины, по которым к этому вопросу проявляют повышенное внимание службы безопасности.

Следует отметить смену ранга у причин религиозной мобильности молодежи – так в 2015 году на первом месте была справедливость, которую дает другая религия (25,0%), на втором информативность (20,0%) и на третьем – разочарование в религии (17,5%). А вот такие причины, как перспективность, массовость и выбор друзей – вообще не упоминались.

Анализируя ситуацию религиозного экстремизма в собственном регионе, 42,5% молодежи отметила редкость проявления неприязненного отношения к людям другого вероисповедания, однако 16,2% часто бывают свидетелями таких случаев. При этом, безнационального отношения, но практически такое же количество респондентов (15,8%) не осуждают агрессию в сторону лиц другой конфессии, а 31,3% затруднились с ответом на этот вопрос. На этом фоне 53,0% высказывающих осуждения экстремистским настроениям общества уже не кажутся таким уж подавляющим большинством – скорее мы говорим о том, что религиозный конфликт находит, возможно молчаливое, понимание практически у половины опрошенной молодежи.

Подведем небольшой итог нашего исследования.

Происходит разделение потоков молодого поколения – формируется два лагеря, на данный момент не враждующих, но сосуществующих с приверженностью разной цивилизационной парадигме: важность религиозного вопроса для одних, соседствует с религиозной свободой других. Невысокий уровень религиозного самосознания делает не устойчивыми системы ценностей и смыслов, формирующих мировоззрение и определяющих модели поведения современной молодежи. И здесь мы вряд ли столкнемся с религиозным экстремизмом в полном его проявлении – недостаточно агрессивных выборов для такого вывода, но невниманье, равнодушие, обыденность будут сопровождать важные вопросы религиозного выбора и отношения молодежи к религиозной агрессии и войнам.

Судя по всему, мы говорим сегодня о возникновении новой формы толерантности – свойства, скорее в его физиологическом смысле, означающем «невосприимчивость». На этом фоне мы могли бы прогнозировать возникновение такого парадоксального феномена как «толерантность к религиозному экстремизму».

ЛИТЕРАТУРА

1. Благоевич М., Лебедев С.Д. Религия и нравственность в студенческой среде России и Сербии // Социология религии в обществе Позднего Модерна: сборник статей по материалам четвёртой Международной научной конференции. НИУ «БелГУ», 12 сентября 2014 г. / Отв. ред. С.Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. – 408 с. С. 143-152.

2. Лебедев С.Д., Бахарев В.В. Религиозная культура в светском образовании (региональный аспект) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2009. - № 1. – С. 117.

3. Истомин А.Г., Лебедев С.Д. Локальная идентичность жителей города Белгорода (по материалам качественного исследования) // Научный результат. Социология и управление. – 2015. – Т. 1. - №2. – С. 13-21.

4. Рыбакова В.В., Лебедев С.Д. Отношение к религии и моральные регулятивы современных белгородских студентов // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2014. № 24. С. 342-344.

5. Шаповалова И.С. Проявления экстремистских настроений в среде студенческой молодежи //мат. Международной научно-практической конференции «Управление в XXI веке», Белгород, 23.10.2015. – Белгород: ИД «Белгород», 2015. – С. 113-121.

Раздел 3.
СОВРЕМЕННЫЕ ДУХОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ
И ПАРАДОКСЫ: ДИАГНОЗ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Березняк В.А.
(Россия, Белгород)

**ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ СТУДЕНТОВ
ГОРОДА БЕЛГОРОДА**

Аннотация. Автор исследовала религиозные и семейные ценности белгородских студентов. Большинство респондентов является верующим и полагает, что принимать решения должны муж и жена совместно. Студенты предпочитают двух детей.

Ключевые слова: религия, семья, ценности.

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью анализа взаимодействия одних из самых значимых социальных институтов (институтов религии и семьи) в условиях поисков современным российским обществом своей культурной и духовной идентичности.

Феномен религиозности принадлежит к одному из массовых и стойких явлений. Религия сопутствовала человеческой культуре на протяжении всей истории и была неотъемлемой частью общественно-го и индивидуального сознания и самосознания.

Даже непрофессиональным взглядом обывателя можно заметить, что происходит заметная активизация религиозных учреждений, которые непосредственно стараются участвовать в решении целого ряда актуальных проблем современности. Это можно наблюдать в различных регионах, в странах с различным уровнем экономического развития, где распространены различные вероисповедания. Не обошло явление активизации религиозной деятельности и Россию, а смутное время так называемых реформ еще в большей степени способствовало усилению этой деятельности.

Сегодня религия становится одним из основных признаков этнического самосознания. В условиях постсоветской ломки жизненных, семейных устоев и принципов, моральных ориентиров, политических и экономических структур, люди тянутся к тому, что осталось нетронутым – национальной и религиозной самобытности. Следует всегда помнить о том, что семья – это, прежде всего естественный и нравственный союз и религия для неё имеет значение исключительно своей направленностью на общечеловеческие ценности.

Оздоровление семьи должно рассматриваться в качестве одной из главных социальных задач государства. При этом следует особо выделить духовно-нравственную сторону. В этом плане обращение к религиозным традициям является закономерным фактором, поскольку религиозная духовно-нравственная реформация затронула все регионы России.

Таким образом, актуальность исследования обусловлена возрастанием роли и значения социальных институтов семьи и религии в идущем процессе обновления российского общества.

Проблема исследования состоит в противоречии между ожиданиями общества от тесной взаимосвязи религиозных и семейных ценностей у современной студенческой молодежи и неопределенностью фактической связи между семейными и религиозными ценностными ориентациями современной России.

Объектом социологического исследования выступают студенты города Белгорода.

Предмет социологического исследования: особенности взаимной связи религиозных и семейных ценностей.

Целью исследования является определение взаимосвязь религиозных и семейных ценностей у студентов города Белгорода.

Задачи исследования:

- 1) определить религиозные и семейные ценности студентов города Белгород;
- 2) выявить взаимосвязь религиозных и семейных ценностей студентов города Белгород.

Теоретическая интерпретация основных понятий:

Религиозность – характеристика сознания и поведения отдельных людей, их групп и общностей, верующих в сверхъестественное и поклоняющихся ему.

Религиозные ценности – ценности, обусловленные верой в сверхъестественное и возможностями непосредственного общения с ним, направленные на осуществление высшего смысла жизни человека, не сводимого к его биологическому существованию.

Семейные ценности – культивируемая в обществе совокупность представлений о семье, влияющая на выбор семейных целей, способов организации жизнедеятельности и взаимодействия.

Нравственность – это соответствие представлений, убеждений, ценностей, поступков и всех проявлений человека нравственным нормам, общечеловеческим ценностям (добро, ненасилие, честность, уважение, др.).

Институт семьи – исторически сложившаяся или созданная целенаправленными усилиями форма организации совместной жизне-

деятельности людей, существование которой диктуется необходимостью удовлетворения социальных, экономических, политических, культурных или иных потребностей общества в целом или его части.

Гипотеза исследования: степень важности семейных ценностей у студентов города Белгорода находится в отношении положительной корреляции со степенью важности религиозных ценностей.

Эмпирическая и операциональная интерпретация основных понятий:

Основное понятие	Понятие-индикатор	Вопрос-индикатор
Религиозные ценности	Вера, Бог, церковь, церковные праздники.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Считаете ли Вы себя верующим человеком? 2. Какое место в Вашей жизни занимает Бог? 3. Вы верите в то, что Бог есть? 4. Как Вы относитесь к религии? 5. Как часто Вы посещаете церковь? 6. Отмечаете ли Вы религиозные праздники?
Семейные ценности	Семья, брак, любовь, верность, дети.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Как Вы считаете, кто в семье должен принимать основные решения? 2. Как Вы считаете, кто в семье должен зарабатывать деньги? 3. Сколько детей Вы планируете иметь? 4. Как Вы считаете, насколько допустим обмен в семье традиционно мужскими и традиционно женскими занятиями?

Генеральную совокупность образуют студенты вузов г. Белгорода, обучающихся в следующих вузах: НИУ «БелГУ», БГТУ им. Шухова, БелГИИК, БУКЭП и БелГСХА им. В. Я. Горина. Объем выборочной совокупности определен нами в 500 человек.

Таблица 1

№	Институт/факультет	Генеральная совокупность		Выборочная совокупность	
		Всего	%	Всего	%
1.	НИУ «БелГУ»	24376	52,9	264	52,9
2.	БГТУ им.Шухова	10286	22,4	112	22,4
3.	БУКЭП	5025	11	55	11
4.	БГИИК	4126	9	45	9
5.	БелГСХА им. В. Я. Горина	2183	4,7	24	4,7
	Итого:	45996	100,0	500	100,0

Прежде всего нам надо было выяснить считают ли студенты города Белгорода себя верующими или же нет. По полученным данным, более половины опрошенных (52,4%) считают себя верующими, 23,8% ответили «скорее да, чем нет», 10,4% студентов сказали «скорее нет, чем да», не считают себя верующими 11,4% опрошенных, и только 2% студентов затруднились с выбором ответа (см. диаграмма 1). Эти данные говорят о высоком уровне религиозной самоидентификации.

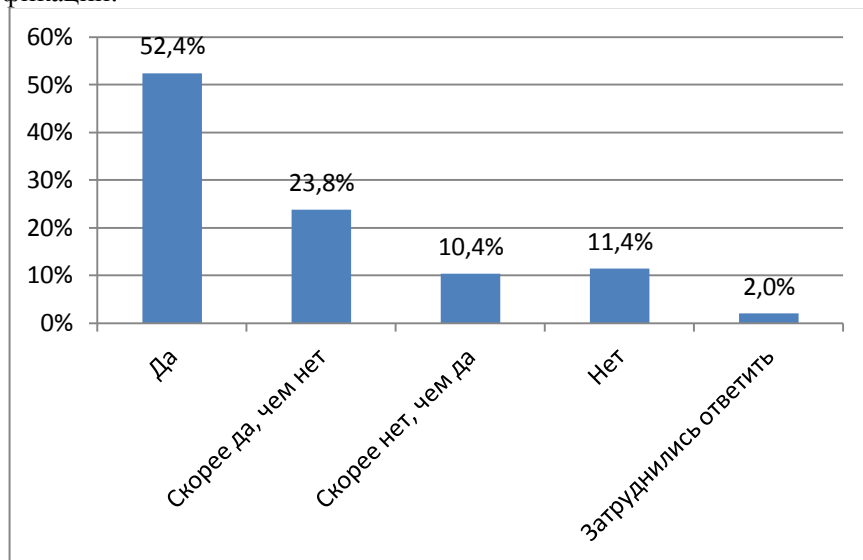


Диаграмма 1. Результаты ответа на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим человеком?»

Взаимосвязь религиозных и семейных ценностей обусловлена тем, что религия является основой нравственного и морального воспитания личности, в то же время институт семьи обладает идентич-

ными функциями и ставит задачу социализации человека. Религия непосредственно влияет на формирование духовных предпочтений и моральных ориентиров семьи.

Любовь и уважение – это два самых важных компонента, на которых строится здоровая семья. Уважать друг друга – значит принимать во внимание чувства, мысли, потребности и предпочтения других при принятии решений. Это также означает, что нужно признавать и ценить мнения, чувства и участие семьи в целом. Для выяснения степени важности семейных ценностей у студентов, нами был задан вопрос «Как Вы считаете, кто в семье должен принимать основные решения?». Мы получили следующие результаты: 71,1 % опрошенных ответили, что решения в семье должны приниматься совместно мужем и женой; 23,7% студентов сказали, что решение должен принимать глава семьи; 2,6% считают, что решение выносит жена; также 1,2% студентов посчитали, что решение вправе принимать тот, кто больше приносит дохода в семью; с ответом на данный вопрос затруднились 1,4% опрошенных (см. диаграмма 2). Как мы видим из результатов, больше половины студентов полагают, что решения в семье должны приниматься совместно обоими супругами. Этот факт говорит о том, что основные семейные ценности у студенческой молодежи находятся на высоком уровне. Уважение к чужому мнению, а в данном случае, к мнению своего спутника, основа крепкой семьи и здоровых отношений.

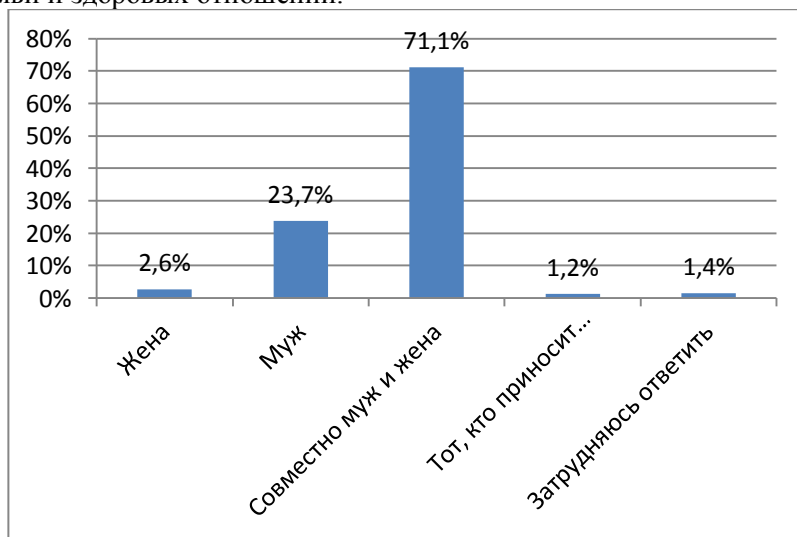


Диаграмма 2. Результаты ответа на вопрос «Как Вы считаете, кто в семье должен принимать основные решения?»

По традиции основными целями брака считаются: рождение и воспитание детей. Рождение и воспитание детей занимает особо важное место в понимании традиционного христианского брака, а намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений рассматривается грехом. Мы узнали у студентов хотели ли бы они иметь детей, и если да, то сколько. 82,2% опрошенных хотят иметь детей, 15,3% студентов затруднились с ответом и 2,5% респондентов не планируют заводить детей. 40,6% студентов хотели бы иметь двух детей, трех детей планируют завести 22,1% опрошенных, 13,1% студентов хотят лишь одного ребенка и только 6,4% респондентов планируют больше трех детей (см диаграмма 3).

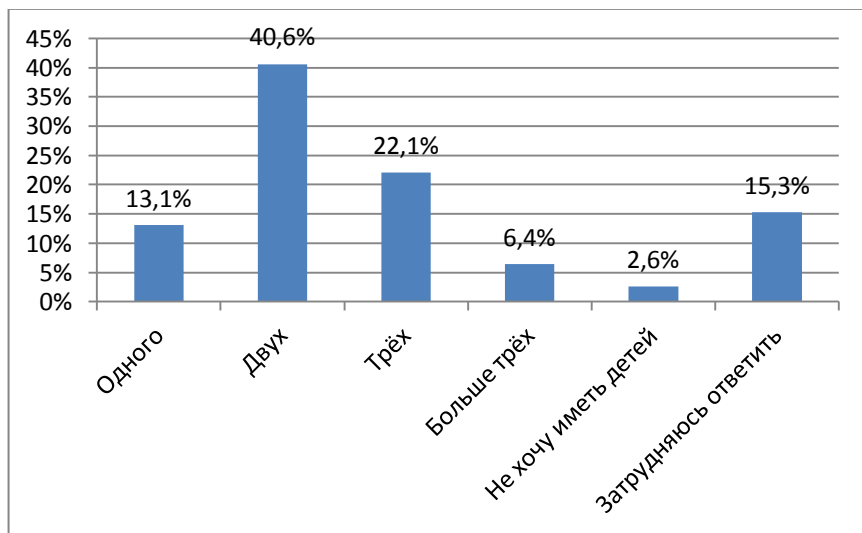


Диаграмма 3. Результаты ответа на вопрос «Планируете ли Вы иметь детей, и если да, то сколько»

Процессы изменения структуры семьи, её функций, ценностных ориентаций сегодня оказываются включёнными в общий процесс социальных и экономических перемен в обществе. Но данные перемены не могут затронуть сам базис семьи – стремление человека к самосохранению, его способность реализовать физическое и нравственное здоровье, а тем самым раскрыть себя как целостную личность.

Выводы.

Ценности оказывают определенное воздействие на человеческую деятельность, на сознание, поведение, общественную жизнь, развитие культуры. В зависимости от характера того или иного вида ценностей – религиозные или эстетические, экономические или соци-

альные, политические или нравственные и от особенностей субъекта – индивидуальные, внутригрупповые или общечеловеческие, ценности выполняют разнообразные функции. П. Сорокин, который определил состояние западного общества как трагическое и, прогнозируя его кризис, отметил продолжение распада семьи как священного союза мужа и жены, родителей и детей.

Семья представляет собой особый интерес как социальный институт, обеспечивающий стабильность общества, эволюционирующий вместе с ним и адаптирующийся к новациям и переменам. Вместе с тем семья выступает как пространство первичной социализации индивида, как микромир, в котором начинается личностное становление человека. В семье возникает потребность в интимизации человеком своего бытия. Воздействуя на семью, религиозная мораль выполняет роль ценностно-ориентирующего начала, т.е. является оценочно-императивным способом освоения социальной действительности. Религия даёт людям ясные и всеобъемлющие наставления, в результате чего человек получает руководство на многие случаи жизни.

Традиционные семейные и нравственные ценности все чаще, особенно у молодого поколения, заменяются (полностью либо частично) либеральными, не всегда способствующими стабильному и гармоничному развитию общества. Отсутствие в российском обществе четко определенных нравственных, идеологических и ценностных ориентиров вызывает повышение интереса к религии, а также рост влияния последней на социальную и личную жизнь людей. В то же время в сознании многих людей присутствует некоторая эклектичность, выражающаяся в суевериях, что деформирует и семейные установки россиян.

Процессы изменения структуры семьи, ее функций, ценностных предпочтений включены в общий процесс социальных перемен в обществе, и одним из факторов, воздействующих на изменения в семье и браке, является влияние религии и церкви. Позитивный смысл взаимосвязи семьи и религии обнаруживается в следовании традициям, в выполнении обрядов, что позволяет человеку уже на первичных этапах социализации гармонично сосуществовать с природой и обществом.

*Благоевич М.
(Сербия, Белград)
Радулович Л.
(Сербия, Белград)*

РЕВИТАЛИЗАЦИЯ РЕЛИГИИ И ТРАДИЦИОННАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА¹

Аннотация. В данной работе изложены основные характеристики ревитализации религии и религиозности в культуре современной Сербии. Обновление традиционной религиозной культуры обусловлено социальными и политическими изменениями в общественной жизни Сербии и республик бывшей Югославии. Ревитализация официального православия – это процесс, который протекает параллельно с оживлением народного православия и народной религиозности.

Ключевые слова: ревитализация религии, традиционная религиозная культура, народное православие.

В социалистический период религия была помещена в сферу частного. Для тех, кто не состоял в коммунистической партии, выражение религиозности было возможно, но не выходило за пределы круга семьи или церкви, в то время как общественное влияние православия было ограничено. В это время народная религиозность, народное православие, традиционные обряды и верования заменяются социалистическими торжествами. Как результат, многие религиозные (конфессиональные) обряды профанируются и сводятся к почитанию культурных традиций, и в этом контексте со временем приобретают редуцированную форму. Вместе с тем данный период отличается распространением народной религии с развитой ритуалистической компонентой, о чем свидетельствуют и многочисленные этнологические исследования. Таким образом, оживление православия, начатое в Сербии в 1980–е гг., в наименьшей мере происходило в форме церковного православия. Данный аспект детально рассматривается в работах Душана Бандича [1; 2; 3]. Его концепция народного православия, которое в области религиозного мышления отличается обособленностью от церковного православия, а в сфере религиозного поведения проявляется как его ненормативная, неконфессиональная форма, и в настоящее время актуальна и представляет собой самое емкое изложение отноше-

¹ Статья подготовлена в рамках проектов (177018; 179040), финансируемых Министерством образования, науки и технологического развития Республики Сербия в период с 2011 до 2015 г.

ния к религии, которое наблюдается у большой доли граждан Сербии, полагающих себя религиозными.

Восприятие и интерпретация предписаний православной церкви также подвержены изменениям. Для отдельных категорий граждан, «посвященных» верующих, они отражаются в сближении с церковным православием, тогда как большинство формальных верующих в повседневной жизни понимают и интерпретируют православное учение, церковные обрядовые правила, православные нормы морали и суть религии вообще в своеобразной, специфической форме. Народное православие, наблюдаемое среди граждан Сербии, можно было бы описать метафорой «believing without belonging», предложенной Грейс Дэви. Вместе с тем, когда речь заходит о специфике, возникающей в измененных в течение последних двух десятилетий социальных и политических контекстах, корректнее использовать формулировку «принадлежность без веры» [5, с. 53]. Иначе говоря, присутствует значительная разница между теми, кто исповедует ту или иную конфессию, и теми, кто лишь заявляет о своей религиозности, и таким образом, формально принадлежа православной конфессии, не исповедуют веру. В этом контексте упомянем еще одно известное наблюдение: в понимании верующих конфессиональная принадлежность и личная религиозность не являются непосредственно взаимосвязанными явлениями. Научные исследования показывают, что число конфессиональных верующих выше, нежели религиозных. Для большинства граждан конфессиональная принадлежность объединяется с культурной традицией и этнической идентичностью, и поэтому возможным становится самоопределение в качестве неверующего православного или православного атеиста и агностика.

Традиционная религиозность в контексте ревитализации религии в Сербии представлена в ритуализированной форме и выражена в следовании традиционным обрядам, частично включающим в себя элементы церковной религиозности и религиозной практики, а также другие формы нецерковной религиозности. Мы уже отмечали, что для социалистического периода в бывшей Югославии также была характерна так называемая обрядовая или ритуализированная религиозность. В это время преобладала связь с православием как традиционной культурой, что выражалось на обрядовом уровне. Этнологические и антропологические исследования показывают, что народная религиозность и народное православие содержали, особенно в сельской местности, свои традиционные черты, независимые от официального православия, ввиду того что СПЦ, ослабленная в этот период, по известным причинам не могла распространять свое влияние в народе. В течение постсоциалистического периода участие сообщества

в религиозной жизни в традиционной форме претерпело значительные перемены.

Исходя из указанных особенностей религиозности в эти периоды, среди прочих индикаторов в социологические исследования включаются также индикаторы участия в традиционных обрядах, которые выступают в качестве релевантного доказательного материала, свидетельствующего о религиозных переменах [5, с. 257] в связи с массовым обращением к данной практике. Несомненно, что в происходящих изменениях решающую роль играла и общественно-политическая ситуация, которая способствовала укреплению национальной идентичности на основе религиозного самоопределения.

Отдельные авторы в своих исследованиях исходят из различия обрядовых практик как показателей традиционных форм религиозности и так называемых актуальных форм религиозности, которые подразумевают такие ритуальные действия, как посещение литургии, причастие, исповедь, молитва, пост, посещение занятий по конфессиональным дисциплинам или самостоятельное получение религиозного образования с использованием популярной богословской литературы и периодических изданий; выделение пожертвований церкви и участие в ее жизни. Индикаторы традиционной формы религиозности: крещение, венчание, похороны, празднование славы, воздержание от работы и отмечание религиозных праздников, использование религиозной символики – часто носят характер конформизма, и в таком случае становится сложнее установить религиозную мотивацию. Несмотря на это, данные индикаторы не следует опускать в ходе исследования ревитализации религии [5, с. 257]. С другой стороны, перечисленные выше показатели воцерковления менее подвержены конформизму, поскольку не включены в ряд культурных паттернов. А ввиду того, что речь идет о сакральных действиях, возобновление практик, предписанных церковными нормами, могло бы вернее указать на процесс оживления религии в широких масштабах [5, с. 257].

Критерий укрепления религиозности во многих социологических исследованиях непосредственно связан с оценкой актуальной практики религии, что в большинстве случаев подразумевает исследование воцерковленности. В этом контексте низкие показатели возвращения к религии и церкви приводятся в отдельных исследованиях для выявления процесса квази-ревитализации религии, ведь лишь немногие из тех, кто обозначают себя верующими, регулярно присутствуют на богослужениях (регулярно 9,8%; от одного до двух раз в течение месяца 7,3%); в целом редко посещают церковь и читают молитвы, а также постятся по большим праздникам, исповедуются и причащаются [9]. Европейское исследование ценностей 2008 года,

впервые проведенное в Сербии, показало один неожиданный и проблематичный результат, противоречащий другим исследованиям, а именно очень низкий уровень посещаемости церкви (1,6% опрошенных посещают церковь более одного раза в неделю, тогда как самый высокий показатель – на религиозные праздники – 34%). Православные верующие Сербии, даже те, которых мы могли бы назвать воцерковленными, большую значимость придают паломничеству, нежели присутствию на воскресной службе, а также вере в святых, Богородицу, чудо и чудесные события и поклонение им, чем изучению и следованию православной догматике и каноническим положениям. «Народное православие» служит концептом, который поднимает вопрос о существовании воцерковленного верующего, ведь и восприятие церковности в ритуальной форме преобразовано в народное восприятие и интерпретации, в которых церковное учение, канонические правила и положения принимают условный характер. Исследования показывают, что православные верующие в Сербии, или «обрядовые верующие», как они обозначались в ранних исследованиях, являются действительными верующими, которые массово посещают церковь во время больших праздников. Когда речь идет о регулярном посещении церковных служб, то чрезвычайно слабый отклик, как мы полагаем, отражает измененную картину религиозности. Данное явление не объясняется, как было принято ранее, снижением религиозности. Следовательно, оно указывает на изменения в типе религиозности, который более отвечает современному человеку.

Налетова и Томка полагают, что критерий посещаемости церкви не может применяться по отношению к православным верующим. Регулярное присутствие на богослужениях в православии не является обязательным, как бы того ни хотело священство, и не входит в привычку верующих. Налетова отмечает значительное присутствие верующих на праздниках в течение года, в связи с чем критерий воскресного и месячного присутствия не может равнозначно применяться при анализе религиозности среди православных верующих [7]. В Сербии процент тех, кто посещает церковь во время праздников, намного больше, чем процент тех, кто посещает её в течение месяца. Налетова аргументировано сравнивает результаты исследования с данными по католическим странам, таким как Польша и Хорватия, где процент посещения верующими церкви в течение месяца значительно превосходит процент посещаемости в течение праздников. В этом контексте исследователь обращает внимание на необходимость гибкого применения индикаторов религиозности при изучении православных сообществ. В этом смысле специфика православных верующих в Сербии заключается в участии в религиозных праздниках в

церквях и монастырях. Мы наблюдаем, что в этой сфере оживление религии в Сербии проявляется наиболее выражено, о чем свидетельствует массовое посещение святынь и выстраивание многокилометровых очередей перед церковью св. Пятницы в Калемегдане (Белград) или перед церквями за святой водой.

Таким образом, разовое еженедельное посещение церкви по воскресным дням, что официально является нормой в православии, не противоречит практике большинства верующих. Похожая ситуация наблюдается и в других православных странах, и отдельные ученые примыкают к позиции, что православными верующими считаются те, кто таковыми себя определяют, так как принадлежность к православию базируется на определении, а не на соблюдении формальных ритуалов и практики [10, с. 259]. Принимая во внимание особенности православия, полагаем, что отсутствие какого-либо более точного критерия в определении религиозности позволило бы включить всех номинальных верующих или уподобить религиозность конфессиональному самоопределению. Отправление православной обрядности, преобладающее посещение церкви во время праздников является частью традиционной народной культуры, и в этом контексте не может рассматриваться как наиболее релевантный показатель религиозности. Религиозная практика – признак внешней религиозности, она может служить критерием верности традиции и обычаям, а не выражением внутренней религиозной убежденности и существующего религиозного опыта.

По сравнению с периодом социализма увеличилось и число воцерковленных верующих. Они регулярно посещают богослужения и участвуют во всех сферах религиозной жизни. Их корректнее называть «посвященными» верующими, так как они лучше осведомлены в вопросах вероучения и культа. Им известно, каким значением обладает богослужение как воспроизведение Священного Писания, диалог между священником и верующим, который совершается перед самим Богом; у них есть знание церковных интерпретаций и объяснений иконографии, символики литургии и всех церковных обрядов. Они отмечают традиционные праздники, следуя церковным правилам, например, в ходе празднования славы, освящения обрядового хлеба (колач) в церкви и т. д.

В процессе ревитализации религии наибольшую роль играет смена отношения к ней, когда формальный или номинальный последователь религиозной традиции преобразуется в верующего, который интенсивнее участвует в религиозной практике, и когда религиозное мировоззрение существенно влияет на его повседневную жизнь. Трансформация атеистической ориентации в теистическую также яв-

ляется значимым видом конверсии в постсоциалистический период. Первичным и самым распространенным является переход человека от состояния безверия в веру. Под конверсией, превращением, обращением обычно подразумевается процесс, в котором человек принимает определенную религиозную, философскую или политическую доктрину (учение), которая ранее ему была неизвестна или которая не представляла собой его мировоззренческой основы [11, с. 20]. Религиозная конверсия для части верующих является следствием кризисных ситуаций в их жизни: болезни, трагических событий в семье, чаще всего внезапной смерти, тяжелых эмоциональных переживаний, финансовых сложностей, чувства неудовлетворенности.

Как мы уже упоминали, в сельской среде возрождаются коллективные обряды: заветина и церковная слава. Возвращение к празднованию многих сельских и церковных празднеств, а также великих христианских праздников, участие в которых принимает большое число верующих, несомненно, является показателем возрождения народной религиозности, народной интерпретации православия, которая обусловлена совокупным общественным, политическим и экономическим контекстом постсоциализма. Традиционные торжества, даже если и должны были бы включать в себя явственную религиозную составляющую, и далее находятся в тени социальной коннотации праздника, связаны с семейным единением, возрождением и скреплением общественных связей, как и свидетельством конфессиональной принадлежности. Праздничный поход в церковь удовлетворяет некоторым нерелигиозным потребностям. В настоящее время церковь становится местом семейных встреч, вечерних выходов, представлений и спектаклей. С другой стороны, учащение празднования великих христианских праздников теми, кто заявляет о своей приверженности православию, зачастую имеет национальную и светскую сторону. Отмечание религиозных праздников по сравнению с другими индикаторами религиозности в большей степени сохранилось в период социализма. На это указывают исследования Джорджевича, согласно которым свое участие в торжествах в 1980-е гг. подтвердило 57,9% опрошиваемых [11]. Исследования показывают, что в начале 1990-х гг. прошлого века праздники справляло 93,3% респондентов [4, с. 59] что позволяет говорить об известной степени оживления данной практики. Таким образом, резкий скачок в этом процессе наблюдается с 1990-х гг., и в особенности с начала военных действий на территории бывшей Югославии. Регулярные празднования сохраняются и по сей день. Отметим, что наибольшее значение придается Рождеству и Пасхе, что связано с их социальной ролью. По случаю этих радостных праздников вся семья собирается за столом, в теплой атмосфере,

что развивает и укрепляет гармоничные отношения и связи. Конец 1980-х гг., а особенно период 1990-х гг. отмечаются оживлением в отправлении семейной славы. Тот факт, что данному обычаю следует более 90% граждан, говорит об укреплении национальной, родовой и личной идентичности. Семейная слава представляет собой символический капитал, который передается в ряду поколений, но в современном культурном контексте приобретает особую ценность, интегрируя индивида в общество. Таким образом, под влиянием доминирующей культуры потребления конструируются различные модели религиозных праздников.

Верования и обряды большей части верующих отличаются непоследовательностью. Даже в воцерковленной среде наблюдается синкретизм православия и нехристианских поверий и практик. Вера в магию, особенно черную магию, в возможность, прибегая к ней, нанести зло или достичь желаемого, как и вера в излечение благодаря гаданию и ворожке – элементы традиционной народной религиозности и обрядности.

Во множестве сел, например, области Княжево реставрированы сельские церкви, а инициаторами реставрации по большей части выступали практикующие верующие, индивиды, которые видят в этом возрождение и сохранение культурного наследия. Активное участие принимали и успешные бизнесмены [9]. Сбор средств и личная агитация на участие в восстановлении воспринимается ими как призыв, который значит для них не только возвращение к вере, но и то, что именно они избраны для этой «священной» обязанности.

Феномен воцерковленных верующих, которые почувствовали призыв от Бога, является примером опосредованной коммуникации, которая их обязывает служить Богу, что принимает различную форму: восстановление и поддержание церквей, локальных святых мест (заветных крестов), следование церковным праздникам (литии) и освящение крестов, посвященных святым-защитникам. Оживление этого аспекта в контексте народной православной традиции позволяет трансформировать историческую и культурную память маленькой сельской общины в религиозном ключе, а именно включить представления о чудесной мощи святых в существующую объяснительную модель. Создаваемые вторичные интерпретации содержат и нехристианские элементы или их христианизированные вариации в рамках верований и лечебных, целительных практик.

В обновлении сельской религиозной жизни и далее участвует меньшинство, особенно это касается опустошенных в результате урбанизации сел с преимущественно пожилым населением. Культурная традиция локального сообщества празднования сельских слав, заве-

тины и праздников, посвященных отдельным святым, в данной среде начала возрождаться, начиная с 1990-х гг. Принимая во внимание контекст трудовой миграции, указанные коллективные обряды представляют собой образец обновления социальной и культурной памяти. Совместное (семейное и общесельское) отправление обрядов на время воссоединяет семьи и возрождает чувство единения и сопричастности общей культурной традиции.

Заключение

Народная религиозность и церковное православие возрождаются в широких народных массах в различных проявлениях в приватной сфере. Актуальная, субъективная, внутренняя рефлексия официального православия, которое иначе интерпретируется и бытует в повседневной жизни как народное православие, выражается не в регулярных исполнениях религиозных обязанностей, но в предпочтении праздничной религиозности и сохранении традиции как культуры памяти. Такое во многом свободное понимание и интерпретация догматического христианства, включая свободное выражение верований и религиозной практики, связанных с видениями, снами, в которых святые выступают частыми акторами, доступными верующим от Бога, который в свою очередь часто воспринимается как высшая сила; вера в чудеса и чудесные исцеления, мощь реликвий и икон; и другие выражения народной религиозности. Восстановление старых церквей и патронаж, воздвижение заветных крестов в знак благодарности святым; прославление их праздников; прикладывание к иконам, дарение икон, полотенец, колготок в благодарность или в мольбе о здоровье и выздоровлении, денежные пожертвования – все это совершается с тем, чтобы удовлетворить религиозность, все это – иллюстративные примеры ревитализации религии. Локальные церкви и священники заботятся о том, чтобы интегрироваться в данный процесс, в связи с чем спонтанное народное возрождение религии переосмысливается и ставится в церковные рамки. Сколько из того удастся и как будут развиваться религиозные перемены в Сербии, откроется ли религиозный рынок, в котором традиционные религии должны будут соревноваться с богатым религиозным предложением, если хотят задержать верующих, сейчас сложно предугадать, но кажется, что это только возможное далекое будущее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bandić, D., 1992. O narodnom pravoslavlju danas: istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju. *Etnoantropološki problemi* sv. 9. 63-69.
2. Bandić, D., 2003. Verski identitet savremenih Srba. U: *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, posebna izdanja knj. 9. Beograd: SANU Etnografski institut. 13-23.

3. Bandić, D., 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek, Knjižara Krug.
4. Blagojević, M., 1995. *Približavanje pravoslavlju*, Niš: Gradina.
5. Blagojević, M., 2003. Religijska situacija u SR Jugoslaviji: Revitalizacija religijskog ponašanja i verovanja, *Teme* g. XXVII, br. 4.
6. Kuburić, Z., 2009. "Обраćenje u religiju koja ti progovori". U *Konverzija i kontekst: Teorijski, metodološki i praktični pristupi religijskoj konverziji*, ur. Zorica Kuburić i Srđan Sremac, 17-42. Novi Sad: CEIR.
7. Naletova, I., 2009. Other-Wordly Europe? Religion and the Church in the Orthodox Area of Eastern Europe. *Religion, State and Society*, Vol. 37. No 4.
8. Radulović, L. B., 2012. *Religija ovde i sada: Revitalizacija religije u Srbiji*, Beograd: srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
9. *Religioznost u Srbiji 2010: istraživanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija*. 2011. (ur.) Andrijana Mladenović, Beograd: Hrišćanski kulturni centar: Centar za evropkse integracije, Fondacija Konrad Adenauer.
10. Stark R., Iannaccone L., 1994. A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3).
11. Đorđević, B. D., 1984. *Без од цркве*. Knjaževac: Nota.

Гуляев И.И.
(Россия, Белгород)

ВОВЛЕЧЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИНТЕГРАЦИОННЫХ СТРУКТУР ЕВРАЗИЙСКОГО РЕГИОНА КАК ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЭКСТРЕМИЗМА

Аннотация. В статье анализируется современное состояние международного законодательства в области предупреждения молодежного экстремизма. Рассматриваются проблемы формирования молодежных интеграционных структур в евразийском регионе. Определяются возможности международного сотрудничества в рамках совместных проектов как профилактики молодежного экстремизма.

Ключевые слова: молодежный экстремизм, евразийский регион, евразийский экономический союз, профилактика молодежного экстремизма, интеграционные процессы в евразийском регионе, международное законодательство в области профилактики молодежного экстремизма, вовлечение молодежи в социальную практику.

Глобальные явления в современном мире характеризуются общей унификацией и интеграцией экономических, политических, культурных и социальных процессов. Большинство исследователей

сходятся во мнении, что глобализация это объективный и положительный процесс объединения и развития современного мира. Этот процесс предоставляет различным регионам и странам возможность участвовать в экономических, политических и культурных глобальных изменениях. В целом глобализация представляет собой различные формы объединения и коммуникации, которые в идеале помогут решить человечеству многие проблемы экономического, политического и иного характера.

Наряду с положительными моментами, которые несет глобализация, отмечается и ряд негативных явлений. К ним относятся различные формы международного экстремизма. Легкость различных способов современной коммуникации только увеличивают опасность разрастания экстремизма и радикализма. И, конечно же, в первых рядах последователей различных форм экстремизма выступает молодежь. Современные экстремистские формирования и группы это как правило молодежные объединения, которые различаются только степенью радикализма.

К экстремизму молодых людей подталкивают:

- ухудшение условий жизни и неопределенность или сомнительность ожиданий улучшения таковых в обозримом будущем;
- усиление миграционных процессов, ущемляющих интересы коренного населения;
- недостаточное внимание государства к проблемам молодых людей, порождающее у них впечатление его неспособности или нежелания заниматься молодежью;
- насаждение культа силы, жестокости и героизации преступности в кино и СМИ [1, с. 8].

Кроме этого радикализм и экстремизм современной молодежи обусловлен также и следующими обстоятельствами:

- отсутствие жизненного опыта плюс комфортные условия жизни;
- низкий уровень критического мышления;
- проблемы образования, но не в силу каких-то его изъянов (ибо многие прошлые и нынешние активисты и лидеры экстремизма вышли и выходят из среды образованной);
- проблемы семантики национальной идеологии в виде искаженных ориентиров социума;
- проблемы воспитания (неспособность к сопереживанию) и наполнения информационного пространства социума («гуманизм» приобретает статус архаичного) и др. [2, с. 3]

Все эти проблемы молодежной среды радикализируют общество в целом. Учитывая уровень современных информационных и коммуникационных систем молодежный экстремизм становится все

больше интернациональным и международным. В этой связи многие международные организации, в том числе и ООН активно работают в области международного правового обеспечения профилактики и предупреждения молодежного экстремизма. В частности, 9 декабря 2015 г. СБ ООН принята резолюция №2250. В ней отмечается, что молодое поколение является самым многочисленным из когда либо существовавшим в мире, это представляет собой уникальный демографический дивиденд, который может способствовать обеспечению прочного мира и процветания при наличии инклюзивной политики.

В резолюции СБ ООН подчеркнута важность устранения условий и факторов, ведущих к перерастанию радикализации в насилие и воинствующий экстремизм среди молодежи, что может служить питательной средой для терроризма. Выражена и озабоченность относительно того, что в глобализированном обществе террористы и их сообщники все шире используют новые информационные и коммуникационные технологии, в частности Интернет, для целей вербовки и подстрекательства молодежи к террористическим актам, а также финансирования, планирования и подготовки своих акций. Подчеркнута и необходимость совместных действий государств членов ООН, направленных на недопущение использования террористами технологий, средств коммуникации и ресурсов для мобилизации поддержки террористических актов при уважении прав человека и основных свобод в соответствии с другими обязательствами по международному праву [3].

В современном международном законодательстве, направленном на решение проблем молодежи ООН выделяет следующие инициативы:

- Всемирную программу действий, касающуюся молодежи;
- руководящие принципы участия молодежи в деятельности по миростроительству;
- глобальный форум по вопросам молодежи, мира и безопасности;
- Амманскую декларацию 2015 г. По вопросам мира и безопасности;
- Всемирный молодежный саммит 2015 г. по борьбе с воинствующим экстремизмом;
- программу действий по предупреждению воинствующего экстремизма и укреплению мира [4].

Организация объединенных наций настойчиво обращает внимание государств-членов активно привлекать молодежь к участию в государственных и общественных делах, увеличению молодежи в представительских органах власти. Необходимо создавать механизмы

для реального участия молодежи в делах государства и структурах по мирному разрешению споров. Особое внимание ООН обращает на необходимость разработки молодежной политики, которая должна включать: участие молодежи в миростроительстве, включая социально-экономическое развитие; поддержка проектов, направленных на развитие местной экономики; обеспечение возможности трудоустройства и профессионально-технической подготовки молодежи, повышение уровня образования; обеспечение условий развития молодежного предпринимательства и конструктивного участия молодежи в политической жизни.

В современном мире наряду с процессами глобализации активно идут процессы регионализации. На всех континентах создаются различные региональные объединения. Они имеют различный характер и различные формы направленности. В большинстве своем эти объединения создаются в рамках экономического сотрудничества, для защиты своих рынков и своего производителя. Но практика показывает, что заявляя себя чисто экономическими объединениями, со временем такие образования превращаются в межгосударственные союзы, включающие в себя наднациональные структуры, выполняющие управленческие функции не только в экономике, но и в политике, культуре, образовании и даже в молодежной политике. Наглядный пример в этом плане демонстрирует Европейский союз. Создаваясь в 50-е годы двадцатого столетия как организация, объединявшая каменноугольную, железорудную и сталелитейную промышленность шести стран в настоящее время превратилась в союз включающий большинство стран Западной Европы с высокой степенью консолидации и единым центром принятия решений не только экономического, но и политического и иного характера. Европейский союз в числе прочих проводит и единую молодежную политику, ориентируясь в своей деятельности на международное право и рекомендации ООН.

Интеграционные процессы на постсоветском пространстве, как это не парадоксально, начались практически сразу после распада Советского Союза. Но главной особенностью этих процессов было то, что инициаторы и участники были категорически против любой интеграции кроме экономической. Элиты новых государств того времени опасались возрождения «советской империи», поэтому старались как можно дальше развести народы этих стран в политическом, культурном, образовательном пространстве. Но по прошествии двух десятилетий интеграции, превратившие аморфные институты СНГ в полноценный экономический союз, сначала в Таможенный, а сейчас и в Евразийский экономический союз, пришло понимание, что сотрудничая только в экономической сфере невозможно создать эффективно

действующее, конкурентоспособное в мировом масштабе объединение независимых государств. Единые экономические стандарты порождают необходимость, единого подхода в образовании, и что немало важно единого философского и мировоззренческого понимания миссии Евразийского союза.

В этом плане особое место занимает создание основ общей молодежной политики, интеграции молодежи стран-участников ЕвразЭС. Современные глобальные вызовы, в том числе и угрозы развития молодежного экстремизма на постсоветском пространстве показывают необходимость создания различных межгосударственных институтов интегрирующих молодежь в общее региональное и международное сообщество.

Постоянно действующих структур занимающихся координацией молодежной политики на евразийском пространстве не существует. Ю. Кофнер отмечает, что даже в МГИМО не готовят специалистов в области евразийской интеграции. Евразийскую интеграцию как отдельный предмет не преподают ни в одном (!) ВУЗе страны. При этом везде усердно готовят специалистов по европейской интеграции и по европейскому праву... По этому направлению в одном только МГИМО работают уже три кафедры и один учебный колледж [5].

Соответственно ни в одной из стран ЕвразЭС не готовят специалистов в части евразийской интеграции.

Однако в последнее время все больше раздается голосов в связи пониманием необходимости создания основ общей молодежной политики, которая будет способствовать интеграционным процессам на евразийском пространстве. Создание различных молодежных объединений это и профилактика экстремизма, предоставление молодежи возможности реализовать себя на таком перспективном поприще. В декабре 2015 г. вышел доклад Российского института стратегических исследований в котором отмечается, что «идея евразийской консолидации становится симпатична все большему числу людей, а потому на территории государств, входящих в ЕАЭС, и стран постсоветского пространства учреждаются и развиваются евразийские движения. В частности, в настоящее время в странах ЕАЭС существует порядка десяти молодежных организаций евразийской направленности: в России таких организаций не менее семи, в Армении и Киргизии лишь по одной организации, а в Беларуси и Казахстане организации подобного типа и вовсе отсутствуют. Некоторые молодежные организации также разделяют евразийские взгляды, но не специализируется на продвижении идеи ЕАЭС (Белорусский республиканский союз молодежи, Казахстанская молодежная структура «Жас Отан»). Однако, в целом, на пространстве ЕАЭС наблюдается явный дефицит евразий-

ских молодежных организаций, что может существенно замедлить интеграционные процессы, так как лучшим проводником идей для молодых людей являются активные представители самой молодежи» [6].

Положительным моментом в понимании создания основ общей молодежной политики на евразийском пространстве оказалось проведение круглого стола «Механизмы и инструменты вовлечения социально-активной молодежи в изучение и анализ общественно-политических и общественно-экономических процессов на евразийском пространстве» Фондом В.В. Вольского и Институтом стратегических исследований в Торгово-промышленной палате РФ. В итоговой статье Савойский А.Г. отмечает: «Какие существуют предложения у российского экспертного сообщества по улучшению работы Евразийского экономического союза? Прежде всего,

- необходимо устранить некое сдерживание в раскрытии потенциала молодежи в данной международной интеграции. Ситуация в наши дни такова, что «социальный лифт» остановился и ждет прихода мастера. Собралась целая команда, но никто не знает как его починить...

- полезным во всех отношениях мог бы стать диалог между властью, бизнесом и молодежным научно-экспертным сообществом. Сегодня такой диалог на пространстве ЕАЭС развит недостаточно...

- мнение молодежного научного и делового сообщества должно звучать на уровне интеграционных объединений. Желательно, чтобы к нему прислушивались. Здесь необходим двусторонний процесс и создание, например, единой молодежной структуры ЕАЭС.

Понятно, что на Евразийский экономический союз и на молодежь возлагаются большие надежды. Это будущее региона, континента, планеты» [7].

Формирование институтов молодежной интеграции на постсоветском пространстве и вовлечение в их деятельность максимальное количество активной молодежи региона, создает условия вывода молодых людей из-под влияния агрессивных экстремистских идей. Участие в деятельности различных молодежных международных объединений предоставляет молодому поколению реализовать себя в созидательной сфере. Совместная деятельность или участие в совместных проектах и мероприятиях знакомит молодых людей с культурой и обычаями народов всех стран Евразийского союза. Все эти интеграционные процессы в области молодежной политики только начинают реализовываться, и то в большей степени на уровне идей и намерений. На этом пути много трудностей организационного, финансового и ментального характера. Но положительным моментом

здесь является то обстоятельство, что политические элиты стран участников Евразийского союза приходят к пониманию необходимости создания совместных молодежных структур, в том числе для того, чтобы эффективно противостоять угрозе номер один современного мира – терроризму.

ЛИТЕРАТУРА

1. Саямов Ю.Н. Молодежный экстремизм как резерв для терроризма // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2016. – №5. – С. 5-9.
2. Тюрина Л.Г. Сохранить молодежь для будущего // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2016. – №5. – С. 3-4.
3. Резолюция №2250, принятая СБ ООН на заседании 09.12.2015 г.
4. Документ СБ ООН S/RES/2250(2015) 15-21698 3/7/
5. Кофнер Ю. О проблемах евразийской молодежной политики в России. URL: <https://cont.ws/post/46943>
6. Гайнуллова С.Р. Единая система как метод повышения эффективности молодежной политики ЕАЭС // Молодежная конференция «Молодежь как генератор и ускоритель внедрения в практику новых идей и инициатив на пространстве ЕАЭС», г. Москва, 18.12.2015 г.
7. Савойский А.Г. Интеграция молодежи России в социально-политическое пространство Евразийского экономического союза (экспертный анализ). URL: <http://www.nasledie.ru/?q=node/6516>

*Гущина В.В.
(Россия, Белгород)*

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ФАКТОР СОЦИАЛИЗАЦИИ РЕБЕНКА В СЕМЬЕ

Аннотация. В данной статье рассматриваются основные моменты культурной идентичности как фактора социализации. В статье делается акцент на семью благодаря которой можно говорить о важной роли в формировании культурной идентичности ребенка. Рассматривается участие семьи в создании, сохранении и трансляции культурных ценностей.

Ключевые слова: культурная идентичность, культурная социализация, социализация, социализация ребенка, семья.

Культурную идентичность традиционно рассматривают в широком смысле как результат инкультурации; осознание человека своей принадлежности к какой-либо социокультурной группе, позволяя ему определять своё место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающем мире. в узком смысле – как результат культурной идентификации (один из механизмов социализации).

зации), так же это принадлежность индивида к какой-либо культуре, но формирующее ценностное отношения к себе, к другим людям, обществу и в целом к миру.

Культурная социализация – это двусторонний процесс постоянной передачи обществом и освоения индивидом в течение всей его жизни через посредство социализационных институтов культурных ценностей, реалий и идеалов культуры, выработки культурных потребностей и интересов, установок, жизненных ориентаций, этнокультурной самоидентификации, организации досуга, художественных предпочтений – в итоге: формирования культурных картин мира, – позволяющий индивиду функционировать в пространстве культуры данного общества [5]. Из различных типов социализации культурная социализация может быть выделена как интегрирующая и дающая основное направление общему процессу социализации.

Концепция идентичности становится в наши дни особенно популярной. Во всем современном обществе кризис идентичности считается одной из главных жизненных проблем. Эрик Эриксон, американский психолог, придавал значение идентичности, как центральной социальной проблеме, с которой сталкиваются дети в современном обществе и считал, что идентичность – твердо усвоенный и личностно принимаемый образ себя во всем богатстве отношений личности к окружающему миру.

Не менее важным моментом идентичности является то, что она связана не просто с усвоением культурных образцов, но и с формированием самосознания, самоопределения, т.е. со становлением рефлексивных процессов, позволяющих человеку отвечать для самого себя на вопрос о том, кто он есть. Это понимание человеком самого себя исходит из осознания того на каких ценностях строится его жизнь, а какие ему противостоят.

Среди богатого и своеобразного культурного наследия русского народа важное место занимают традиции, связанные с социализацией ребенка в семье. Культура народа, семейные традиции, которые передаются из поколения в поколение откладывают отпечаток на весь семейный уклад жизни, а через него на процесс вхождения детей в мир взрослых.

Отношения, которые возникают внутри семьи, оказывают значительное влияние на личностное развитие ребенка. Таким образом, семья, как фактор социализации ребенка, представляет собой интерес для исследования.

Социализация ребенка – это развитие малыша, начиная с самого момента его рождения. Зависит она от взаимодействия его с окружающей средой, в то время когда ребенок будет активно впитывать все то,

что он видит, слышит, чувствует. Это понимание и усвоение всех культурных и моральных норм и ценностей, а также процессы саморазвития в том обществе, к которому он принадлежит.

Если говорить в общем, то социализация – это процесс усвоения ребенком социальных норм, ценностей и принципов, которые существуют в данном обществе. А также «впитывание» тех правил поведения, которыми активно пользуются его члены.

Пространство семьи с самого рождения ребенка создает ту основу, на которой разворачивается процесс социализации. Этой основой являются социальные взаимодействия, направленные на понимание себя и других, построение отношений.

Семья – специфический социальный институт, в котором переплетаются интересы общества, членов семьи в целом и каждого из них в отдельности. Будучи первичной ячейкой общества, семья выполняет функции, важные для общества, необходимые для жизни каждого человека.

Семья является основным носителем культурных образцов, наследуемых из поколения в поколение. Именно в семье человек получает основы образования, обучается социальным ролям, приобретает основные навыки взаимодействия, осмысливает первые нормы и ценности. Именно в семье ребёнку прививаются основы определённых идейно-политических взглядов, мировоззренческих установок.

Семейное воспитание в современных условиях остается действенным механизмом социализации детей. Как социальный институт семья осуществляет воспроизводство членов общества и их первичную социализацию. Семья образует первичную окружающую среду для ребенка. Именно семья формирует у ребенка представления о обществах, социальных связях и с момента рождения включает его в них. Она приобщает ребенка к основным общечеловеческим ценностям, моральным и культурным стандартам поведения. Ребенок усваивает систему ценностей, благодаря общению с родителями в первые семь лет его жизни, учатся дети социально одобряемому поведению, приспособлению к окружающим, построению дружеских взаимоотношений, проявлению эмоций и чувств. Семья определяет возможности и ограничения личных отношений ребенка с другими людьми. Удовлетворяя потребности растущего человека, семья, в то же время, регламентирует его поведение в соответствии с требованиями общества, выступая важнейшим посредником в системе «личность – общество». Способность членов семьи принимать ребенка с его уникальными характеристиками, определенным образом влияет на его представление о самом себе [4].

С опорой на исследования сотрудников НИИ семьи и воспитания Н.П. Ивановой, И.А. Бобылевой, О.В. Заводилкиной и др. [1], сформулируем функции социализации личности в семье, влияющие, с нашей точки зрения, как на общее развитие личности ребенка, так и на становление его субъектной позиции члена семьи, представителя этноса, гражданина многонациональной страны. Развивая мысль авторов, утверждаем, что семья, выступая в качестве *среды развития* ребенка младшего школьного возраста, должна быть предсказуемой и безопасной, несущей эмоционально-поддерживающую атмосферу гармоничного взаимодействия с растущим человеком. Е.П. Белинская, У. Бронфенбреннер и др. считают это качество семейной среды особо значимым с точки зрения его регулярности и долговременности действия. Далее, семья выступает мощным агентом социализации, передавая детям *социальный опыт* общения и поведения в обществе конкретной культуры (исторической и национальной). Так усваиваются категории «можно» и «нельзя», формируется «собственная система жизненных координат» (Е.П. Белинская, О.А. Тихомандрицкая), позволяющая успешно адаптироваться в разновекторном влиянии внешней относительно семьи социальной среды. В процессе *социального научения* его субъектами являются, с одной стороны, родители и другие родственники, как правило, обладающие авторитетом и эмоциональной привлекательностью. С другой стороны, – растущий человек, который с поддержкой внешних факторов переходит от пассивного усвоения образцов поведения к критическому восприятию социальной действительности и способности самостоятельно конструировать эмоционально-значимые отношения. В процессе семейной социализации ребенок усваивает сначала наименьшие способы действия, «крайние» смыслы конкретных поступков и их следствий, затем абстрагируется до обобщенных нравственно-этических категорий общения и поведения. В усвоении социального опыта естественен переход ребенка по мере взросления от роли «пассивного получателя» к роли конструирующего мир и себя. Естественным обстоятельством является то, что доминирующая позиция семьи как фактора социализации на последующих этапах онтогенеза (переход к подростковому и юношескому возрасту) начинает ослабевать и замещаться другими институтами социализации. Первичная социализация, которую получает ребенок в семье, является своеобразной матрицей для любой вторичной социализации, определяя ее качество [2].

Развивающий эффект воздействия семьи на личность обеспечивается выполнением семьей специфических социализирующих функций. В семье происходит полноценное физическое и эмоциональное развитие ребенка, формируется его гендерная принадлежность. Семья

во многом определяет умственное развитие ребенка. Это влияние происходит через формирование активного интеллектуального потенциала личности, зарождение стремления к продолжению образования, развитие познавательных интересов к функционированию семьи и способности к самообразованию себя как участника социальных отношений. Семья имеет важное значение в овладении человеком общественными нормами, особенно в развитии навыков ролевого поведения. Предпосылки способности к установлению с другими людьми тесных и долгосрочных эмоционально-нравственных отношений закладываются именно в родительской семье. В семье формируются фундаментальные ценностные ориентации личности, определяющие в дальнейшем жизненный стиль личности, сферу и уровень социальных притязаний, перспективы и способы их реализации. От качества взаимодействия членов семьи зависит характер жизненного опыта детей [2].

Семья является открытой, постоянно развивающейся системой, имеющей адаптивные возможности. Если рассматривать семью как один из социальных институтов общества, то каждая из них специализируется на решении определенных проблем. Особую роль в этих процессах играет поиск личностью культурной идентичности. Для человека культурная идентичность означает осознание своей принадлежности к определенной общности. С ее помощью человек объединяется с идеалами и стандартами своего этноса и воспринимает другие народы как похожих и непохожих на свой этнос. В итоге выявляется и осознается уникальность и неповторимость своего этноса, его культуры. В младшем возрасте у ребенка происходит свойственная этому периоду перестройка отношений его с людьми. Закладывается основная культура личности, ее важной составляющей является любовь к Родине, к своему народу.

В младшем возрасте воспитание в семье должно быть направлено на формирование культуры чувств. Это воспитание благоговения (глубочайшего почтения, уважения) к родителям, старшим людям. Это чувство близко к состоянию страха обидеть, огорчить родных и близких, оно является источником без оценочного отношения к представителям других национальностей, чувств понимания и выражать сострадание к другому [3].

Таким образом, процесс социализации предстаёт с самого начала как индивидуальный творческий процесс включения личности в социальные отношения, осознания их и наполнения индивидуальным смыслом. Культурная социализация в семье – это неотъемлемый фактор в воспитании ребенка. Именно в семье ребенок получает основы культурных ценностей, осмысливает первые нормы. Культурная идентичность как фактор социализации ребенка в семье является не

просто усвоение культурных образцов, но и с формированием самосознания, самоопределения. Культурная социализация ребенка – это процесс усвоения ребенка в семье социальных норм, принципов, ценностей, которые приняты в обществе и в семье в целом. Именно семейное воспитание в современных условиях остается действенным механизмом в культурной социализации детей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бобылева И.А., Заводилкина О.В., Иванова Н.П. Социализация детей в семье в современных условиях // *Семья в России*. – 2007. – № 3. – С. 67-72.
2. Лебедев П.А. Семейное воспитание. – М.: Академия, 2001. – 408 с.
3. Сёмина М.В. Семья с позиций системно-синергетического подхода // *Вестник БГУ*. – Улан-Удэ: Изд-во БГУ. – 2011. – № 6. – С. 30-36.
4. Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. – М.: Академический проект, 2006. – 208 с.
5. Тесленко А.Н. Педагогика и психология социализации личности: учебное пособие. – Астана: ЕАГИ, 2011.
6. Хотинец В.Ю. Психологические и культурные факторы этнического поведения // *Психологический журнал*. – 2006. – №3. – Т. 26. – С. 33-44.

*Короченский А.П.
(Россия, Белгород)*

МЕДИАКРИТИКА КАК ОТВЕТ НА ПОСТМОДЕРНИСТСКУЮ ТРАНСФОРМАЦИЮ ЖУРНАЛИСТИКИ

Конкуренция традиционных СМИ с новейшими формами массовой коммуникации, кризис привычных бизнес-моделей журналистики, базирующихся на привлечении рекламных доходов и платы пользователей за доступ к контенту, породила в наши дни проблемные тенденции вплоть до кризиса и исчезновения ежедневных газет, сокращения потребления телевизионных программ. Это вызвало дискуссии о окончании эры пост-индустриальной журналистики и приобретению ею нового качества, именуемого пост-журналистикой и существенно трансформирующего характеристики печатной и электронной прессы не только как медиабизнеса, но и как социального института [2; 3; 4].

Затронули названные процессы и отечественную журналистику. Произошедшие за последние четверть века перемены в России,

связанные с либерализацией политической системы и развитием рыночных отношений, распространившихся на все области социальной практики, включая медиасферу. Этот период характеризуется не только распространением коммерческих практик на СМИ, но привнесением постмодернистских воззрений и подходов в духовную жизнь, в сферу массовых коммуникаций. Это обстоятельство имеет чрезвычайно важное значение, учитывая характеристики современного медиатизированного социума, в котором традиционная коммуникация по принципу «от человека к человеку» заменяется общением, опосредованным техническими средствами передачи и массового распространения информации, производимой медийными организациями. Влияние постмодернизма в сочетании с воздействием политических и коммерческих факторов вызвало существенную трансформацию современной российской журналистики.

Сохранив свои функции института социального управления, сформировавшиеся в предыдущие исторические эпохи, профессиональная журналистика в наши дни претерпела перемены, связанные с применением рыночных коммуникативных стратегий, которые призваны обеспечить гарантированные рейтинговые показатели и, как следствие, экономическое процветание медийных организаций. Такие стратегии включают форсированную драматизацию контента, его персонализацию и гедонизацию за счёт создания и эксплуатации культа «медийных звёзд», а также гибридизацию медиатестов, которые приобретают смешанные характеристики журналистско-промоцийных, журналистско-пиаровских материалов (пиарналистики) и инфотейнмента.

Всё чаще в журналистике используются спектакулярные, игровые подходы – вплоть до опубликования фейковых новостей, внешне правдоподобных, но основанных на вымысле, а также до формирования медийных образов, не имеющих ничего общего с реальными прототипами. Умение увлечь и развлечь аудиторию отождествляется с профессиональным мастерством журналиста, превращающегося в итоге в некое подобие медийного массовика-затейника. Это амплуа конкурирует с привычной с советских времён аберрацией профессии журналиста, выполнявшего функции пропагандиста и агитатора.

В итоге на практике наблюдается всё большее отдаление от профессионального идеала журналистов как искателей истины, создателей адекватной медийной картины мира, необходимой аудитории для верной ориентации в социальной действительности. Постмодернистский скепсис в отношении рациональности и основанном на ней поиске истины, подавление когнитивной функции журналистики в итоге превращают массмедиа в кривое зеркало действительности,

развлекающее и отвлекающее публику от участия в позитивном преобразования жизни, формирующее потребительно ориентированных реципиентов медийной информации.

Признавая доминирующее влияние социально-экономических и политических факторов формирования массово-информационной среды подобного рода, вместе с тем не следует недооценивать значение культурных влияний на восприятие аудиторией медийного содержания, выдержанного в постмодернистском духе. Медиабизнес, чтобы быть коммерчески успешным, обязан учитывать реакции потребителей информации на предлагаемые рынку продукты и услуги и подстраиваться под них. Поэтому потенциально эффективным может быть воздействие на массовую аудиторию, корректирующее её отношение к медийному содержанию. Таким потенциалом обладает медиакритика – современная область творческой познавательно-оценочной деятельности, получившая существенное развитие в странах с укоренившимися демократическими традициями, где критика массмедиа, как и других институтов, не является табуированной, что свойственно авторитарным режимам.

Рассматривая медиасферу как часть современной культуры, можно охарактеризовать медиакритическую деятельность как самопознание этой области культуры – однако с оговоркой, что это критическое самопознание дополняется изучением отношений культуры с многообразной социальной практикой – поскольку человек, выступающий в качестве познающего субъекта, включен не только в систему культуры, но и в более обширную систему общественных отношений. Аналогия медиакритики с критикой художественной (литературной, музыкальной и т.д.), доказавшей со времен Белинского и Стасова свои возможности мощного воздействия на общественную жизнь и взгляды современников, подтверждает право на существование критики средств массовой информации как в культурном, так и в более широком социально контексте.

Через критику, предполагающую конструктивное сомнение, критическое суждение, проверку на истинность через соотнесение с критериями рациональности и с практикой, осуществляется определение ценности ранее накопленных и приобретаемых новых знаний. Благодаря критике обеспечивается испытание текущей ценности исторического культурного опыта через его проверку на адекватность развивающейся общественной практике, на соответствие определенным социальным и культурным идеалам и нормативам, сложившимся на данном этапе развития общества. Критика осуществляет также постоянную ревизию действующих социально-культурных и профессиональных нормативов, отрицая при

этом одни нормативы и утверждая другие, и способствует культивированию и обновлению различных социально-нормативных систем (идейных, этических, эстетических, профессиональных, поведенческих и пр.), призванных регулировать деятельность людей в обществе. Таким образом критика реализует свою социально-ориентирующую, регулирующую роль.

Основным материалом для анализа, интерпретации и оценки в журналистской критике средств массовой коммуникации являются опубликованные медийные произведения (медiateксты), весь содержательный комплекс СМК. Критическому рассмотрению подвергаются содержательные и формальные аспекты медiateкстов, являющихся продуктом деятельности журналистов и других творческих работников, а также репродуктивного воспроизведения в средствах массовой информации творческих работ, созданных вне медийных организаций (музыкальных произведений, кинофильмов и т.д.). В содержании периодических изданий, в передачах радио и телевидения велика доля форм и жанров, свойственных искусству либо пограничным с ним областям творчества, а также гибридных, смешанных документально-художественных форм. Включаемые в содержание СМК, они приобретают новые коммуникативные характеристики в качестве медiateкстов. Это объясняет их нахождение в поле зрения отечественных и зарубежных критиков СМК, которые анализируют и оценивают как журналистский компонент медийного содержания, так и другие его компоненты. По этой причине медиакритике свойственна близость к другим областям критико-журналистского творчества – кинокритике, литературной, театральной, музыкальной критике – вплоть до взаимопроникновения.

Сегодня, когда периодическая печать, радио и телевидение превратились в разветвлённый высокотехнологичный информационно-экономический комплекс, действующий под влиянием рыночных законов спроса и предложения, конкуренции и взаимовлияния, представляется недостаточной преимущественная концентрация внимания критиков на анализе медийного содержания, а также на рассмотрении творческого вклада их создателей. Критическое познание медiateкстов не может быть адекватным и исчерпывающим без учёта влияния разнообразных факторов информационного производства и социальной среды на процесс создания медиаконтента и интеракции СМК с аудиторией.

В современных условиях деятельность средств массовой информации представляет собой сложный сплав творчества, коммерческого расчёта и технологического детерминизма, соотношение кото-

рых варьируется в зависимости от конкретного социального, экономического, правового, культурного и профессионального контекста функционирования печатной и электронной прессы. Журналисты, как и другие творческие работники средств массовой информации, действуют в составе редакционной команды в качестве сотрудников медийной организации, представителей определённого профессионального сообщества. Признавая важность критического рассмотрения индивидуально-творческих аспектов их работы, необходимо также уделять пристальное внимание организационным и другим значимым сторонам их деятельности. В первую очередь речь идёт об экономических аспектах информационного производства, определяющих деятельность создателей медиаконтента в условиях рынка.

Определение общественного значения и ценности медийного содержания требует критического его изучения в контексте, формируемом социальной средой функционирования СМК. Медиакритика способна выявлять степень адекватности и полноты отображения социальных явлений и процессов в СМК, соотнося с объективной реальностью картины и образы действительности, формируемые средствами массовой информации. Она определяет и корректирует возможные искажения и когнитивные «дыры», образующиеся в случаях, когда создатели медийного содержания невольно или преднамеренно опускают часть информации, необходимой аудитории для адекватного знания и понимания общественных реалий.

Таким образом медиакритика выявляет степень социального реализма средств массовой коммуникации. Социальный реализм СМК является важным условием эффективной адаптации аудитории к условиям общественной среды и подготовки к рациональному преобразующему воздействию на эту среду.

Учитывая беспрецедентно возросшую социальную роль печатной и электронной прессы, специфику её функционирования в условиях медиатизированного социума, медиакритика обязана также постоянно держать в поле зрения многообразные отношения СМК с обществом, с различными его институтами. Всё это позволяет определить предмет медиакритики как актуальное многоаспектное социальное функционирование средств массовой коммуникации.

В зависимости от состава авторов – критиков СМК, аудиторного предназначения критико-журналистских произведений, а также особенностей их содержания медиакритика предстаёт в трёх основных взаимопроникающих и взаимосвязанных видах: научно-экспертной, профессиональной и массовой критики СМИ, которые образуют в совокупности сложное системное единство.

Научно-экспертная медиакритика, представленная критико-журналистскими работами учёных и исследователей, адресуется обычно как научным кругам, так и профессионалам массмедиа. Как правило, она познаёт и оценивает наиболее сложные и масштабные проблемы и процессы функционирования средств массовой коммуникации, требующие теоретического подхода, повышенного уровня компетентности. В академической медиакритике приобретает наиболее полное воплощение свойство научности, поскольку её произведения создаются авторами, владеющими инструментарием научного исследования СМК. Среди видных российских представителей научно-экспертной медиакритики – университетские учёные В.В. Тулупов, Б.Н. Лозовский, Р.П. Баканов и др.

Профессиональная (она же «внутрицеховая», внутрикорпоративная) медиакритика имеет своим главным адресатом сообщества журналистов и других создателей медийного содержания. В роли критиков в данном случае обычно выступают представители этих сообществ либо авторы, тесно связанные с данными сообществами по роду профессиональной деятельности. Произведения «внутрицеховой» медиакритики публикуются чаще всего на страницах профессиональных изданий по журналистике и отраслевых изданий («Журналист» и др.).

Массовая медиакритика обращена одновременно как к широкой аудитории читателей, телезрителей, радиослушателей, так и к творцам содержания СМИ. При этом журналисты и другие творческие работники средств массовой информации предстают в двоякой роли. С одной стороны, это коллеги, к которым критик обращается с разбором их деятельности. С другой стороны, это часть общей аудитории – более информированная, искушённая и критичная её часть. Массовая медиакритика стимулирует общественный интерес к актуальным проблемам социального функционирования средств массовой информации, обеспечивает возможность постоянного диалога между аудиторией и СМИ, способствует выработке общественного консенсуса в отношении спорных аспектов деятельности массмедиа, просвещает потребителей медийной информации в вопросах функционирования печатной и электронной прессы. Наиболее известный представитель массовой медиакритики – И. Петровская, автор многочисленных обзоров телевидения в «Известиях» и «Новой газете», удостоенный профессиональной премии «Золотое перо России».

Отношения между тремя видами медиакритики в идеале строятся по принципу сообщающихся сосудов: научно-экспертная обогащает профессиональную теоретическими знаниями и концептуальными подходами, новыми идеями и добытым исследовательским ма-

териалом, и, в свою очередь, обе эти разновидности критической деятельности подпитывают массовую медиакритику новыми знаниями, подталкивают её к постановке и публичному обсуждению проблем, выявленных наукой и профессиональной практикой.

В условиях медиатизированного социума всё более насущной проблемой становится целенаправленная подготовка граждан к умелому и сознательному взаимодействию с массмедиа. Речь идет не только и не столько о медиаграмотности – т.е. передаче элементарных знаний о СМК и потребительских умений для пользования огромным спектром информационных ресурсов и услуг, предоставляемых рынком современному человеку. Значение системного и комплексного медиаобразования, понимаемого как целенаправленная подготовка людей к общению с СМК, возрастает в современных условиях, когда массмедиа всё шире используются для политического и коммерческого манипулирования гражданами, роль которых в отношении к медийному комплексу сводится к роли потребителей [1]. В наши дни используются беспрецедентно широкие возможности для формирования медийной картины событий, которая зачастую обслуживает контрпрогрессивные, антидемократические интенции властных и эклономических элит, в результате чего манипулируемые граждане лишаются возможности сознательного политического самоопределения и подлинно свободного выбора в своих социальных действиях. Но именно реальная свобода выбора является одним из фундаментальных принципов демократии.

В формировании зрелой медиакомпетентности граждан, включающей их резистентность к манипуляциям, осуществляемым через СМК, важную роль призвана сыграть медиакритика с её развивающим, просветительским потенциалом. Медиакомпетентность граждан является важнейшим условием укрепления демократического порядка, предотвращения тенденций перерождения демократии в её манипулятивный эрзац. Дефицит медиакомпетентности серьезно затрудняет реализацию демократических прав граждан в условиях, когда их нарастающая субъектная активность в массово-коммуникативной сфере становится одной из важнейших предпосылок эффективного участия личности в общественной и политической жизни. развития гражданственности россиян.

ЛИТЕРАТУРА

1. Федоров А.В. Развитие медиакомпетентности и критического мышления студентов педагогического вуза. М., 2007 и др. работы представителей таганрогской школы медиаобразования.

2. Bolz N. Post-Journalism. URL: www.goethe.de/wis/med/dos/jou/mkr/en2304574.htm

3. Siapera E. From Industrial to Post-Journalism. // The Guardian. – 2013.

4. Post Industrial Journalism. Adapting to the Present, A report by E. Bell, C.W. Anderson, C. Shirky. Tow Center for Digital journalism at Columbia Journalism School. – NY, 2014.

*Мчедлова Е.М.
(Россия, Москва)*

ДУХОВНОЕ ЕДИНЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ КОНФЕССИЙ

Аннотация. Историческая встреча глав православной и католической церквей на острове Куба показала начало духовного единения традиционных конфессий. Она призывает все общественные силы к участию и переговорам, чтобы решать насущные вопросы.

Ключевые слова: православная церковь, католическая церковь, религиозная свобода, духовное единение, межконфессиональный диалог

Мы наблюдаем, что церковь и религия в целом набирает обороты, меняются также и духовные основы, она все больше старается влиять на умы не только верующих, т.е. ее адептов, не только интересующихся, но и не имеющих к ней отношения, а также на политическую и экономическую жизнь государства. Это свойственно почти всем религиям. В результате на первый план вылез религиозный вопрос. Точнее, религиозной, а заодно и национальной принадлежности, что касается в основном различных конфликтных случаев, причем конфликты эти происходят не на почве веры, а памятью об образе жизни. Идущий ныне в мире процесс, затрагивающий духовную сферу, – пересмотр ценностей – показывает, что в традиционных религиях отношение ко всему существующему претерпело значительные изменения, оно уже не то, что было раньше, особенно в связи с социально-политической ситуацией в странах. Не избежала этого и Россия. Так, меняется подлинная суть религиозности: напомним, что, по результатам полномасштабного исследования религиозности населения России, две трети опрошенных (66%) – верующие (по самоидентификации), среди которых преобладающее большинство – православные (почти 85%). При этом большая часть – невоцерковленные (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 религиозных практиках, в общины почти не собираются). На сегодняшний день они более предрасположены к светской, мирской жизни, исповедуя вместе с тем духовные каноны, т.е. следуя человеческим взаимоотношениям, патриотизму, нравственности, толерантности и уважению, хорошим поступкам, адекватному социальному поведению, принесению пользы обществу, труду, культуре, здоровью, процессу обучения, семейным отношениям; им не чуждо накопление материальных благ (что свидетельствует о невозможности отказа от материальной составляющей). В целом, несмотря на ряд пертурбаций, наблюдается рост религиозности (но не воцерковленности, остающейся на уровне 10-12%), хотя и незначительный на первый взгляд. Вероятные причины подобного явления: влияние социальных, политических и экономических условий, т.е. объективной ситуации, сложившейся сегодня в стране; рост влияния всего церковного или религиозного; дань моде; так и в духовно-нравственном отношении оно выступает в качестве средства утешения от видимой безысходности.

О диалоге мировоззрений и духовном единении основных направлений христианства говорит, в частности, Совместное заявление Святейшего Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, принятого по итогам их встречи 12.02.2016 (Гавана, Куба).

В отличие от резолюций различных светских мероприятий, приветствие, заключительные слова и собственно положения излагаются прежде всего с позиции веры: «...Мы встретились как братья по христианской вере, чтобы...обсудить взаимоотношения между Церквями, насущные проблемы паствы и перспективы развития человеческой цивилизации...Мы радуемся тому, что сегодня здесь динамично развивается христианская вера. Мощный религиозный потенциал Латинской Америки, ее многовековые христианские традиции, реализуемые в жизненном опыте миллионов людей, являются залогом великого будущего этого региона» (пп.1 и 2 Коммюнике).

По идее, и у православных, и у католиков имеются общие христианские корни. И, казалось бы, они уже давно могли бы объединиться на этой или какой-либо еще почве. Однако этого не произошло. В последнее время исторические обстоятельства так сложились, что назрела насущная необходимость в конструктивном диалоге и совместных действиях, в частности, для решения ряда глобальных проблем. Как отмечается в Коммюнике, «...несмотря на общее Предание первых десяти веков, католики и православные на протяжении почти тысячи лет лишены общения в Евхаристии...Мы скорбим об

утрате единства, ставшей следствием человеческой слабости и греховности...». И чуть далее, «...осознавая многочисленные препятствия, которые предстоит преодолеть, мы надеемся, что наша встреча внесет вклад в дело достижения того благодатного единства, о котором молился Христос... Пусть она – в мире, который ожидает от нас не только слов, но и деяний... » (пп. 5, 6).

Подобная религиозная сфера довольно тесно взаимосвязана с правами и свободами человека как социальной категорией, базирующейся, в частности, на духовности и соответственно нормах морали, нравственности и достоинства личности. И вот почему. Волны миграции, захлестнувшие Европу, отдельные национальные движения преимущественно имеют религиозный контекст. Это может свидетельствовать, например, о том, что нынешняя религиозная действительность имеет тенденцию приспосабливаться к современным формам социального и политического участия. Права и свободы влекут за собой обязанности и ответственность человека. Личность, реализуя свои интересы, должна соотносить их с интересами ближнего, семьи, местной общины, народа, всего человечества. Более того, существуют ценности, которые стоят в ряду не ниже прав человека – это вера, нравственность, святости, Отечество. И общество, и государство, и закон должны их защитить, не допуская экстремальных ситуаций: «Наш взор устремлен, прежде всего, к тем регионам мира, где христиане подвергаются гонениям. Во многих странах Ближнего Востока и Северной Африки наши братья и сестры во Христе истребляются целыми семьями, деревнями и городами. Их храмы подвергаются варварскому разрушению и разграблению, святости – осквернению, памятники – уничтожению. В Сирии, Ираке и других странах Ближнего Востока мы с болью наблюдаем массовый исход христиан из той земли, где началось распространение нашей веры и где они жили с апостольских времен вместе с другими религиозными общинами.

9. Мы призываем международное сообщество к незамедлительным действиям для предотвращения дальнейшего вытеснения христиан с Ближнего Востока... Мы сопереживаем и страдаем с иными религиозными традициями, становящихся жертвами гражданской войны, хаоса и террористического насилия.

10. В Сирии и Ираке это насилие унесло тысячи жизней, оставив без крова миллионы людей. Призываем мировое сообщество сплотиться, чтобы покончить с насилием и терроризмом, и одновременно через диалог содействовать скорейшему достижению гражданского мира. Необходима широкомасштабная гуманитарная помощь страдающему народу и многочисленным беженцам в соседних странах...

14. Свидетельствуя о высокой ценности религиозной свободы, мы воздаем благодарение Богу за беспрецедентное возрождение христианской веры, которое происходит ныне в России и во многих странах Восточной Европы... Христианские общины ведут широкую благотворительную и социальную деятельность, оказывая многообразную помощь нуждающимся. Православные и католики нередко трудятся бок о бок. Они отстаивают общие духовные основы человеческого общежития, свидетельствуя о евангельских ценностях.

15. В то же время нашу озабоченность вызывает ситуация, складывающаяся в столь многих странах, где христиане все чаще сталкиваются с ограничением права религиозной свободы и права свидетельствовать о своих убеждениях, жить в соответствии с ними... Мы обеспокоены нынешним ограничением прав христиан, не говоря уже об их дискриминации, когда некоторые политические силы, руководствуясь идеологией секуляризма, ...стремятся вытеснить их на обочину общественной жизни... (сделать из них маргиналов).

17. Наш взгляд обращен к людям, находящимся в тяжелом положении, живущим в условиях крайней нужды и бедности, в то время как материальные богатства человечества растут. Мы не можем оставаться безразличными к судьбе миллионов мигрантов и беженцев...

21. Призываем каждого к уважению неотъемлемого права на жизнь...

24. ...Призываем католиков и православных во всех странах учиться жить вместе в мире, любви и единомыслии между собой. Недопустимо использовать неподобающие средства для принуждения верующих для перехода из одной Церкви в другую, пренебрегая их религиозной свободой и их собственными традициями...».

Святые отцы ратуют за «укрепление братского сосуществования между...различными народами, Церквями и религиями...».

РПЦ, в частности, стремится к диалогу с людьми различных вер и подходов к правам человека, отмечающих их место в иерархии ценностей. Сегодня такой диалог и сотрудничество помогут избежать конфликтов цивилизаций, достичь сочетания на планете разнообразных мировоззрений, культур, политико-правовых систем: «13. В эту тревожную эпоху необходим межрелигиозный диалог. Различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии. В нынешних условиях религиозные лидеры несут особую ответственность за воспитание своей паствы в духе уважения к убеждениям тех, кто принадлежит к иным религиозным традициям. Абсолютно неприемлемы попытки оправдания

преступных деяний религиозными лозунгами. Никакое преступление не может быть совершено во имя Бога...

25. Надеемся, что наша встреча принесет примирение там, где существуют трения между греко-католиками и православными. Сегодня очевидно, что метод «униатства» прежних веков, предполагающий приведение одной общины в единство с другой путем ее отрыва от своей Церкви, не является путем восстановления единства. В то же время церковные общины, которые появились в результате исторических обстоятельств, имеют право существовать и предпринимать все необходимое для удовлетворения духовных нужд своих верных, стремясь к миру с соседями. Православные и греко-католики нуждаются в примирении и нахождении взаимоприемлемых форм сосуществования...».

Большой резонанс в религиозном мире в том числе вызвали события на Украине. Они не оставили равнодушными Святейших Патриарха и Папу Римского, предлагая следующий путь выхода из конфликта:

«26. ...Призываем наши Церкви на Украине трудиться для достижения общественного согласия, воздерживаться от участия в противоборстве и не поддерживать дальнейшее развитие конфликта.

27. Выражаем надежду на то, что раскол среди православных верующих Украины будет преодолен на основе существующих канонических норм, что все православные христиане будут жить в мире и согласии, а католические общины страны будут этому способствовать, чтобы наше христианское братство было еще более очевидно».

В конце отметим, что, как говорится в совместном документе, «...в современном мире – многоликом и в то же время объединенном общей судьбой – католики и православные призваны братски сотрудничать... для общего свидетельства о нравственном достоинстве и подлинной свободе человека... Этот мир, в котором стремительно подрываются духовные устои человеческого бытия, ждет от нас сильного христианского свидетельства во всех областях личной и общественной жизни. От этого...во многом зависит будущее человечества» (п. 28 Коммюнике).

Мы также полагаем, что от успешного решения поставленных задач зависит будущее планеты. Одновременно с этим парадигма современности может привести к европоцентризму, пропагандирующему религиозную «эволюцию», серьезно ограничивающую любую социально-политическую трансформацию в странах, где она насаждается.

*Никулина Н.Н.
(Россия, Белгород)*

*Пуль Т.С.
(Россия, Белгород)*

УПРАВЛЕНИЕ ПРОЦЕССОМ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СТУДЕНТОВ В СРЕДНЕМ ПРОФЕССИОНАЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ

Аннотация. Духовность и нравственность очень важны в процессе воспитания. Взаимодействуя со студенческим самоуправлением, администрация колледжа (методический совет, заместитель директора, кураторы) должна способствовать формированию студенческих ценностей. Авторы рассмотрели принципы и формы интеллектуального, социального, нравственного развития человека.

Ключевые слова: педагогический процесс, воспитание, ценности, духовность, внеучебная деятельность.

Современная социокультурная ситуация в российском обществе, актуализировавшая процесс гуманизации системы среднего профессионального образования, выдвигает в качестве общественно значимой и требующей безотлагательного решения проблему становления духовно-нравственных ценностей студентов. Проблемы, связанные с человеческими ценностями, которые играют большую роль в развитии человека и общества, выступая интегративной основой как для отдельно взятого индивида, так и для человечества в целом, ученые относят к числу важнейших научных философских, психологических, педагогических проблем.

Многие ученые, как у нас, так и за рубежом, пришли к выводу, что воспитание – особая сфера и не может рассматриваться в качестве дополнения к обучению и образованию. Задачи обучения и образования не могут быть эффективно решены без выхода педагога в сферу воспитания. В этой связи современные профессиональные образовательные учреждения рассматриваются как сложная система, в которой воспитание и обучение выступают в качестве важнейших составляющих элементов ее педагогической системы.

По мнению Л.И. Новикова, воспитательная система – это целостный социальный организм, функционирующий при условии взаимодействия основных компонентов воспитания (субъекты, цели, содержание и способы деятельности, отношения) и обладающий такими

интегративными характеристиками, как образ жизни коллектива, его психологический климат.

Целесообразность управления процессом формирования духовно-нравственных ценностей в учреждениях среднего профессионального образования обусловлена следующими факторами:

1. Интеграцией усилий субъектов воспитательной деятельности, укреплением взаимосвязи компонентов педагогического процесса (целевого, содержательного, организационно-деятельностного, оценочно-результативного);

2. Расширением диапазона возможностей за счет освоения и вовлечения в воспитательную среду окружающей природной и социальной среды;

3. Экономией времени и сил педагогического коллектива, поскольку преемственность и диалектичность в содержании, методах осуществления воспитания обеспечивают достижение поставленных воспитательных задач;

4. Созданием условий для самореализации и самоутверждения личности студентов, что способствует их творческому самовыражению и росту, проявлению неповторимой индивидуальности, гуманизации деловых и межличностных отношений в коллективе [1, с. 58].

В системе управления процессом формирования духовно-нравственных ценностей студентов выделяется структура, обеспечивающая её целенаправленность, организацию и содержание.

Методический Совет определяет концепцию и программу развития воспитания, направленность ценностных основ их реализации, формирование целостного воспитательного пространства коллектива, методы и формы взаимодействия преподавателей и студентов, поддержку и развитие учебно-творческих и научно-исследовательских инициатив, новаторских идей в области воспитания коллектива.

Органы студенческого самоуправления изучают мнение и собирают предложения студентов по улучшению организации образовательного процесса, участвуют в реализации мероприятий внеучебной деятельности.

МАССОВЫЕ	Коллективные трудовые дела, праздники, вечера, утренники, конференции, собрания, диспуты, фестивали, олимпиады, смотры художественного творчества, выставки. Спортивные, военно-спортивные, трудовые соревнования и турниры, походы, экспедиции.
----------	--

ГРУППОВЫЕ	Трудовые объединения, художественно-творческие объединения, клубы по интересам, предметные кружки, детские и юношеские общественные объединения и организации, научные общества.
ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ	Помощь в разработке и реализации индивидуальной программы самовоспитания, помощь в планировании и выполнении организаторской деятельности, индивидуальная научно-познавательная творческая и трудовая деятельность, общественные поручения.

Формы организации внеучебной воспитательной работы.

Образовательный процесс отражает свойства, характерные как для обучения, так и для воспитания:

- двусторонность взаимодействия педагога и ученика;
- направленность всего процесса на всестороннее и гармоничное развитие личности;
- единство содержательной и процессуальной (технологической) сторон;
- взаимосвязь всех структурных элементов: цели-содержания образования и средств достижения образовательных задач – результата образования;
- реализацию трех функций: развития, обучения и воспитания человека.

Полноценное интеллектуальное, социальное и нравственное развитие человека – это результат реализации всех функций образовательного процесса в их единстве [2, с. 67].

Управление процессом формирования духовно-нравственных ценностей в среднем профессиональном образовательном учреждении осуществляет заместитель директора по учебно-воспитательной работе. Основными направлениями деятельности являются:

- формирование основных направлений воспитания студентов, разработка программы и планов воспитания с учётом сформированных направлений воспитания методическим и педагогическим Советами, а также мнения органов студенческого самоуправления;
- определение целей и задач воспитания студентов, изучение и анализ информационных материалов о студентах-первокурсниках (результаты анализ результатов первичного анкетирования и индивидуальных бесед с первокурсниками), формирование на этой основе

студенческих групп, ознакомление студентов с Уставом, структурой, историей и традициями учреждения, с правами и обязанностями студентов, правилами поведения;

- изучение федеральных государственных образовательных стандартов, учебных планов с целью выявления их воспитательного потенциала и возможностей использования в воспитательной деятельности;

- участие в разработке и проведении различного уровня мероприятий, конференций, конкурсов.

Заместитель директора по учебно-воспитательной работе осуществляет непосредственное руководство воспитательной работы кураторов групп.

Важнейшее значение учебно-воспитательной работы имеет институт кураторов в учебных группах. Руководство куратора способствует адаптации студентов к условиям обучения в техникуме, включение в учебный процесс, правовому воспитанию, духовно-нравственному и профессиональному становлению личности. В процессе воспитательной работы куратор должен опираться на следующие положения:

- профессиональную направленность обучения и воспитания;
- духовно-нравственную и культурно-творческую направленность;

- индивидуальный подход, демократический и гуманистический стиль общения.

Исходя из названных принципов, определяется содержание и обязанности куратора:

- изучение и анализ социологических и психологических данных о студентах;

- определение уровня воспитанности, способности и индивидуальных особенностей (коммуникативных, характера, здоровья и т.д.);

- планирование программы воспитательных мероприятий, формирование организаторских умений и навыков студентов;

- проведение выборов старосты учебной группы, а также представителей студенческого коллектива в органы студенческого самоуправления, спортивные, научно-исследовательские, творческие и другие общественные организации;

- изучение и анализ социально-психологического климата в студенческой группе;

- создание условий для развития взаимопомощи и сотрудничества в учебной группе;

- решение задач в воспитательной сфере (работа в группе, на курсе, в студенческих общежитиях и др.) [3, с. 312].

Воспитание – процесс непрерывного творческого поиска. Сегодня воспитание может и должно быть понято не как одновременная передача опыта от старшего поколения к младшему, но и как взаимодействие и сотрудничество преподавателей и студентов в сфере их совместной учебной и внеучебной деятельности. Одним из наиболее важных субъектов воспитания, оказывающих на студенческую молодежь опосредованное влияние, является вся атмосфера учреждения, поэтому воспитательная среда формируется силами всех сотрудников учебного заведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Морева Н.А. Педагогика среднего профессионального образования: Уч. пос. для студ. высш. пед. уч. заведений. 2-е изд., испр. и доп. / Н.А. Морева. – М.: «Academia», 2001. – 125 с.
2. Никулина Н.Н. Общая и профессиональная педагогика: учебно-методическое пособие для студентов по направлению подготовки 051000.62 «Профессиональное обучение (экономика и управление)» – Белгород: Изд-во БелГСХА, 2014. – 113 с.
3. Шмырева Н.А. Педагогические системы: научные основы, управление, перспективы развития / Н.А. Шмырева. – М.: «Прометей», 2005. – 572 с.

Никулина Н.Н.
(Россия, Белгород)

Шевченко С.Н.
(Россия, Белгород)

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. Авторы обратились к наследию русских философов и своим разработкам, чтобы показать важность духовно-нравственных ценностей для жизни и развития современной молодежи. Намечены пути повышения уровня духовности студентов.

Ключевые слова: духовность, молодежь, ценности, философия.

В современном обществе наиболее остро стоит проблема приобщения подрастающего поколения к лучшим достижениям и ценностям духовной культуры человечества. В области духовной наблюдается крушение традиционных для российского общества нравственных ценностей, насаждение зарубежных стандартов культуры, упадок национальной культуры. Духовность теряет традиционно важную

роль в мотивации и регуляции деятельности поведения молодых людей. В результате реальностью сегодняшнего дня становится кризис процесса социализации молодежи, семьи, одним из проявлений которого выступает углубляющийся разрыв преемственности поколений, уничтожение социальной памяти, когда старшее поколение практически не может оказывать действенное влияние на духовное воспитание подрастающего поколения [10]. В этой связи проблема формирования духовно-нравственных ценностей в среде современной молодежи является весьма актуальной.

Среди нравственных ценностей, которые заслуживают сегодня особого внимания, укрепления и культивирования, являются любовь, милосердие, духовность, нравственность, доброта, сострадание, взаимопомощь и т.д. Одной из проблем молодежи как особой социально-демографической группы особого внимания заслуживает проблема формирования ее ценностей и ценностных ориентаций. Ценности выражают «критерии поведения людей, ведь каждый человек существует в определенной системе ценностей, которые призваны удовлетворять его потребности» [4]. Кроме того, ценностные ориентации молодежи позволяют определить степень ее включения в общество, т.е. признание общественно значимых ценностей. Важная роль в формировании устойчивых положительных качеств личности принадлежит духовным ценностям, которые свидетельствуют о ее высшем уровне развития, о личностной зрелости [4]. При этом духовные ценности охватывают общественные идеалы, установки и оценки, а также нормативы и запреты, эталоны и стандарты, принципы действия, выраженные в форме нормативных представлений о благе, добре и зле, прекрасном и безобразном, справедливом и несправедливом, правом и противоправном, о смысле истории и предназначении человека. Именно благодаря духовным ценностям человек может вырваться из среды изолированности, ограниченной лишь материальными потребностями. Важно отметить, что духовные ценности мотивируют человека на совершение определенных поступков, кардинально отличающихся от обычных, приземленных [8].

Процесс становления духовности невозможно понять, не обратившись к анализу проблемы формирования нравственного сознания личности молодого человека [1]. Так, известно, что личность формируется под воздействием внешних воздействующих факторов объективной действительности, коллектива, ближайшего окружения и целенаправленного воспитания, а также в зависимости от внутренних свойств (качеств) личности, на которую направлены внешние воздействия. Развитие духовности человека связано с формированием его духовной культуры, в рамках которой происходит выбор ценностей,

осуществляется оценка явлений, действительности, вырабатываются цели и средства деятельности, определяется жизненная позиция и стратегия. Личность, которой свойственна духовность, осваивает сокровища культуры, произведения искусства, нравственный опыт, впитывая в себя вековые завоевания человечества [6].

В целом, представления о понимании духовности в разные исторические эпохи было неоднозначными. В настоящее время феномен духовности рассматривается в двух аспектах: религиозном и светском. С религиозной точки зрения, духовность рассматривается как воплощение в человеке нравственного закона бытия, данного Богом, и определяется через понятия «святой дух», «душа». Светское понимание связано с неуклонным следованием нравственным принципам, нормам и запретам, принятым в обществе.

В современной научной мысли духовность определяется как свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными [8]. В этике понятие «духовности» связано с выражением специфического человеческого качества, которое характеризуется мотивацией и смыслом поведения личности... Духовность выступает как позиция ценностного сознания, свойственная всем его формам – нравственной, политической, религиозной, эстетической, художественной, но особенно существенная в сфере моральных отношений. При этом духовность характеризуется бескорыстностью, свободой, эмоциональностью, оторвавшейся от физиологически детерминированных переживаний...».

В противоположность понятию «духовность» выступает понятие «бездуховность», которое выражается в приземленности, безнравственности, меркантильности и низкой культуре. Отсутствие духовного начала в человеке приводит к тому, что он становится черствым, циничным, агрессивным, неспособным к сочувствию, состраданию, истинной любви, вере, поэтому человеку важно совершенствовать духовное начало внутри себя [9]. Потеря духовности ведет к утрате патриотических настроений, стимулированию преступности и коррупции, росту этнической розни многонационального государства, в искажении значимых достижений в науке, культуре, а также уничтожению многовековых духовно-нравственных традиций России.

Проблема духовности человека достаточно отчетливо представлена в отечественной философской мысли. Так, по мнению многих выдающихся мыслителей России, сущность человека не сводится только к биологической и социальной сторонам, а наполняется также духовным содержанием. Представление о феномене «духовности» связано, главным образом, с русской культурой и её духовными традициями.

В христианской этике «духовность» рассматривается как сопряженность человека в своих высших стремлениях с Богом, не рационалистически расчетливый, а нравственный подход к пониманию справедливости и свободы. В то же время это свойство души, которое очищено от проявлений своеволия, эгоизма, агрессивности.

В этой связи русский философ Н. А. Бердяев утверждал, что духовность в жизни человека проявляется в его свободе, активности, творчестве, любви и милосердии, стремлении к преобразованию жизни. Во главу духовного становления Н.А. Бердяев ставил индивидуальную свободу личности. Философ полагал, что духовная энергия человека не может быть направлена исключительно на самого себя, а должна направляться на других людей.

Другой русский философ, В.С. Соловьева, говоря о духовности, отмечал, что духовность человека базируется на чувстве стыда, жалости, милосердия и благоговении по отношению к высшему началу [2]. Более того, В.С. Соловьев подчеркивал, что человек существует достойно только тогда, когда подчиняет свою жизнь и дела нравственному закону и направляет ее к безусловным нравственным делам.

Взаимосвязь понятий «духовность» и «дух» обосновывается в философской концепции Н.О. Лосского. Он определяет основные составляющие духовности, к которым причисляет свободу, истину, добро, любовь и красоту [5].

И.А. Ильин, рассматривая проблемы духа и духовности, пришел, к выводу, что наличие духовного начала в человеке является смыслом существования любой личности: «Дух есть... сокровенный, внутренний свет во всех сущих вещах; начало, во всем животворящее, осмысливающее и очистительное... дух есть сила самоопределения к лучшему...» [3]. Среди истоков духовности И.А. Ильин называет чувство стыда, чувство долга, порывы совести, любовь, потребность в милосердии и сострадании. Но в качестве наиболее важных и вечных духовных основ человека он определяет любовь и веру.

Таким образом, духовность проявляется в стремлении человека строить свои отношения с окружающим миром на основе добра, милосердия, сострадания, а свою жизнь на основе гармонии с окружающим миром. В свою очередь длительный кризис духовности у отдельной личности ведет к ее деградации. Духовность несовместима с черствостью, эгоизмом, ориентацией на материальные выгоды. Она может быть осознанной, осмысленной как проявление интеллигентности и частично неосознанной. В таком случае говорят о таких качествах человека, как сердечность, доброта, искренность, данные ему от природы. При этом духовность не определяется уровнем образования, культуры или интеллигентности, а также наличием материальных благ.

В настоящее время традиционное понимание духовности претерпевает существенные изменения. Духовность трактуется и воспринимается иначе, чем в предыдущих поколениях, утратив свою значимость и содержание для молодого поколения. Сейчас можно наблюдать ситуацию, когда молодежь не имеет целостных духовно-нравственных ориентиров и живет, руководствуясь стандартными установками современного материалистического общества. На всех этапах взрослой жизни доминирует стремление к достижению материального благополучия, занять престижное положение в обществе и реализовать другие материальные желания. Под влиянием средств массовой информации, телевидения, Интернета, периодических изданий утилитарно настроенное общество призывает молодежь жить сегодняшним днем, добиваться быстрых результатов, соответствовать стандартам общества потребления. В результате молодые люди переживают состояние тяжелого духовного кризиса, связанного с «потерей смысла жизни», проявлением девиантных формы поведения – алкоголизм и наркомания, большим числом самоубийств среди молодых людей.

Общество модерна и постмодерна ориентировано не на воспроизведение традиций, а на прогресс и инновации, видит свои идеалы не в прошлом, а в будущем. Соответственно, не старшее поколение, а именно молодежь, в том числе студенческая, рассматривается как носитель высших социально значимых ценностей. Критическим моментом ситуации, в которой сегодня находится индивид, является глубочайший разрыв между техническими возможностями человека и его духовным развитием. Научно-технический прогресс позволяет человеку интенсивно воздействовать на материальную среду своего обитания, но в то же время человек пользуется этим неразумно, превращая науку и технику в инструмент достижения сиюминутных, корыстных, низменных стремлений [6]. Он окружен разнообразными техническими новинками, от которых попадает в зависимость и которые уводят его от реальной жизни.

Оказавшись в плену у собственных достижений в науке и технике, перед российским обществом встала проблема переосмысления исторического и культурного развития, а также в правильности выбранного пути развития по линии научно-технического прогресса. Сегодня важнейшим фактором духовной безопасности общества является духовно-нравственное состояние молодого поколения, так как именно оно является основным социальным ресурсом общества, а также олицетворением его будущего. В данном контексте наиболее актуальными проблемами в числе проблем, связанных с формирова-

ние духовно-нравственных ценностей, являются социальное здоровье и система ценностных установок современной молодежи.

Российская молодежь является проводником новых ценностей, среди которых набирают силу ценности социального престижа, статуса, успеха, и базовыми ценностями остаются духовно-нравственные. Поэтому для укрепления духовно-нравственных ценностей и позиций молодежи необходимо провести ряд серьезных мер по созданию «благоприятных» условий социального развития молодого поколения и реализации его субъектности.

Решение данной проблемы связано, главным образом, с духовно-нравственным воспитанием молодежи, представляющего собой педагогически организованный процесс, в котором студентам передаются духовно-нравственные нормы жизни, создаются условия для усвоения и принятия обучающимися базовых национальных ценностей, для освоения системы общечеловеческих, культурных, духовных и нравственных ценностей [10]. В свою очередь их усвоение «происходит в результате воспитательных взаимодействий воспитанника с воспитателями, сверстниками, другими людьми, с предметами, воплощающими в себе культуру, социальный опыт» [7]. И эти отношения воспитанника обусловлены его местом в семье, классе, школе, вузе всегда в чем-то специфичны, уникальны, они постоянно опосредуются внутренними условиями личности, ее индивидуальностью.

Духовно-нравственное воспитание личности – сложный и многогранный процесс, включающий педагогические, социальные и духовные влияния. Оно содействует развитию у человека чувств нравственных (справедливости, долга, доброжелательности, участия, доверия, чести, совести, достоинства); нравственного поведения (готовности служения Родине, рассудительного поведения); нравственного облика (кротости, толерантности, доброты, эмпатии); нравственной позиции.

В России духовно-нравственное воспитание в семье традиционно способствовало формированию личности человека на основе православия. Утрата современным обществом традиционной роли религии, изменение сути понятия духовность, все это способствует возникновению кризиса в духовно-нравственной сфере [9]. Уход от религии не дает четкого определения таких понятий как добро и зло, справедливость, честь, совесть. Именно в недрах православия формируются традиционные для русских людей духовные ценности и идеалы, такие как любовь к Родине, трудолюбие, искренность, доброта, верность, порядочность.

Духовно-нравственное воспитание имеет значительное влияние на становление личности, благотворно влияет на формирование эти-

ческого и эстетического развития, на формирование гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, эмоциональное состояние и общее физическое и психическое развитие. Обращение к опыту православной педагогики в настоящее время, когда идет поиск духовного возрождения России, особенно актуально, так как общество и государство остро нуждаются в социально-педагогических моделях, обеспечивающих духовно-нравственные основы жизнедеятельности человека, государства, общества [1]. И поэтому духовно-нравственное воспитание предполагает систематическую и целенаправленную деятельность по формированию духовных ценностей, нравственности и культуры в контексте национальных традиций края. Результатом работы системы духовно-нравственного воспитания студенческой молодежи должно стать: духовно-нравственный и культурный подъём, сохранение культурных и семейных традиций, увеличение числа зарегистрированных и многодетных семей, уменьшение числа безнадзорных детей, снижение межэтнических, национальных конфликтов, уровня криминализации, активное противодействие пропаганде образцов массовой культуры, основанных на культе насилия.

Совершенствование системы духовно-нравственного воспитания детей и молодёжи необходимо для возрождения духовных ценностей, утверждения идеалов добра, справедливости и милосердия, укрепления нашего Отечества, нашей Родины, формирования национальных традиций и моральных устоев, для сохранения своих исторических корней и культурно-духовной самостоятельности. Данная позиция в целом будет способствовать формированию духовно-нравственных ценностей современной молодежи.

Основными рекомендациями по совершенствованию системы духовно-нравственного воспитания являются: включение духовно-нравственного компонента учебный процесс профессиональных образовательных организаций; внедрение в семейное воспитание традиций народной педагогики и народных игр; оказание помощи родителям в формировании нравственного образа жизни семьи, в профилактике и диагностике наркомании, в предупреждении негативных проявлений у детей, подростков и юношества; пропаганда в средствах массовой информации традиционных духовно-нравственных ценностей добродетельного образа жизни; разработка и апробирование контрольно-диагностических мероприятий по определению уровня духовно-нравственной и патриотической воспитанности; проведение олимпиад и конкурсов студенческих работ по духовно-нравственной и культурологической тематике, проведение совместных научно-практических конференций студентов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байбородова Л.В. Формы взаимодействия педагогов, учащихся и родителей / Л.В. Байбородова. – Ярославль: Луч, 2002. – 39 с.
2. Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии: учеб. пособие для вузов / А.Ф. Замалеев. – М.: Наука, 1995. – 191 с.
3. Ильин И.А. Путь духовного обновления / И.А. Ильин. – М.: Русская книга, 1996, Т.1. – 463 с.
4. Крикун Е.В. Экологическая составляющая в формировании характера россиянина (на примере жителей Белгородской области) / Е.В. Крикун, И.А. Белозерова // Риски в изменяющейся социальной реальности: проблема прогнозирования и управления: материалы международной научно-практической конференции. – Воронеж: ООО «ПТ», 2015, Часть 1. – С. 232-236.
5. Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991. – 368 с.
6. Никулина Н.Н., Шевченко С.Н. Духовная безопасность студенческой молодежи / Н.Н. Никулина, С.Н. Шевченко // Материалы XX международной научно-производственной конференции «Проблемы и перспективы инновационного развития агротехнологий» 23-25 мая 2016 г. – Белгород.: Издательство Белгородского ГАУ, 2016. – С. 234-235/
7. Никулина Н.Н., Шевченко С.Н., Давитян М.Г. Системный подход в педагогике как общеметодологический принцип науки. // Политематический сетевой электронный научный журнал кубанского государственного аграрного университета. – 2015. – № 111. – С. 986-1005.
8. Современный философский словарь / под ред. В.Е. Кемерова. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2004. – 864 с.
9. Шевченко С.Н. Проблема духовности в среде студенческой молодежи / С.Н. Шевченко, А.Л. Ефименко // Материалы междунар. студен. научной конференции Белгородского ГАУ. – Белгород: Изд-во Белгородского ГАУ, 2015. – 241 с.
10. Шевченко С.Н. Проблема патриотического воспитания современной молодежи / С.Н. Шевченко // Образование: традиции и инновации: материалы V международной научно-практической конференции. – Отв. редактор Уварина Н.В. – Прага, Чешская Республика: Изд-во WORLD PRESS s.r.o., 2014. – С. 482.

*Олейников Александр Алексеевич
(Россия, Москва)*

*Алещенко Вячеслав Анатольевич
(Россия, Москва)*

О КРИТЕРИЯХ МАКРОКОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ НАЦИОНАЛЬНОГО ХОЗЯЙСТВА РОССИИ И СТРАН СНГ

Аннотация. В статье рассматриваются критерии макроконкурентоспособности национального хозяйства. При этом указывается, что критерии, разработанные западными различными агентствами, направлены на развал национальных хозяйств, на получение западными компаниями односторонних преимуществ. Общий вывод статьи гласит: западная модель открытой экономики абсолютно не подходит специфике и особенностям России.

Ключевые слова: национальная конкурентоспособность, критерии, модель открытой экономики.

Наши либералы, включая и ключевых министров, а также известных банкиров (Греф, Костин и др.), как правило, любят ссылаться на западные показатели национальной конкурентоспособности России. При этом высокие показатели, дескать, должны свидетельствовать и о высокой эффективности экономики России и наоборот. Однако надо иметь в виду, что данные показатели всегда соответствуют интересам западной экономики и крупнейших западных компаний, но только не России. И мы это покажет ниже.

Стандартные показатели национальной конкурентоспособности *ориентируют национальное хозяйство на достижение высоких темпов роста, опираясь на рыночные механизмы «открытой экономики»*. При этом, стремясь соответствовать международным либеральным параметрам, реформаторы в 1990-е годы в целом ряде постсоветских республик широко открыли национальное хозяйство для иностранного капитала, устранив при этом государство из экономики и активно импортируя западные рыночные институты.

Внешне всё начинало выглядеть прекрасно: 1) экономика становилось открытой, 2) государство – либеральным, 3) инфраструктура рынка – начинала соответствовать западным стандартам, а 4) институты рынка – стандартам мирового рынка. Одновременно с этим перенимались западные методы и стандарты управления. Словом, Россия и другие постсоветские республики начинали постепенно

соответствовать главным «комплексным факторам конкурентоспособности страны».

Анализируя ранги конкурентоспособности 59 стран по главным факторам КСП, следует в первую очередь отметить, что по таким факторам, как «Государство» и «Институты» Россия, по оценке МЭФ, занимала в 1999 г. последнее, 59-е место, по факторам «Финансы», «Инфраструктура», «Управление» — предпоследнее, 58-е место, по «Открытости» — 56-е, «Технологии» — 55-е и по фактору «Груд» — 25-е место [3, с. 21].

По данным Всемирного экономического форума (экономист Маргарита Дрезеньек), Казахстан в рейтинге конкурентоспособности занимает 56-е место в мире, однако рейтинг этот совокупный, то есть по некоторым позициям мы уже в нее попали, а в каких-то моментах отстаем. К примеру, по количеству мобильных телефонов (параметр технического развития) мы занимаем 83-е место в мире, по легкости доступа кредитов занимаем 56-ю строчку, а по возможности открытия бизнеса двадцать пятую. Коэффициент конкурентоспособности Беларуси в 2002 г. составлял 0,8891 и 106 место [6].

Таблица 1

Эффективность использования ресурсов странами мира:
Критерии макроконкурентоспособности (МКСП) (2003 г.) [6]

Страна	Деньги	Коммуникации	Товары и услуги	Люди	Энергия	Коэффициент МКСП
Ирландия	0,998417	0,861647	0,966874	0,925916	0,936034	0,9388(1)
Швейцария	0,926280	0,876027	0,962394	0,922418	0,962143	0,9303(2)
Дания	0,933580	0,890181	0,937341	0,920569	0,946800	0,9259(3)
Норвегия	0,972308	0,868958	0,922268	0,917126	0,940447	0,9248(4)
Нидерланды	0,931586	0,885371	0,949348	0,917887	0,928136	0,9227(5)
Финляндия	0,942163	0,881311	0,934834	0,921781	0,931983	0,9226(6)
Швеция	0,937159	0,868017	0,935217	0,922687	0,943981	0,9218(7)
Япония	0,927752	0,876328	0,945480	0,913954	0,940552	0,9211(8)
Сингапур	0,943375	0,866259	0,959089	0,919264	0,906733	0,9195(9)
США	0,904485	0,894485	0,951689	0,920096	0,924449	0,9192(10)
Германия	0,937630	0,866461	0,929946	0,918199	0,928850	0,9186(11)
Англия	0,911067	0,870948	0,949626	0,919241	0,938376	0,9182(12)
Бельгия	0,934087	0,865724	0,945484	0,914746	0,928121	0,9180(13)

Франция	0,921053	0,863721	0,942609	0,916342	0,940569	0,9173(14)
Латвия	0,909420	0,864490	0,919413	0,914327	0,915465	0,9048(34)
Польша	0,917774	0,852220	0,923401	0,912380	0,913599	0,9042(38)
Литва	0,913654	0,8522332	0,923733	0,909148	0,916629	0,9034(41)
Россия	0,915287	0,849334	0,921157	0,916545	0,910208	0,9029(43)
Китай	0,922597	0,836202	0,934783	0,905918	0,909452	0,9024(45)
Молда- вия	0,911867	0,842902	0,915219	0,908120	0,907554	0,8975(80)
Бела- русь*	0,877391	0,854786	0,921660	0,917940	0,908864	0,8965(87)
Украина	0,902768	0,856656	0,899986	0,911127	0,906259	0,8955(95)

О масштабах **теневой экономики**, а этот показатель также влияет на **рейтинге конкурентоспособности**, можно судить по ее доле в ВВП, которая достигает **в Казахстане, по некоторым оценкам, до 40% ВВП**, а по другим данным – еще больше. Это к вопросу о том, что нельзя совсем уже скептически относиться к этим рейтингам, считая их политизированными.

По оценкам Социологического центра Российской академии госслужбы, за первое 10-летие лет **теневой сектор в России вырос в 5 раз и достигает 50% ВВП [4]**. Характеризуя современное состояние общества и коррупции, Центр Сулакшина оперирует термином «Приватизированное государство». С.С Сулакшин поясняет: «приватизированное государство – это патологическое государство, преимущественным образом обслуживающее интересы узкой группы лиц путем обеспечения и воспроизводства их монополии на власть» [10].

Рентные доходы, извлекаемые новыми собственниками из недооцененных активов, стали источником масштабной коррупции. По данным академика Д.Львова, в современной России почти 75% национального дохода приходится на долю ренты от использования ее природно-ресурсного потенциала. И идет этот поток доходов в основной своей части в руки коррумпированных чиновников и криминальных бизнесменов.

Однако главный парадокс современной политики, направленной на повышение макроконкурентоспособности, заключается в том, что она ведется методами, в принципе исключающими достижение поставленной цели, а именно:

Стремление повысить конкурентоспособность на национальном уровне либерально-рыночными средствами **одновременно**

ведет к подрыву экономической и национальной безопасности в целом.

Этот тезис подтверждается анализом структуры, например, российского импорта и экспорта, а также итогов приватизации.

Удельный вес импорта в потреблении на внутреннем рынке в 1998 г. составил по сливочному маслу – 27%, шинам пневматическим резиновым – 35%, автомобилям грузовым – 17%, автомобилям легковым – 16%, холодильникам бытовым – 36% [9, с. 576-577; 9, с. 943-947].

Удельный вес экспорта составил в 1998 г.: 90% в производстве алюминия, 64% в производстве проката из железа и стали, 78% – в производстве целлюлозы древесной, 75% – бумаги газетной, 47% – тракторов, 35% – природного газа, 34% – лесоматериалов необработанных и т.д. **В целом доля иностранного импорта предметов потребления в некоторых регионах приблизилась к 50% товарооборота** [5, с. 159].

Резко выросла зависимость от импорта продуктов питания. Реформа привела к тяжелейшему кризису сельского хозяйства, производство продукции сократилось более чем на 40%. Объемы агропромышленного производства не обеспечивают даже минимальную потребность населения в продуктах. В результате страна оказалась в полной зависимости от иностранных производителей продовольствия. **Сегодня из-за рубежа завозится до 50% продовольственных товаров** [1, с. 25];. В целом доля иностранного импорта не только в продуктах, но и в предметах потребления широкого профиля также приблизилась к 50% товарооборота [7, с.1039]. Это говорит о том, что либеральные показатели макроконкурентоспособности противоречат индексам «национальной силы» государства. В соответствии с выводами ученых, «Национальная сила» и способность к выживанию оценивались по таким критериям, как географические условия, численность населения, природные ресурсы, экономическая мощь, оборонительные силы, национальная мораль, дипломатия и сотрудничество в области обороны.

Как уже подчеркивалось выше, определение национальной конкурентоспособности на основе этих индексов обнаружило, что макроконкурентоспособность, т.е. способность национального хозяйства к выживанию, в СССР была самой высокой: она составила 119%, что было выше, чем у США (100%), и более чем в два раза выше аналогичных показателей других развитых стран [7, с. 878]

Высокая макроконкурентоспособность советской экономики держалась на силе государства, а на среднем – корпоративном уровне – мы значительно уступали западной экономике просто в силу того,

что не имели крупных независимых (негосударственных) корпораций. Однако вместо того, чтобы создавать такие национальные корпорации, опираясь на помощь государства и разумную политику протекционизма, реформаторы пошли по другому пути: они открыли границы для иностранного капитала, максимально либерализовали внутренние рынки и убрали государство из экономики. Поэтому, когда в ходе реформ государство было по сути разрушено, большинство национальных предприятий в целом ряде республик оказались в руках иностранного капитала.

В частности, в России при проведении различного рода аукционов, распродаж государственной собственности заключались тайные соглашения, позволившие скупать государственную собственность за бесценок. В массовом порядке через подставные фирмы и другим путем были скуплены иностранными компаниями акции российских предприятий, имеющих стратегическое значение, обеспечивающих безопасность и экономическую независимость страны. В собственности иностранных компаний, криминальных структур оказались такие отрасли, как машиностроение, нефтедобыча, электроэнергия и др. **Более 90 % акций предприятий цветной металлургии страны принадлежат теперь западным компаниям.**

В результате были серьезно парализованы все отрасли промышленности, катастрофически упали объемы производства. Происходила деградация гражданского машиностроения, производство в котором сократилось к 1999 г. по сравнению с 1991 г. в шесть раз (без учета производства легковых автомобилей). Начатая в 1990 г. реформа парализовала машиностроение России и за десять лет простоя производственных мощностей привела к его глубокой деградации. Крупные машиностроительные предприятия были расчленены, так что число предприятий за годы реформы выросло в 10 раз и колеблется на уровне 54–55 тыс. Количество рабочих, занятых в отрасли, сократилось в 2,4 раза [2, с. 166].

Критерии и факторы «безопасности экономического пространства» отражают способность к выживанию экономики и хозяйства данной страны, являясь критериями её макроконкурентоспособности. Однако условия открытой рыночной экономики подрывают эту способность (живучесть), а значит, угрожают и самой безопасности «экономического пространства» страны. Хозяйственная практика уже доказала, что её уровень будет тем выше, чем выше степень защищённости национального хозяйства и его рынка от иностранной конкуренции.

Часто в качестве критериев макроконкурентоспособности приводятся различные **индексы «экономической свободы»**, которые

рассчитываются на основе инвестиционного климата в разных странах, являясь по сути индексами экономической «незащищенности» хозяйства стран от иностранного капитала.

Индексы «экономической свободы», имеющие нередко «заказной» характер и используемые как инструмент политического давления на данную страну в ходе различных международных переговоров, не следует смешивать с кредитными рейтингами по обязательствам в иностранной валюте. Такие рейтинги, присуждаемые различным странам международными банковскими агентствами, имеют в целом «технический» характер и более объективны (хотя и они также не лишены политической ангажированности). Практически все страны стремятся получить более высокий рейтинг, т.к. это автоматически улучшает условия получения международного кредита.

Таблица 2

Индекс экономической свободы
(шкала баллов: 5 – наихудший, 1 – наилучший)

Страны	Рейтинг в 2005 г.	Балл в 2005 г.	Балл в 2002 г.	Балл в 2000 г.	Балл в 1998 г.	Балл в 1995 г.
Беларусь	143	3,99	4,21	4,13	4,15	3,7
Эстония	4	1,65	1,73	2,19	2,43	2,4
Латвия	28	2,31	2,49	2,69	2,84	-
Польша	41	2,54	2,6	2,84	2,91	3,46
Украина	88	3,21	3,84	3,75	3,83	4,05
Россия	124	3,56	3,74	3,75	3,54	3,55

Источник: Индекс экономической свободы 2005, Heritage Foundation.

Казахстан, например, первым из стран СНГ в 2002 г. получил рейтинг инвестиционного уровня от международного агентства "Moody's Investors Services". В мае 2004 года агентство Standard & Poor's повысило долгосрочные кредитные рейтинги по обязательствам в иностранной валюте с ВВ+ до ВВВ– и кредитные рейтинги по обязательствам в национальной валюте с ВВВ– до ВВВ. **Высший рейтинг – ААА**, с таким рейтингом для получения кредита, например, не требуется обеспечения: гарантией сделки служит авторитет банка-контрагента или небанковского клиента с данным высшим рейтингом (ААА).

Таблица 3

Оценка инвестиционного климата

Показатели	Беларусь	Эстония	Лат- вия	Польша	Рос- сия	Украи- на
Налоговая нагрузка, %	47,0	16,7	27,3	64,7	24,6	39,6
Коррупция, %	17,9	5,4	11,7	27,6	13,7	27,8
Количество дней, не- обходимое для начала бизнеса, дн.	79	72	18	31	36	34
Количество процедур, необходимое для нача- ла бизнеса, шт.	16	6	7	10	9	15
Количество дней, не- обходимое для регист- рации собственности, дн.	231	65	62	204	37	93
Количество процедур, необходимое для реги- страции собственно- сти, шт.	7	4	10	7	6	9
Срок окупаемости ин- вестиций, лет	5,5	10	11	11	9	6

Источник: World Bank, 2004.

Лидером по объемам освоенных прямых иностранных инвестиций на душу населения в настоящее время среди стран СНГ является Казахстан. В частности, за период независимости в экономику республики привлечено более 40 млрд. долл. США прямых иностранных инвестиций. При этом собственные внутренние инвестиции в основной капитал составляют порядка 70 млрд. долл. США.

Сделаем краткие выводы:

Концепцию национальной конкурентоспособности в современной рыночной системе нельзя определить только лишь «как способность национальной экономики производить и потреблять товары и услуги в условиях конкурентной борьбы с товарами и услугами, производимыми в других странах». Сами по себе ни положительный баланс внешней торговли, ни позитивный платежный баланс, ни рост золотовалютных резервов, — не могут являться абсолютно достаточными критериями конкурентоспособности, т.к. при этом не учитывается степень живучести всего национального хозяйства, а также не принимается в расчет общенациональная стратегия, нацеленная не на соответствие международным «лукавым» и двойным стандартам, а на

обеспечение качества жизни нации и воспроизводство всего общества.

В этом контексте следует ещё раз указать на невозможность повысить национальную конкурентоспособность любой постсоветской республики, понимая под этим т. н. «переход к конкурентной рыночной среде». Национальная конкурентоспособность далеко не равнозначна рыночной конкурентоспособности.

Главным условием достижения основных задач макроэкономической политики является метавоспроизводство как воспроизводство всего общества и его национального хозяйства в целом. Экономические теории теряют свой смысл и перестают быть теориями общественного развития, если они оказываются неспособными выразить в теоретическом виде насущные потребности людей, а также общенациональные интересы и показать конкретный механизм их реализации.

Национально-экономическое развитие осуществляется прежде всего на основе постоянного процесса воспроизводства фундаментальных ценностей данной локальной цивилизации, ядром которой является данная нация и данный системообразующий народ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глазьев С.Ю. Благополучие и справедливость: как победить бедность в богатой стране. – М.: 2003. – С. 25.
2. Глазьев С. Ю., Кара-Мурза С. Г., Батчиков С. А. Белая книга. Экономические реформы в России 1991–2001 гг. – М.: Изд-во Эксмо, 2003. – С. 166.
3. Конкурентоспособность России в глобальной экономике. – С. 21.
4. Маньков В.С. Институциональные аспекты в государственном регулировании малого бизнеса // Вестник МГУ. Сер. 6. Экономика. 2004.
5. Николаев А.Б. Финансовый капитал и инвестиционный процесс. – С. 159.
6. Никитенко Н, Л. Платонова Л. Синергетический подход к оценке конкурентоспособности экономической системы. – М.: Общество и экономика, 2007
7. Олейников А.А. Политическая экономия национального хозяйства. – М.: 2010. – С.1039.
8. Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2-х ч – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 943-947
9. Российский статистический ежегодник. 1999 г. – М., 1999. – С. 576-577.
10. Интернет-передача «Обретение смыслов». Тема: «Приватизированное государство» Выпуск №147. URL: <http://rusrand.ru/tv/meaning/privatizirovannoe-gosudarstvo>

*Олейников Александр Алексеевич
(Россия, Москва)*

*Алещенко Вячеслав Анатольевич
(Россия, Москва)*

ПРОБЛЕМЫ МАКРОКОНКУРЕНТОСПОСОБНОСТИ РОССИИ: ВЫБОР МЕЖДУ ОТКРЫТОЙ МОДЕЛЬЮ И ЭКОНОМИЧЕСКИМ СУВЕРЕНИТЕТОМ

Аннотация. В статье критически оценивается американская модель открытой экономики, которая экономически выгодна для США, как финансовой экономике. Ее основу составляет эмиссия и экспорт американского доллара, превратившего США в глобальный эмиссионный центр. В обмен США импортируют все необходимые им ресурсы, практически бесплатно, т.к. себестоимость 100-долларовой купюры 10 центов.

Эта модель выгодна крупным транснациональным компаниям и банкам США, позволяющим им практически минуя таможенную, завозить свои товары и навязывать национальным государствам дорогие кредиты американских банков. Кроме этого, данная модель требует ухода государства из экономики, подчиняя национальные государства своим интересам, подрывая их суверенитет. Именно поэтому правительство государства России обязано проводить политику разумного протекционизма, защищая национальных производителей и национальный рынок.

Ключевые слова: модель открытой экономики, финансовая экономика, эмиссионный центр, суверенитет, протекционизм.

В ходе либеральных реформ, перенимая западные методы и стандарты управления, Россия и другие постсоветские республики начинали постепенно соответствовать главным «комплексным факторам конкурентоспособности страны», на основе которых западные рейтинговые агентства составляют индексы конкурентоспособности (КСП) разных стран, а также их кредитные рейтинги, которые нередко имеют явно «заказной» характер и используются Западом как инструмент политического давления на Россию. Главная цель Запада в том, чтобы вообще убрать государство из экономики, открывая наше национальное хозяйство для иностранного капитала, разоружая его перед лицом конкуренции со стороны гигантских транснациональных корпораций и транснациональных банков Запада.

Стремясь соответствовать международным либеральным параметрам, либеральные реформаторы в 1990-е годы широко открыли

национальное хозяйство России для иностранного капитала. А сегодня, – спустя 20 лет после начала разрушительных реформ, – они стремятся уничтожить остатки госсектора, государства и всего национального хозяйства. При этом наши либералы постоянно заявляют, что целью реформ является, якобы, рост национальной конкурентоспособности и эффективности национальной экономики и национального хозяйства.

Анализируя ранги и критерии конкурентоспособности 59 стран по главным факторам КСП, следует в первую очередь отметить, что по таким факторам, как «Государство» и «Институты» Россия, по оценке Центра международного развития Гарвардского университета, занимала в 1999 г. последнее, **59-е место**, по факторам «Финансы», «Инфраструктура», «Управление» – предпоследнее, **58-е место**, по «Открытости» – **56-е**, «Технологии» – 55-е и по фактору «Труд» – 25-е место [4, с.21]. «Очевидно, что стандартные либеральные показатели национальной конкурентоспособности, формально ориентируя хозяйство страны на достижение высоких темпов роста, опираются только лишь на рыночные механизмы «открытой экономики», в результате чего: 1) экономика должна становиться открытой, 2) государство – либеральным, 3) инфраструктура рынка – должна соответствовать западным стандартам, а 4) институты рынка – стандартам мирового рынка.

Однако *главный парадокс* современной политики, направленной на повышение макроконкурентоспособности, заключается в том, как справедливо подчеркивает д.э.н. А.А. Олейников, что «она ведется методами, в принципе исключающими достижение поставленной цели, а именно: *«стремление повысить конкурентоспособность на национальном уровне либерально-рыночными средствами одновременно ведет к подрыву экономической и национальной безопасности в целом»* [13, с. 909]. И этот тезис подтверждается анализом структуры российского импорта и экспорта. Либеральные реформы привели к тому, что импортируется сегодня примерно 50-70% от объема потребления продуктов питания, товаров ширпотреба (бытовая техника, электроника и пр.), а также отдельных видов промышленной продукции [11, с. 159].

1. Противоречие между конкурентоспособностью рыночной экономики и макроконкурентоспособностью всего национального хозяйства

Критерии конкурентоспособности экономики страны были разработаны в США специалистами Центра международного развития Гарвардского университета. При этом очевидно, что за основу, за

точку отсчета были взяты критерии частнохозяйственной эффективности, а также конкурентоспособности открытой рыночной экономики США.

Насколько факторы такой эффективности, ее показатели и критерии применимы к другим странам мирового хозяйства и прежде всего – к России? Несмотря на риторический характер этого вопроса, представляется целесообразным, хотя бы, кратко рассмотреть его.

Российские сторонники неолиберализма любят ссылаться на модель открытой экономики США, которая обычно ими преподносится как образец эффективности. При этом либеральный тезис о необходимости привлечения иностранного капитала чаще всего аргументируется простыми ссылками, например, на американский автомобильный рынок, на то, как конкуренция иностранных производителей, якобы, заставляет национальные автомобильные компании США улучшать качество и понижать цены на свою продукцию. В действительности она принуждает их только к тому, чтобы покидать национальный рынок, переводя свое *транснациональное* производство в развивающиеся страны — туда, где существуют низкие зарплаты и низкие издержки производства в целом.

Открытая экономика сегодня чрезвычайно повышает эффективность ТНК, размещающих свое производство на сотнях заводов, разбросанных в десятках стран. Однако одновременно она приводит к *деиндустриализации* экономики своих стран. Например, все американские автомобильные ТНК имеют свои производственно-сбытовые подразделения в большинстве азиатских стран. В этих условиях они могут быть заинтересованы в том, чтобы поддержать процессе «захвата» национального рынка азиатскими производителями, но только в обмен — на партнерские соглашения о разделе рынков, о технологическом содействии и других формах заинтересованного участия. Именно это и происходит сегодня в США. При этом не будем забывать, что **более половины своих прибылей General Motors и Ford получают от своих чисто финансовых подразделений**. Более выгодно для них не машины производить, а инвестировать свои средства в высокодоходные спекулятивные активы. Так, например, если средняя норма прибыли в автомобильной промышленности в 2000 году составила всего 4% средней прибыли (в промышленности в целом 5-6%), средний уровень доходности вложений на фондовом рынке — 25-35% в год [8, с. 149].

Современная модель экономики США является отражением *глобальной финансовой системы*, сформированной по принципу *перевернутой пирамиды*. В **реальный сектор** здесь вкладывается в среднем около **10%** от общего оборота мировых финансовых и

других ресурсов. Соответственно, весь остальной денежный капитал (**90%**), функционирующий на денежно-товарных рынках – не имеет никакого реального наполнения, нет материально-вещественных результатов, нет никакого производства. Это рынок, работающий по принципу: **деньги делают деньги**, то есть рынок чисто спекулятивных операций [15, с. 19].

Национальное хозяйство США, превращаясь в чисто денежное хозяйство, неизбежно перешло на чисто монетарные принципы управления. А это означает, что управлять страной и компаниями стали финансисты, ориентированные на спекулятивные сверхприбыли. Финансовые активы крупнейших американских компаний превышают объемы реального производства «в десятки, сотни, а то и тысячи раз» [6, с. 4].

В этих условиях либеральная модель открытой экономики является просто **неизбежным результатом** сложившейся в западном мире и в США **финансово-спекулятивной структуры хозяйства**.

Вопрос весь в том, *насколько эта модель эффективна для всего национального хозяйства*. Американский ученый-экономист Л. Ларуш пишет в книге «Физическая экономика»: «Между 1963 и 1993 гг. усиленно подпитываемый спекуляцией валовой внутренний продукт США возрос с 603,1 млрд. дол. до уровня 6374,0 млрд. дол. В течение этого периода «услуги» как компонент ВВП выросли с 39% до 54%, но даже рост вне сферы услуг включал в себя значительную долю обмана. В течение этого периода ВВП, как утверждается, возрос десятикратно, а секторы реальной физической экономики в расчете на домохозяйство и на душу населения в действительности сократились в размерах от 30 до 50% и даже больше [10; 7, с. 99].

К этому следует добавить, американская экономика имеет ярко выраженный *долговой характер*. Общая задолженность всех секторов экономики США примерно в 3,5-4 раза больше ВВП страны. А государственный долг США уже превысил 16 трлн. долларов. И это является результатом перепроизводства долларов, то есть неконтролируемой денежной эмиссии. Основу экономики США образует сегодня не промышленность, а чисто *денежное* – «*долларовое производство*». Американская экономика является пирамидой, на вершине которой располагается Федеральная резервная система (ФРС) США. ФРС печатает в среднем лишь 8% находящихся в обороте долларов, а остальную массу денег, то есть **92%** – эмитируют частные банки, подконтрольные ФРС [14, с. 14]. В результате прирост денежной массы в 1990-е годы был на уровне 10% в год, что почти вдвое превышало средние темпы прироста ВВП за этот период – 4,5% в год [16, с. 132, 136; 8 с. 142].

Очевидно, что факторы конкурентоспособности рыночной экономики за точку отсчета берут эффективность сегодняшней американской модели экономики, которая эффективно может функционировать только как *открытая экономика*, являясь эффективной для транснациональных корпораций США.

Однако нас должна интересовать именно народнохозяйственная эффективность, факторы повышения которой являются одновременно факторами роста конкурентоспособности нации, т.е. макроконкурентоспособности. Народнохозяйственная эффективность, отражающая рост конкурентоспособности нации или макроконкурентоспособности всего общества и его национального хозяйства, не может определяться денежными критериями и факторами. И это понятно, если не забывать, что национальное хозяйство включает в себя кроме рыночной экономики – огромную социальную сферу, отрасли инфраструктуры, которые не могут функционировать на основе критериев денежной, экономической эффективности [12, с. 52-60]. Главными здесь являются критерии социальной, народнохозяйственной эффективности. Ее основными критериями являются: а) уровень экономического развития страны, производственного потенциала экономики и производительности общественного труда; б) уровень развития социальной сферы страны; в) уровень духовного потенциала нации, развития культуры. В структуре производительных сил нации, ведущую роль играют именно *духовные силы народа* — его *дух*, его *воля*, его *устремленность* в будущее, его *сплоченность* вокруг общенациональных традиций и ценностей, его морально-политическое *единство*. Наличие этих факторов формирует движущие силы национально-хозяйственного строительства, преобразуя нацию из объекта — в субъект геополитики.

Очевидно, что структура формулы эффективности, отражая отношение результатов к затратам, будет иметь здесь совершенно *другое содержание*, так как результаты будут привязаны к конкретным социокультурным и социально-экономическим показателям; а затраты будут иметь *другое измерение*, включая в себя, например, уборку снега, строительство национальных дорог и прокладку туннелей в скальных породах, строительство и содержание учреждений социальной сферы (социальная инфраструктура). Затраты здесь будут намного выше, чем, скажем, на отдельном частном предприятии. И это указывает на то, что критериями частнохозяйственной, денежной эффективности (масса и норма прибыли), подчеркнем еще раз, нельзя измерить эффективность и макроконкурентоспособность всего национального хозяйства.

Итак, все приведенные выше факты подтверждают вывод, приведенный в начале статьи: *«стремление повысить конкурентоспособность на национальном уровне либерально-рыночными средствами одновременно ведет к подрыву экономической и национальной безопасности в целом»*. И этот вывод подтверждается также драматическим опытом либеральных реформ, насаждающих в России все последние двадцать лет американскую модель открытой экономики.

Все знают, к чему это привело: процветают крупнейшие топливно-сырьевые компании, работающие на Запад, на мировое западное хозяйство, являясь его анклавными придатками в России; с другой же стороны, подрываются основы не только воспроизводства российского общества, но и сами основы его существования. Сегодня объёмы выпуска наукоёмкой продукции в 3-10 раз ниже, чем 20 лет назад, объём капитальных вложений в высокотехнологичные производства находится на отметке середины 1960-х годов (35% от 1990 г.), а износ базовой технологической инфраструктуры зашкаливает за 80-85%. И это при том, что Россия продолжает изымать под надуманным предлогом борьбы с инфляцией порядка 3-5% ВВП ежегодно и вывозить в виде резервов за рубеж, кредитую стратегических конкурентов в США и ЕС под 1,5-2% и провоцируя острую нехватку денежного предложения внутри страны. [3, с. 2].

Другими словами, одни становятся все богаче: по данным официальной статистики, в России 101 долларовый миллиардер, 160 тысяч человек с годовым доходом более 1 миллиона долларов, 400 тысяч человек с доходом свыше 100 тысяч долларов в год.

С другой стороны: в стране около 57 миллионов человек имеют ежемесячный доход ниже 7 тысяч человек, то есть менее 84 тысяч рублей в год [17, с. 1]. Общество в целом деградирует, и об этом наглядно свидетельствует государственный бюджет, принятый Госдумой РФ на 2013 год предусматривает сокращение финансирования ключевых направлений (национальной экономики, науки, образования, здравоохранения, культуры, спорта и ЖКХ) на 20-60% – с учётом инфляции [3, с. 2].

2. Частнохозяйственная модель открытой экономики США против экономической самостоятельности России

Речь идет о выборе между двумя моделями национального хозяйства, основанными на либерализме и традиционализме. Суть проблемы выбора в том, что эти модели имеют разные цели. Говоря об этой проблеме, д.э.н. М.И. Гельвановский подчеркивает, что «задача выстроить крепкий дом – национальное хозяйство – входит

в противоречие с задачей каждого субъекта рынка получить максимальную прибыль, т.е. накопить богатство» [1, с. 132].

Главная цель либерально-рыночной модели хозяйства сводится в конечном итоге к потребительству и накоплению товарно-денежных ценностей, а ее важнейшим критерием, как известно, является частнохозяйственная или рыночная эффективность.

Однако главная цель национального хозяйства, основанного на традиционных ценностях, безусловно, стоит выше «потребительского производства» (К. Маркс). Национальное хозяйство здесь сливается с общегосударственной стратегией национального развития, с общенациональными целями и фундаментальными ценностями данной локальной цивилизации, превращаясь неизбежно в механизм реализации этих общенациональных целей и ценностей. Очевидно, что процесс национального хозяйственно-экономического развития определяется (регулируется) здесь такими экономическими законами, принципы которых являются составной частью общенациональных ценностных принципов, существующих – в форме *«результатов исторической коллективной жизни народа»* (В. Вильденбанд).

Кому-то может показаться, что автор витает в облаках, уходит в схоластику, описывая некую абстрактную, книжную модель, оторванную от реальности. *А Япония? А страны Юго-Восточной Азии? А модель восточного капитализма?*

Подчеркну особо, что модель *восточного капитализма*, успешно развивающегося в Японии и странах ЮВА, основана на принципах общинности, коллективизма и традиционализма. Анализируя особенности японского капитализма, американские специалисты по проблемам управления Дж. Грейсон и К. О’Делл в своей книге «Американский менеджмент на пороге XXI века» пишут: «Некоторые в шутку называют его «конфуцианским капитализмом» или «коммунальным капитализмом». Называйте его как угодно, на этикетке может быть написано «капитализм», но внутри это все-таки нечто другое. Если говорить словами основателя компании «Хонда моторс» Такео Фудзикавы «японская и американская системы управления одинаковы на 95% и отличаются во всех важных пунктах» [2, с. 312].

Проблема выбора между открытой и закрытой моделями национально-экономического развития. Суть проблемы в том, что либеральные показатели макроконкурентоспособности противоречат индексам «национальной силы» государства. «Национальная сила» и способность к выживанию оценивались по таким критериям, как географические условия, численность населения, природные ресурсы, экономическая мощь, оборонительные силы, национальная мораль, дипломатия и сотрудничество в области обороны.

Определение национальной конкурентоспособности на основе этих индексов и критериев обнаружило, что *макроконкурентоспособность*, т.е. *способность национального хозяйства к выживанию*, в СССР была самой высокой: она составила 119%, что было выше, чем у США (100%), и более чем в два раза выше аналогичных показателей других развитых стран. Высокая макроконкурентоспособность советской экономики держалась на силе государства, а на среднем – корпоративном уровне – мы значительно уступали западной экономике просто в силу того, что не имели крупных независимых (негосударственных) корпораций [13, с. 909]. Когда же в ходе либеральных реформ либералы открыли границы для иностранного капитала и убрали государство из экономики, то большинство национальных предприятий в России и целом ряде республик СНГ оказались в руках иностранного капитала.

Отвечая на вопрос, *что обеспечивало высокую способность к выживанию СССР*, мы тем самым получим ответ и на другой интересующий нас вопрос, а именно: *какие принципы необходимо положить в основу народнохозяйственной модели современной России*.

Известно, что модель народного хозяйства СССР была основана на принципах — *целостности, интегративности, самодостаточности, хозяйственной автаркии и жесткой иерархии*. В совокупности всё это формировало *командный тип экономики*, который характерен не только для социалистической экономики. Страны ЮВА, например, имеют точно такой же тип экономики, основанный на жестком государственном управлении. Очевидно, что именно тип закрытой экономики способен обеспечить живучесть национальной экономики, ее конкурентоспособность и, соответственно, безопасность территории и её экономического пространства. Принципиальное значение здесь имеют все пять принципов: *целостности, интегративности, иерархии, самодостаточности и автаркии*.

3. О факторах создания самодостаточной национальной экономики (опыт России)

Независимая внешняя политика России всегда будет встречать попытки давления со стороны претендентов на гегемонию, поэтому экономический суверенитет России должен быть защищен должным образом. *Интересы продовольственной безопасности, обеспеченности страны собственными силовыми установками, грузовым транспортом и авиацией требуют, чтобы доля собственной продукции в этих областях была* не менее **50-60%**. Так, например, **свыше 70% всей территории России связаны между собой только авиацией**. Очевидно, что самодостаточность в авиастроении непосредственно

связана с национальной безопасностью — с возможностью контролировать и удерживать свою территорию. Но для этого необходимо развивать отечественное станкостроение, включая и производство современных станков с числовыми программными устройствами. о в свою очередь предполагает увеличение расходов на образование и науку с одновременным повышением их эффективности и прозрачности, сокращение и повсеместный уход от непродуктивных и непрофильных расходов в этих сферах. Необходим прагматичный изоляционизм, призванный обеспечить самодостаточность национальной экономики и безопасность национального хозяйства и общества в целом. Однако в 2009 году Россия производила **самостоятельно только 14 позиций из 84-х важнейших видов (номенклатуры) промышленной продукции** [13, с. 611].

Принципы самодостаточности: Метаэкономический подход. Консерватизм в хозяйственном развитии равнозначен традиционализму, направлен на «удержание», то есть сохранение всех сложившихся укладов и форм хозяйствования, исторически присущих данной стране и данной цивилизации. *Метаэкономический* подход, сложившийся в мировой экономической науке, отражает именно этот тип консерватизма.

Разработка модели движения народнохозяйственного механизма, направленного на обеспечение воспроизводства общества, не должна ограничиваться одними макроэкономическими проблемами. В основе этой модели должно лежать понимание того, что та часть социальной среды, которая образует среду обитания людей, является одновременно и *сферой микрохозяйствования*. И это понятно: реальная жизнь людей протекает на местном уровне, то есть в локальной социокультурной и хозяйственной среде. Научно-практический вопрос заключается в том, каким образом интегрировать эту микросферу в народнохозяйственный воспроизводственный комплекс.

И здесь может быть полезен *метаэкономический подход*, который требует учета последствий от хозяйственной деятельности для природной и социокультурной среды. Этот подход рассматривает локальную среду обитания человека, его жизненную среду, в качестве главной сферы, которую необходимо защитить от разрушения. «Экономический рост бывает слишком часто антисоциальным... В метаэкономии должны быть отражены наиболее влиятельные факторы энтропии или деградации, сумма которых составляет *отрицательное производство*» [9, с. 259-260].

Принципы самодостаточности: пора на местную экономику. Устойчивое движение восточного общества обеспечивается *неразрывностью всей иерархической системы работающих принципов*.

Невозможно не навредить обществу, вынимая из его «рабочего механизма» отдельные принципы. Поэтому устойчивое хозяйственное развитие достигается только в том случае, если народнохозяйственный механизм опирается на предпринимательскую инициативу граждан, нацеленную не на прибыли, а на хозяйственное обустройство среды обитания, на развитие местной экономики. В теории известно, что **национальная безопасность основывается на стабильности общества, а стабильность общества, а значит и его устойчивость напрямую связана с уровнем развития местной хозяйственной и социальной инфраструктуры.**

Метаэкономический подход предлагает делать упор на местную экономику, то есть на развитие тех видов хозяйственной деятельности, которые укрепляют социальную инфраструктуру, создают новые рабочие места, нацеливая производителей на удовлетворение местных потребностей. Экономист и философ Лев Тихомиров в начале XX века настаивал на необходимости соблюдения принципов самодостаточности в развитии народного хозяйства. В частности, он утверждал, что **не только нации, но и более мелкие общности людей – области, волости, общины – должны сами удовлетворять свои потребности, производя все основное на месте.** Л. Тихомиров отмечал две существенные особенности России, которые неблагоприятны для внешней торговли: *удаленность от морских путей* и *суровый климат* [18, с. 649-678]. Они делают большую часть российской продукции неконкурентоспособной. Себестоимость нефти из Сибири, например, в несколько раз выше, чем из Кувейта. Морской транспорт многократно дешевле железнодорожного и т. д. Вот почему **новая экономическая парадигма обязана будет делать упор на малую родину, на всемерное укрепление местной общественности и на самое широкое местное самоуправление.** Только оно одно способно поддерживать прямую; то есть подлинную демократию.

Мировой опыт возрождения местной экономики. Сейчас во многих странах Запада и Востока идет интенсивный поиск путей возрождения местной экономики (local economics). Этот опыт изучается русскими учеными-международниками. Знакомясь с ним, приходишь к выводу, что *в основе этих поисков лежит богатый жизненный опыт крестьянских стран.* Мы в этом отношении находимся в лучшем положении по отношению к странам Запада, так как основы крестьянской жизни сохранялись в СССР, сохраняются они и в современной России.

В заключение подчеркнем, что Россия сможет выжить и сохранить себя в качестве самостоятельного геополитического субъекта мирового хозяйства и мировой политики только в том случае, если

мы откажемся от либеральной модели открытой экономики и начнем проводить политику разумного и взвешенного протекционизма, создавая модель национального хозяйства, основанную на принципах интегративности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гельвановский М.И. Философия хозяйства и конкурентоспособность // Экономическая теория на пороге XXI века – 6. В 2-х книгах. Кн. 1. Философия хозяйства. Кн. 2. Теоретическая экономия / Под ред. Ю.М. Осипова, В.В. Чекмарева, Е.С. Зотовой. – М.: Юристъ, 2002. – С. 129-141.
2. Грейсон Дж. К. мл., О’Делл К. Американский менеджмент на пороге XXI века: Пер с англ. – М.: Экономика, 1991. – С. 312.
3. Жуковский В. Вылетаем в «трубу»...: Откровения министра экономического развития // ЗАВТРА. – Октябрь-Ноябрь. – № 44. – 2012. – С. 2.
4. Конкурентоспособность России в глобальной экономике. – М.: Междунар. отношения, 2003. – С. 21.
5. Кобяков А.Б., Хазин М.Л. Закат империи доллара и конец «Рах Americana». – М.: Вече, 2003. – С. 149.
6. Круглый стол в редакции «Завтра»: РАЛЛИ ЕВРО-ДОЛЛАР// Завтра. – №31. – 2004. – С. 4.
7. Кондрашова Н.В. Экономическая эффективность нравственности в эпоху Постмодерна // Философия хозяйства. – 2004. – № 2. – С. 99.
8. Кобяков А.Б., Хазин М.Л. Закат империи доллара и конец «Рах Americana». – М.: Вече, 2003. – С. 142.
9. Ключников. Б.Ф. ВТО – дорога в рабство. – М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. – С. 259-260.
10. Ларуш. Л. Физическая экономика, как эпистемологическая основа всех отраслей человеческого знания. – М., 1997.
11. Николаев А.Б. Финансовый капитал и инвестиционный процесс. – Экономическая теория на пороге XXI века – 4: Финансовая экономика. – М., 2001. – С. 159.
12. Олейников А.А. Политическая экономия национального хозяйства. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – С. 52-60.
13. Олейников А.А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства. Учебник для вузов: для бакалавров, специалистов и магистров. 2-е изд., перераб. и доп. В 2-х ч – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – С. 909.
14. Постиндустриальный мир и Россия/Отв.ред. В.Г. Хорос и др. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 14.
15. Путь в XXI век: стратегические проблемы и перспективы российской экономики / Рук. авт. колл. Д.С.Львов; Отд. экон. РАН. – М.: Изд-во «Экономика», 1999. С. 19.
16. Распад мировой долларовой системы: ближайшие перспективы. / Сборник работ. Под общей редакцией Ю.Д. Маслюкова. – М.: Издатель Н.Е. Чернышова, 2001. – С. 132, 136.

17. Решульский С. Дума – щит и меч Путина // Советская Россия. – № 144. – 25 декабря. – 2012. – С. 1.

18. Тихомиров Л.А. Национальная экономика // Платонов О.А. Экономика русской цивилизации. Институт русской цивилизации. – М.: 2008. – С. 649-678.

*Хашаева С.В.
(Россия, Белгород)*

ВЛИЯНИЕ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ НА ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. Масс-медиа играют амбивалентную роль в жизни молодёжи. Негативная сторона заключается в стимулировании вредных привычек и подростковой сексуальности. Позитивная сторона связана с повышением общей культуры и взаимным информированием. Сила влияния масс-медиа на ценности молодёжи является дискуссионным вопросом.

Ключевые слова: масс-медиа, власть прессы, минимальный эффект, манипуляция сознанием.

В современный период развития российского общества успешное решение политических, экономических и социальных задач все больше зависит от действия такого субъективного фактора как социальная активность личности. Важную роль в формировании активности играют средства массовой информации. О возрастающей роли печатных изданий, радио и телевидения в общественной жизни страны свидетельствуют их бурный рост, распространенность и доступность массовой информации. И это в свою очередь вызывает новую проблему, актуальность которой заключается в том, что в условиях открытости общества, его гуманизации и демократизации средств массовой информации (СМИ) все активнее влияют на формирование определенных социальных ориентиров и одновременно способствуют развитию задатков и способностей личности.

Благодаря средствам массовой информации население получает сведения о событиях, происходящих в стране и за ее пределами. СМИ очень сильно влияют на формирование образа жизни молодежи. Это влияние распространяется как непосредственно через СМИ на личность молодого человека, так и опосредованно – через родителей, учителей, сверстников. СМИ создают двойное взаимоисключающее влияние на образ жизни молодого человека: с одной стороны, они выступают как фактор, стимулирующий формирование здорового образа жизни у молодежи, с другой – провоцируют развитие вредных

привычек, химических зависимостей, способствуют развитию психологического дискомфорта и другое.

Безусловно, можно определить большую роль СМИ в негативном влиянии на молодежь и формирование негативных образцов поведения. В наше время особую остроту нашла проблема телевизионного насилия, вульгарной информации, порнографии, эротических фильмов, развращают современную молодежь. Можно проследить негативное влияние масс-медиа на половую жизнь подростков, провоцирующих и стимулируют и без того повышенную подростковую сексуальность. Кроме негативного влияния СМИ на молодежное поведение, можно выделить положительные моменты:

- СМИ держат молодежь в курсе событий, таким образом, утоляя «информационный голод»;
- СМИ повышают общую культуру населения;
- СМИ служат для взаимного информирования властей и населения;
- СМИ снимают социальную напряженность.

Таким образом, можно сделать вывод, что масс-медиа играют большую роль в нашей жизни. Именно благодаря им и ведется информационно-просветительская работа среди населения планеты. Они имеют большое влияние на молодежь, как на возрастную группу, которая в наибольшей степени им доверяет. СМИ транслируют модели, стили, образцы сознания и поведения. Информационно-просветительская работа может иметь различные цели донесения информации, которая может влиять на человека как положительно, так и отрицательно.

Проблемы деятельности СМИ, а также их влияние на различную аудиторию привлекали внимание многих зарубежных ученых, которые рассматривали их с точки зрения разных наук: психологии, социологии, лингвистики, политологии, философии. Так, Д. Майерс считал «власть прессы» над человеком, как аксиому. Он утверждал, что пресса и иные массовые источники информации прямо или косвенно влияют на мнение людей и управляют ими.

Однако в 40-60-х гг. прошлого века, под влиянием ряда проведенных исследований, подобная уверенность во всемогуществе средств массовой информации сменилась более сдержанным отношением к ее возможностям воздействия на массовую аудиторию, в том числе и на молодое поколение. Таким образом, была сформулирована теория «минимального эффекта», основоположником которой стали П. Лазарфельд и Р. Мертон.

Б. Берельсон утверждал, что пресса и иные средства массовой коммуникации, в первую очередь ориентируются на потребности аудитории, которая и определяет идущий к ней поток информации.

Новый этап в исследовании СМИ наступил в 70-е гг. XX в. и длится он до настоящего времени. Одним из самых ярких представителей данного периода считается канадский социолог и культуролог М. Маклюэн. Он проводил исследования с целью изучить взаимосвязь СМИ с уровнем развития общества, в котором они распространены.

На современном этапе исследования проблема, связанная с воздействием СМИ на социализацию молодежи, приобретает все более и более масштабный характер и приобретает вид манипулирования сознанием. Манипуляция сознанием – это своеобразное господство над духовным состоянием людей, управление ими путем навязывания идей, установок, мотивов, стереотипов поведения, выгодных субъекту воздействия. Это влияние направлено на психические структуры человека, осуществляется скрытно и ставит целью запрограммировать поведение людей, изменить их мысли, убеждения, цели в нужном русле.

О влиянии средств массовой информации на ценностные ориентации молодежи говорится в работах Т.Н. Горяевой, Г.В. Грачева, И.А. Донец, И.С. Кон, Е.Я. Малышева и других. Стоит отметить, что в перечисленных работах дается слабая оценка средств массовой информации как основного фактора, формирующего ценностное сознание молодого поколения. Исследователями, изучающими проблемы молодежи, хотя и рассматривалась роль средств массовой информации в формировании ценностных ориентации молодых людей, но не были достаточно освещены позитивные и негативные стороны воздействия. Кроме того, следует учесть, что динамика развития современного мира постоянно привносит новые моменты в содержание рассматриваемых в диссертации проблем. Данный факт позволяет сделать вывод о необходимости дальнейших научных исследований по данной проблеме.

ЛИТЕРАТУРА

1. Майерс Д. Социальная психология. – СПб.: Знание, 2015. – С. 120.
2. Мертон Р. Концепция массовой коммуникации// Теория минимального эффекта. – 2012. – № 6. – С. 81-83;
3. Малышев Е.Я. Психологический аспект деятельности СМИ в выборе направлений информационного потока. – М.: Прогресс, 2011. – С. 87.
4. Мельник Г.С. Психологические процессы и эффекты. – СПб.: Mass-media, 2012. – С. 69.

*Шляхова В.Д.
(Россия, Белгород)*

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ ДЕТЕЙ-ИНВАЛИДОВ В СПЕКТРЕ РЕЛИГИЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аннотация. В статье рассматривается ключевая проблема религиозного воспитания детей-инвалидов в спектре религий. В настоящее время идет сложный процесс становления духовной педагогики в нашей стране и поэтому возникает необходимость обратиться к опыту религиозного образования прошлых веков. В процессе и в результате религиозного воспитания у верующих развивается специфическая для конкретной конфессии ценностно-нормативная система, специфика мышления и поведения, стиль жизни, а еще стратегии адаптации и обособления в социуме.

Ключевые слова: дети-инвалиды, религия, духовное воспитание, история, современность, семья, образование.

Христианство, будучи основополагающей идеологией Средневековья, определяло все процессы развития общества, науки, человеческого знания в целом. Единственным признанным научным методом была схоластика – разновидность религиозной философии, в которой все объяснялось на основе формальной логики. Развитие и науки, и научных методов мышления оказалось скованным церковной догматикой.

Религиозно детерминированные взгляды власть предержащих предопределили тяжелое общественное положение детей с физическими и умственными недостатками. Однако их социальный статус все же в определенной степени зависел от характера дефекта (физического или психического). Вместе с тем, несмотря на бытовавшие языческие предрассудки, в средневековом христианском сознании прочно укоренялся и закон евангельской любви к ближнему, все чаще подавляя языческие страхи и обретая доминирующие позиции.

Социальное положение, общественное признание и воспитание людей с нарушениями развития на территории Древнерусского государства, определялось своеобразием и самобытностью русской жизни. Под влиянием решения князя Владимира была избрана восточная византийская ветвь христианства – православие, а выбор веры одновременно означал и выбор характера образования. На Руси так и не появились одновременно с Европой крупные образовательные центры, подобные средневековым университетам. Данное обстоятельство не способствовало развитию медицинских изысканий в поисках

ответа на вопрос о причинах дефектов в развитии человека – они воспринимались как данность от Бога.

Общественные взгляды на «убогих» в Киевской Руси формировались на основе законов, зафиксированных в «Кормчих книгах» (XIII в.), и положений, действовавших в рамках системы общественного призрения. Содержание «Кормчих книг» обнаруживает гуманное отношение к «убогим» детям, отеческую заботу о них. Постепенно забота о детях с физическими и умственными недостатками сосредоточилась в руках церкви. Юридически это было закреплено специальным указом князя Владимира Святославовича. Кроме того, устанавливалось, что десятая часть доходов церквей и монастырей должна использоваться для организации приютов и богаделен. В сложившихся условиях в деле призрения и воспитания глухонемых, слепых, слабоумных произошли заметные преобразования, положившие начало системной и в определенном смысле общественной заботе о детях-инвалидах.

Большое значение в развитии древнерусской культуры имел Киево-Печерский монастырь. Просвещенные люди Киевской Руси понимали огромное значение книжного обучения и словесной речи для глухонемых детей и для детей с нарушениями речи (в рамках религиозного мировоззрения и их приобщения к православному вероучению, к участию в церковных обрядах). Уже в первой половине XIV в. недалеко от монастыря был открыт дом для детей-сирот (слепых, хромых и глухонемых). В дальнейшем подобные дома призрения были открыты в Москве, Твери, Новгороде, Пскове, Ростове, Смоленске и других городах [1, с. 17].

Положение людей с отклонениями в развитии в России, по времени соответствующем эпохе Возрождения в западноевропейских странах, не подвергалось существенным изменениям. Монастыри оставались основными центрами, в которых находили приют дети и взрослые с физическими и умственными недостатками. Важную роль в укреплении централизованного Русского государства сыграла деятельность Ивана IV (Грозного). В целях нормализации общественных отношений и установления правопорядка царь созвал в 1551 г. собор, который изложил свои постановления в 100 главах. Стоглавый Собор унифицировал церковные культы и обряды, одобрил нормы государственного, судебного, уголовного, гражданского и семейного права. Глава 73 была посвящена общественному призрению. В соответствии с ее положениями в организацию приютского призрения вносились существенные изменения: руководящие функции призрения и забота о «калечных детях» передавались государственной власти.

Важные изменения, связанные с обучением и воспитанием детей (в том числе с отклонениями в развитии), были характерны и для русской действительности XVIII в. Энергичная деятельность Петра I способствовала значительному развитию просвещения, науки и техники. Формирующаяся в России этого времени практика социально-педагогической деятельности создавала благоприятные условия для дальнейшего развития учреждений призрения людей с физическими и умственными недостатками. Призрение слабоумных по-прежнему обеспечивали монастыри, которые сыграли определенную роль в формировании гуманистических настроений в обществе, но не изменили фактического положения этих детей. Только в царствование Екатерины II, издавшей в 1775 г. «Указ об учреждении Приказов общественного призрения», в России появились учреждения для душевнобольных и других лиц, нуждавшихся в специальном содержании. Приюты, сиротские и воспитательные дома, госпитали и больницы, участие монастырей в воспитании – все это составляло в эпоху Просвещения своеобразную российскую систему бытового содержания и воспитания людей и детей с отклонениями в развитии [2, с. 137].

Традиционно основным институтом воспитания человека, начиная с момента его непосредственного рождения и кончая, порой, его становлением как зрелой личности, была и остается семья. Религиозное воспитание осуществляется священнослужителями; верующими «агентами социализации» (родителями, родственниками, знакомыми, членами религиозной общины и пр.); педагогами конфессиональных учебных заведений (как основных – средних школ, колледжей и пр., так и дополнительных – воскресных школ, библейских кружков и др.), в ряде стран – преподавателями религии в светских учебных заведениях... [3, с. 119].

В основе религиозного воспитания лежит феномен сакрализации (от лат. *sacrum* – священное), т.е. наделения явлений окружающей действительности священным содержанием, придания божественного смысла обыденным мирским процедурам через их обрядовое освящение.

Выделяют два уровня религиозного воспитания – рациональный и мистический [4, с. 184]. Рациональный уровень включает в себя три основных компонента – информационный, нравственный и деятельностный, содержание которых имеет конфессиональную специфику. Так, в православии информационный компонент – это тот объем знаний, который воспитуемые получают по истории церкви, богословию, догматике, священной истории; нравственный – научение воспитуемых преломлению собственного опыта через требования

христианской морали; деятельностный – участие в богослужениях, церковное творчество, дела милосердия.

Мистический уровень тесно связан с рациональным, и его можно охарактеризовать лишь настолько, насколько он в нем проявляется. Мистический уровень в значительно большей степени, чем рациональный, имеет специфический характер в различных конфессиях. Например, мистический уровень православного воспитания определяет следующие моменты – подготовка и участие в церковных таинствах, домашняя молитва, воспитание чувства благоговения и почитания святынь [4, с. 184].

В процессе религиозного воспитания используются различные формы, многие из которых аналогичны по внешним признакам формам социального воспитания (урочная система, семинары, лекции и пр., клубы для различных групп верующих, праздничные мероприятия, любительские хоры, оркестры, экскурсии и т.д.), но приобретают сакральный смысл, наполняясь специфическим для религиозного воспитания содержанием.

Многообразны средства религиозного воспитания, которые определяются конфессиональными особенностями. Так, в христианских конфессиях таковыми являются: церковное богослужение, приобщающее верующих к церковной жизни, к таинству общения с Богом; проповедь, сообщающая важнейшие положения вероучения и побуждающая к соответствующему поведению; молитва, помогающая научиться вырабатывать нужный душевный настрой; исповедь, которая приучает к самоанализу и к мысли о неотвратимости наказания за грех (проступки); пост, помогающий обуздать плоть, смирать гордыню, вырабатывать стойкость; епитимья – наказание, способствующее укреплению в вере и соблюдению норм отношений и поведения [5, с. 178].

Одним из первых, кто выразил идеалы христианского воспитания, был Блаженный Иероним (330-419 гг.) – образованный римлянин, один из так называемых Отцов Церкви. В письме к знатной римлянке Лете, воспитывающей свою дочь, он писал: «Так нужно воспитывать душу, коей предстоит стать храмом Господним: пусть научится слышать и говорить лишь то, что ведет к страху Божьему. Дурных слов чтобы она и не понимала, мирских песен чтобы не знала; пусть нежные еще уста наполняются лишь сладостным псалмопением; пусть подальше она будет от распущенного народа. Нужно сделать ей буквы... Пусть играет ими и, играючи, обучается... Приставь ей пожилую няню, нравственную и целомудренную, чтобы она своим примером научала и приучала ее... Вместо украшений и шелка пусть возлюбит она Божественные книги и пусть привлекают ее в них не золотое

письмо..., а точная и мудрая четкость, ведущая к истинному познанию» [Блаженный Иероним. Письмо к Лете. Из книги «Средневековье в его памятниках» под ред. Егорова].

Более детально и глубоко система христианского воспитания была рассмотрена крупнейшим теологом и философом раннего христианства Блаженным Августином, жившим в 354-430 гг. Основными качествами воспитанника, по Августину, являются смирение и послушание, исключаяющие всякий «дух противоречия». Тем не менее, указывает Августин, слепое повиновение авторитету не должно продолжаться слишком долго. Августин указывает на два взаимозаменяющих метода познания Бога – безусловное подчинение авторитету Библии и поиск «истины путем разума» [6, с. 71]. Таким образом, в образовательной системе Августина «...мы видим два основных пути – и веру сердца, и пытливость ума» [6, с. 72-74].

Это и явилось основной идеей воцерковления детей-инвалидов. Маленькие дети имеют не только физические проблемы, но и несформированную психику, поэтому очень важно, кто будет рядом с этим ребенком, кто будет учить его есть, пить, познавать окружающий мир. Это должны быть люди, которым ребёнок доверяет, с кем установлен положительный контакт.

Известно, что в процессе религиозного воспитания детей-инвалидов используются различные формы, многие из которых по внешним признакам аналогичны формам социального воспитания (урочная система, семинары, лекции и пр., клубы для различных групп верующих, праздничные мероприятия, экскурсии и т. д.), но приобретают сакральный смысл, наполняясь специфическим для религиозного воспитания содержанием. Добавим, что эти формы и средства могут различаться в зависимости от того, в какой среде религиозного воспитания они применяются.

Еще в свое время первостепенное значение изучению Слова Божьего широкими слоями населения придавал вождь Реформации в Германии Мартин Лютер (1483-1546 гг.). Он ратовал за глубокое проникновение в Священное Писание с детства, а для этого предлагал организовать школы, в которых бы дети изучали Библию не только на родном немецком языке, но и на языках оригинала. Слова великого Лютера как будто сказаны нашим соотечественникам в наше время. Надо возрождать Отечество и возрождение это возможно через приближение детей ко Христу.

Приведем слова Н.И. Пирогова: «Я от души желаю, чтобы все были истинными христианами; еще более желаю, чтобы религиозные истины и чувства укрепили молодое поколение; но я слишком уважаю и научное, и нравственное достоинство религии и потому не же-

лаю видеть кафедру богословия поставленной в университете для одного только приличия... Теологические факультеты в католических и особенно в протестантских университетах можно действительно рассматривать как сильную оппозицию скептическому материализму. Но сила их не в обязательности... Они действуют... сильным нравственным влиянием, которое оказывают представители богословских наук не только на учащихся, но и на целое общество» [7, с. 374-375].

Приведем примеры: из тысячелетней истории крещёной Руси видно различное состояние попечения и, следовательно, воцерковления детей-инвалидов в различные исторические эпохи. Наибольшая сила и крепость призрения к лишённым зрения и слуха наблюдается с начала XIX века, когда было организовано ведомство императрицы Марии Феодоровны, а позже – и попечительство о слепых Александры Феодоровны. Тогда были открыты воспитательные дома и учреждена централизованная сеть учебных заведений для глухих и слепых, где детей приобщали к Церковной жизни и преподавали им Закон Божий.

Так, в училище Марии Феодоровны для детей-инвалидов велись занятия по Закону Божию. Здесь действовал домовый Храм – вначале в честь апостола Павла, а затем в честь первоверховных апостолов Петра и Павла. Священник этого домового Храма одновременно исполнял обязанности законоучителя училища [8, с. 163].

Учащиеся по выходным и праздничным дням в сопровождении воспитателей посещали богослужение. В период жестового обучения (до 1880 года) по очереди один из воспитанников посреди церкви читал жестами великое славословие, а за Божественной Литургией – Символ Веры и молитву Господню, а остальные следили за ним. Порядок богослужения и его смысл законоучитель объяснял на занятиях по закону Божию, а воскресные и праздничные Евангелия – непосредственно перед Литургией. Училище имело собственную типографию, в которой печатались учебники по Закону Божию и другая духовная литература для глухих.

Таким образом, до революции был накоплен Церковью довольно богатый опыт воцерковления детей-инвалидов. К сожалению, из сохранившихся теоретических свидетельств дореволюционного опыта Церкви по работе с детьми-инвалидами мы не имеем возможности непосредственно воссоздать практическую модель воцерковления последних сегодня. Основная причина этому, конечно, – полная утрата преемственности церковных деятелей в этой области.

Но, известно, что к началу XIX века Россия быстрыми шагами шла к атеизму. Наказ императрицы Екатерины II, в котором говорилось: «Всякий обязан учить детей своих страху Божию, как началу

всякого целомудрия и вселять в них все те должности, которые Бог от нас требует...», пылился в государственных учреждениях великой России. «В русских семействах не заботятся давать христианское воспитание, то есть не дают им правильного и ясного понятия о Боге» [9, с. 97]. Со стороны государства предпринимались попытки распространить христианское воспитание. Так, в 1743 г. Сенат объявил указ о том, что «дети дворян и людей других чинов обязаны обучаться закону Божию с нравственной целью, чтобы знать пути праведной жизни и истинного спасения» [Полн. Соб. Рос. Зак. Т. XI, № 8, с. 726].

Сегодня стоит задуматься, что означает колоссальное количество транслируемых сегодня развлекательных телепрограмм, совершенно несоизмеримое с реальными потребностями тех, кто эти программы смотрит на телевидении? С одной стороны, это свидетельствует о духовном вакууме, который такими программами заполняется. С другой стороны, эти программы формируют определенные стереотипы, создают иллюзию некоего идеального мира – блестящего, самодостаточного, мира без страданий – мира, где даже смерть является не более чем развлечением. Огромную роль в том, что человек подпадает под очарование этого иллюзорного мира, играет реклама. Реклама, помимо того, что вводит человека в виртуальную псевдореальность, пробуждает в душе потребительские чувства, которые также формируют определенное – далеко не самое правильное – отношение к жизни, некий поведенческий стандарт [10, с. 117].

Можно подвести итог, что не только общество изменяется под воздействием религии, но и сама религия трансформируется под влиянием социальных факторов. Она становится более лояльной к изменившимся условиям, идет на компромисс и приспособление, вносит коррективы в вероучение, социальные и этические доктрины, формы организации, методы деятельности современных религиозных образований [11, с. 87].

Необходимо отметить, что религиозная значительность нашей эпохи определяется тем, насколько новой и религиозно живой является семья. Как же стоит понимать задачи религиозного воздействия на детей в семье? Наиболее интересны с точки зрения поставленной темы две работы Коменского. Первая – «Материнская школа, или о заботливом воспитании юношества в первые шесть лет». Эпиграфом к данной работе являются слова Цицерона: «Основа всего государства состоит в правильном воспитании юношества». В своем сочинении Коменский отвечает на вопрос: что такое «правильное воспитание»? Родители не должны откладывать воспитание до обучения своих детей учителями и служителями церкви (так как невозможно уже выросшее кривое дерево сделать прямым...) Ян Амос Коменский призы-

вает родителей воспитывать своих детей в духе Господнем именно с рождения, ибо «...невозможно уже выросшее кривое дерево сделать прямым». Но многие ли родители следуют этому призыву? Состояние нашей молодежи говорит о том, что не многие родители задумываются об этом. В наших условиях особая ответственность лежит на церкви и на христианской школе. Вот что говорит великий педагог в другой работе – «Великая дидактика»: «А Священное Писание прежде всего учит нас, что нет под небесами другого, более действенного средства для исправления человеческой испорченности, как правильное воспитание юношества».

Очень важным является установление и упрочение духовной связи детей с родителями. Для этого нужно постоянное общение с детьми, вовлечение детей в мир забот и трудностей в семье, возложение на них ответственных (конечно, посильных) дел, вообще вовлечение детей в общее дело для семьи [12, с. 96]. Если дети не по принуждению, а сами идут на это (при правильной духовной атмосфере, при действительном охранении свободы детской личности этого, в сущности, несложно добиться), если дети свободно и охотно разделяют заботы и труды родителей, через них проходят «токи общесемейной целостности».

Но все же нельзя отрицать, что современная семья стоит перед вопросом, который никогда еще не поднимался с такой остротой, как ныне, – вопросом о том, быть ли семье христианской или нет? Семья подтачивается изнутри, и ее христианский путь изнутри темнеет, колеблется в самых основах своих. Здесь действует положение, которое по его бесспорности может быть названо аксиомой религиозной педагогики: религиозно влиять на детей может только тот, кто сам живет религиозной жизнью.

В применении к семье это значит, что только та семья, которая, как целое, живет религиозной жизнью, может дать своим детям религиозное воспитание. Но если кризис современной семьи вообще заключается в падении и ослаблении ее духовной целостности, то сильнее всего это сказывается на религиозной жизни. Сколько среди нас есть семей, внешне еще не утративших своей целостности и даже глубоко чувствующих ее, но уже растерявших в себе духовную близость и единство! Религиозное бессилие семьи именно этим больше всего определяется, ибо семья уже почти не является духовным организмом – это скорее бытовая и социально-психическая организация, а вовсе не духовный организм.

Таким образом, проведенный нами обзор литературы показывает, что не только теологи, но и наиболее выдающиеся мыслители всех времен и народов, сознающие ответственность за судьбы людей, бы-

ли активными сторонниками религиозного воспитания детей, т.к. принимали значение данного процесса.

При исследовании исторических феноменов специального образования невозможно не учитывать той подчас определяющей роли, которую играли религии, религиозное мировоззрение, религиозная жизнь в различных цивилизациях и общественно-исторических формациях, обуславливая те или иные особенности теории и практики специального образования.

Являясь глубоко значимым мировоззренческим, идеологическим основанием общественного сознания, религия всегда оказывала огромное влияние на отношение общества к человеку с ограниченными возможностями, во многом предопределяя исторические сроки первых опытов обучения отдельных категорий таких детей, его характер и содержание, а также на формирование круга лиц, занимавшихся их воспитанием, развитием и обучением.

Особенно важен вклад христианства в развитие религиозного развития и воспитания. Именно в контексте христианского мировоззрения Я. А. Коменского («Великая дидактика») впервые отчетливо прозвучали слова о праве на образование для любого человека, в том числе и для слепых, глухих и умственно отсталых.

Под влиянием религиозных идей складывался этнос той или иной общественной формации, который включал в себя нормы ценностного, нравственного отношения к детям с ограниченными возможностями жизнедеятельности. Представители христианской религии сыграли большую роль в распространении практики обучения детей с ограниченными возможностями, способствовали появлению различных видов учебных учреждений, форм социальной и образовательной помощи. Религия выполняла и продолжает выполнять важную функцию психологической помощи детям с ограниченными возможностями, их близким, их семьям.

В дореволюционной России дело социального призрения детей-инвалидов строилось на религиозной (христианской) основе, кто бы ни был учредителем данных учреждений – лично Государь или члены его семьи, Ведомство учреждений императрицы Марии Федоровны, Министерство Царского Двора, Министерство Внутренних Дел, Министерство народного образования, Городская Дума или Городская Управа Санкт-Петербурга, Православная Церковь, иные конфессии, национальные объединения в столице Российской империи, благотворительные или иные общества или же отдельные частные лица (учредители и пожертвователи).

Учет этого славного исторического опыта успешного синтеза религиозного взгляда и социального призрения, участия Церкви в

судьбах детей-инвалидов – необходимое условие грядущего возрождения нашего Российского государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. История социальной педагогики: Хрестоматия-учебник / Под ред. М.А. Галагузовой. – М., 2000. – 544 с.
2. Специальная педагогика: учеб. Пособие для студ. высш. уч. заведений / под ред. Н.М. Назаровой. – Т. 1. История специальной педагогики / Н.М. Назарова, Г.Н. Пенин. – М.: Изд-ий центр «Академия», 2007. – 352 с.
3. Дубин Б. Религия. Церковь, общественное мнение // Свободная мысль. – 2013. – № 11. – 302 с.
4. Мудрик А.В. Социальная педагогика. – М.: Академия, 1999. – 184 с.
5. Каарийнен К., Фурман Д.Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // ВФ. – 2013. – № 6.
6. Кибардин Н.П. Система педагогики по творениям Блаженного Августина. – Казань, 1910. – 182 с.
7. Пирогов Н.И. Избранные педагогические сочинения. – М.: Педагогика, 1985. – 496 с.
8. Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие / Под ред. Киммо Каарийнена, Д.Е. Фурмана. – М.; СПб.: Летний Сад, 2010. – 492 с.
9. Стоюнин В.Я. Педагогические сочинения. – СПб.: 1911. – 456 с.
10. Чернов М.И. Русская православная церковь: прошлое и настоящее // Советская педагогика. – 1988. – №6.
11. Фергюнсон Э. Церковь Христа. Библейская экклезиология в наши дни. – СПб.: Вита Интернешн, 2005. – 331 с.
12. Игошев К.Е., Минковский Г.М. Семья, дети, школа. – М., 1989.

*Шмигирилова Л.Н.
(Россия, Белгород)*

МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ МОЛОДЕЖИ В КОНТЕКСТЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ

Аннотация. В статье рассматривается важность диалогических принципов интеракции современной молодежи. Раскрываются проблемы академической мобильности. Определяется необходимость налаживания межкультурного диалога через развитие программ академической мобильности молодежи.

Ключевые слова: межкультурный диалог, молодежь, академическая мобильность, диалогический принцип взаимодействия.

Международное молодежное сотрудничество является одним из актуальных и перспективных направлений в государственной мо-

лодежной политики Российской Федерации. Для достижения приоритетных целей молодежной политики необходимо решить современные задачи, в частности, активное вовлечение молодежи в процесс развития Евразийского экономического союза, укрепления общего гуманитарного пространства Содружества Независимых Государств и привлечение перспективной зарубежной молодежи к реализации российских социально-экономических проектов; поддержка участия российской молодежи и молодежных объединений в международных структурах, а также в работе международных форумов, конференций и фестивалей; содействие в реализации программ двусторонних молодежных обменов, развитие сотрудничества с молодежными организациями соотечественников, проживающих за рубежом [1].

Международная деятельность молодежи – это значимый механизм в формировании позитивного имиджа России в международной молодежной среде. Действительно, существует понимание того, что позитивный образ страны – это широкий круг проблем, связанных с местом и ролью государства во внешней среде, являющийся весомым фактором успешного существования и развития в условиях международной конкурентной среды, а также важнейшим инструментом защиты национальных интересов. Очевидно, что в современных условиях формирование имиджа государства как длительный процесс зависит от разноплановых составляющих внутреннего и внешнего характера. Внешняя и внутренняя политика, а также другие сферы жизнедеятельности государства могут выступать объектами имиджа, который актуален во всей системе взаимоотношений государств. Вместе с тем существуют отдельные сферы деятельности государства, особенно во внешней среде, где формирование образа государства происходит также посредством международной деятельности целого ряда неправительственных акторов. Поводом для изучения некоторых аспектов формирования позитивного образа-имиджа государства в современных условиях послужила именно их возрастающая международная деятельность, которую можно рассматривать как инструмент трансляции положительной информации, следовательно, обмена ценностями, традициями и т. д.

На схеме представлено авторское видение формирующих элементов имиджа государства на мировой арене в сфере молодежной политики. Представленные элементы формируют и «продвигают» имидж государства с учетом конструктивного и позитивного подхода построения работы по созданию благоприятного внешнего облика страны. В связи с этим сегодня стоит задача придать этой деятельности системный характер через ряд последовательных шагов, среди которых одним из главных является определение целевой аудитории,

которую важно заинтересовать и чье внимание следует привлечь. Речь идет о молодежи как важном стратегическом ресурсе внешней культурной политики России.



Схема. Формирующие элементы имиджа государства на мировой арене в сфере молодежной политики

Диалогические принципы интеракции современной молодежи являются востребованными в условиях становления новых геополитических отношений стран мира. Современный мир становится более мультикультурным, и глобализация повышает уровень общения и контакта между представителями различных культур. Народы становятся более информированными о существовании других культур, традиций и обычаев. Культуры охватывают большое число людей, из которых никого нельзя назвать типичным представителем какой-либо культуры. Понимание данной особенности – первый шаг на пути к диалогу, одна из предпосылок для эффективного межкультурного диалога [2].

Диалогические принципы представлены в международной деятельности российских вузов как важнейший показатель интегрированности современного образовательного учреждения в глобальное

пространство. Приемы и квалификации межкультурного диалога и общения развиваются через программы и мероприятия в сфере образования, искусства и средств массовой информации. Это делает возможным создание инструментов, объединяющих участников процесса межкультурного диалога.

Так, российские вузы создают условия и возможности для студенческой молодежи не только узнавать больше о других культурах, но и развивать способности для сотрудничества, необходимые для жизни в культурно многообразном окружении. Более того, образование в любом контексте, включая неофициальное и неформальное обучение через деятельность молодежных организаций и других организаций гражданского общества и средства массовой информации, представляется особенно значимым.

Понимания важности налаживания межкультурного диалога через программы академической мобильности способствует развитию в рамках взаимного уважения процесса интерактивного обмена между индивидуумами, группами и организациями с различными культурными корнями и мировоззрениями, более глубокому пониманию различных перспектив и отношений, привлечению молодежи к участию в общественной жизни, улучшению способностей и возможностей самооценки, равенство возможностей и творческое созидание [3].

Программы академической мобильности представляют собой один из наиболее значимых аспектов процесса интеграции российских вузов и науки в международное образовательное пространство, который необходимо понимать гораздо шире, чем исключительно механизм студенческого обмена, действующий в рамках определенных программ сотрудничества с зарубежной партнерской организацией. Академическая мобильность представляет собой комплексный и многоплановый процесс интеллектуального продвижения, обмена научным и культурным потенциалом, ресурсами, технологиями и методиками обучения.

Вступление в диалог культур в ходе межкультурных обменов, участие в современных проектах в рамках вузовского партнерства создают реальные возможности для знакомства российских и зарубежных студентов с особенностями повседневной жизни и народным творчеством, формируя таким образом культурную картину мира собственной страны и страны пребывания. Иностранный язык является зеркалом культуры, в котором находят отражение реальный мир, мораль, система ценностей своего народа.

Участие в различных образовательных проектах (краткосрочные сезонные языковые школы, семестровое обучение, международные научные конференции и пр.) является культурно-

образовательным туризмом, который на сегодняшний день представляет собой наиболее распространённую и перспективную форму студенческой мобильности.

Международное сотрудничество в высшем образовании сейчас приобретает черты целенаправленной политики со стороны российского государства и выступает как механизм достижения глобальных внешне- и внутриполитических целей страны. Основными из них являются восстановление культурных, деловых и политических контактов с западными и восточными странами, а также повышение конкурентоспособности отечественных вузов. Одним из способов достижения этих целей является наращивание экспорта отечественного образования, что вполне соответствует современным мировым тенденциям развития высшего образования в условиях глобализации. Именно на развитие экспорта российского образования и его популяризацию за рубежом должна быть направлена реализация программ академической мобильности. А основой этого процесса становится межкультурный диалог, который содействует организации и усилению совместных мероприятий, способствует установлению связей на международном уровне.

ЛИТЕРАТУРА

1. Распоряжение Правительства РФ от 29 ноября 2014 г. № 2403-р «Об утверждении Основ государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 года». URL: <http://www.consultant.ru/> (дата обращения: 06.09.2016).

2. Фатхуллина А.Г. Роль межкультурного диалога молодежи в процессе творческой деятельности // Педагогическое мастерство: материалы междунар. науч. конф., г. Москва, апрель 2012 г. – М.: Буки-Веди, 2012. – С. 236-238.

3. Цит. по: Чернокожева Э. Межкультурный диалог: концепты и практические шаги // Общество. Среда. Развитие (Terra Humana). – 2009. – №1. – С. 105-109.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдулагатов Заид Магомедович, Россия, Махачкала. *Кандидат философских наук, заведующий отделом социологии ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.* E-mail: zaid48@mail.ru

Алещенков Вячеслав Анатольевич, Россия, Москва. *Кандидат исторических наук, доцент ОУП ВПО Академии труда и социальных отношений, Москва.* E-mail: slava7286724@yandex.ru

Аникин Даниил Александрович, Россия, Саратов. *Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского.* E-mail: dandee@list.ru

Аринин Евгений Игоревич, Россия, Владимир. *Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им А.Г. и Н.Г. Столетовых.* E-mail: ejarinin@mail.ru

Багрина Алина Юрьевна, Россия, Москва. *Кандидат политических наук, руководитель исследовательской службы «Среда».* E-mail: alina.bagrina@gmail.com

Бакрач Владимир, Черногория, Подгорица. *PhD в социологии, профессор Университета Подгорицы.* E-mail: bvladimir@t-com.me

Березняк Виктория Александровна, Россия, Белгород. *Студент направления подготовки «социология» Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: ybereznyak@hotmail.com

Богатова Ольга Анатольевна, Россия, Саранск. *Доктор социологических наук, доцент, профессор Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарёва.* E-mail: bogatovaoa@yandex.ru

Богачёв Максим Игоревич, Россия, Москва. *Младший научный сотрудник НИУ «Высшая школа экономики».* E-mail: bogachev2008@mail.ru

Бубликов Василий Валерьевич, Россия, Белгород. *Кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социальных технологий НИУ «БелГУ».* E-mail: bublikov@bsu.edu.ru

Гришаева Екатерина Ивановна, Россия, Екатеринбург. *Кандидат философских наук, доцент департамента философии Уральского Федерального университета.* E-mail: grisha-eva@list.ru

Гуляев Иван Иванович, Россия, Белгород. *Кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью, заместитель директора Института управления по научной работе Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: ivgul@mail.ru

Гущина Валентина Владимировна, Россия, Белгород. *Магистрант Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: 723794@bsu.edu.ru

Давтян Армине Ваграмовна, Армения, Ереван. *Эксперт по вопросам образования в ОО «Сотрудничество во имя демократии», Лектор педагогики в Гаварском государственном университете.* E-mail: armine.davtyan@rambler.ru

Заводьян Ирина Сергеевна, Россия, Курск. *Аспирант Юго-Западного государственного университета.* E-mail: zavodyan@bsu.edu.ru

Истомин Александр Георгиевич, Россия, Белгород. *Ведущий документовед Центра профессиональной карьеры Управления маркетинга образовательных услуг национального исследовательского Белгородского государственного университета.* E-mail: motzi@rambler.ru

Кинджич Зоран, Сербия, Белград. *Профессор Факультета политических наук Университета Белграда, Сербия.* E-mail: zoran.kindjic@gmail.com

Ковальчук Ольга Викторовна, Россия, Белгород. *Кандидат философских наук, доцент социально-теологического факультета Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru

Колесников Сергей Александрович, Россия, Белгород. *Доктор филологических наук, доцент, проректор по научной работе Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью).* E-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Кондратенко Людмила Викторовна, Россия, Белгород. *Кандидат психологических наук, доцент Белгородского государственного технологического университета им. В.Г. Шухова.* E-mail: umoc@intbel.ru

Копылов Олег Владимирович, Россия, Пермь. *Старший преподаватель Пермского института (филиала) Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова.* E-mail: uho08@mail.ru

Короченский Александр Петрович, Россия, Белгород. *Доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры журналистики НИУ «БелГУ».* E-mail: korochensky@bsu.edu.ru

Лебедев Сергей Дмитриевич, Россия, Белгород. *Кандидат социологических наук, профессор Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: serg_ka2001-dar@mail.ru

Липич Тамара Ивановна, Россия, Белгород. *Доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: lipich@bsu.edu.ru

Маркин Кирилл Васильевич, Россия, Москва. *Научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии» Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* E-mail: markink20@gmail.com

Маркович Эльвира Михайловна, Россия, Белгород. *Магистрант Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: carmanchikova@yandex.ru

Микешин Игорь Михайлович, Финляндия, Хельсинки. *Доктор философии Хельсинского университета.* E-mail: igor.mikeshin@anthro.ru

Михель Ольга Вячеславовна, Германия, Гейльбронн. *PhD, Гейльброннского университета.* E-mail: omichel@stud.hs-heilbronn.de

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

Никulina Наталья Николаевна, Россия, Белгород. *Кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой профессионального обучения и социально-педагогических дисциплин Белгородского Государственного аграрного университета им. В.Я. Горина.* E-mail: nikulina_n@bsu.edu.ru

Олейников Александр Алексеевич, Россия, Москва. *Доктор экономических наук, профессор, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* E-mail: 79261615147@yandex.ru

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

Поспелова София Валентиновна, Россия, Севастополь. *Кандидат философских наук, доцент, доцент Севастопольского филиала Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова.* E-mail: pospp7@yandex.ru

Пруцкова Елена Викторовна, Россия, Москва. *Научный сотрудник научной лаборатории «Социология религии», преподаватель кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета социальных наук Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.* E-mail: evprutskova@gmail.com

Пуль Татьяна Сергеевна, Россия, Белгород. *Социальный педагог, преподаватель православной культуры в ОГАПОУ «Белгородский машиностроительный техникум».* E-mail: Lady.pul2014@yandex.ru

Радулович Лидия, Сербия, Белград. *Профессор Философского факультета Университета Белграда, Сербия.* E-mail: lradulov@f.bg.ac.rs

Редюхин Владислав Иванович, Россия, Белгород. *Заместитель директора международного центра «Профессиональное самоопределение и развитие».* E-mail: reduhin@mail.ru

Реутов Николай Николаевич, Россия, Белгород. *Кандидат социологических наук, доцент, начальник управления по развитию персонала и кадровой работе Белгородского государственного национального исследовательского университета.* E-mail: reutov_n@bsu.edu.ru

Стоянович Воислав, Сербия, Белград. *Магистр религиоведения Университета Белграда, Сербия.* E-mail: vstojanovich_26@yahoo.com

Сухоруков Виктор Викторович, Россия, Белгород. *Администратор портала «Социология религии».* E-mail: verger@yandex.ru

Трофимов Сергей Викторович, Россия, Москва. *Кандидат социологических наук, доцент кафедры современной социологии, заместитель декана социологического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.* E-mail: trophimov@socio.msu.ru

Уфимцева Екатерина Игоревна, Россия, Саратов. Кандидат социологических наук, доцент, доцент Саратовского государственного университета. E-mail: ufim75@mail.ru

Хашаева Светлана Владимировна, Россия, Белгород. Кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: Hashaeva@bsu.edu.ru

Царева Дарья Сергеевна, Россия, Белгород. Студент направления подготовки «социология» Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: 953061@bsu.edu.ru

Шевченко Светлана Николаевна, Россия, Белгород. Кандидат философских наук, доцент кафедры профессионального обучения и социально-педагогических дисциплин Белгородского государственного аграрного университета им. В.Я. Горина. E-mail: nikulina_n@bsu.edu.ru

Шаповалова Инна Сергеевна, Россия, Белгород. Доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой социологии и организации работы с молодежью Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: shapovalova@bsu.edu.ru

Шляхова Вера Дмитриевна, Россия, Белгород. Магистр богословия, психолог-педагог, арт-терапевт, музыкотерапевт. E-mail: valejnu@yandex.ru

Шмигирилова Лариса Николаевна, Россия, Белгород. Кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии и организации работы с молодежью, заместитель директора Института управления по международной деятельности Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: shmigirilova@bsu.edu.ru